



Серия Большая библиотека «СЛОВА» рассказывает об истории мировой культуры и искусства, эволюции стилей и творчестве отдельных художников, о самых современных проблемах гуманитарных наук. Особое место в серии занимают тома, посвященные русскому искусству и литературе.

Лесли Стевенсон – известный английский ученый, почетный лектор университета Святого Эндрюса, автор работ по философской антропологии и философии религии, среди них – *Метафизика опыта* и *Многоликая наука*.

Десять теорий о природе человека – одно из самых известных введений в философию. Книга быстро стала бестселлером и выдержала несколько изданий. Теперь она выходит на русском языке. В доступной форме на богатом историко-философском материале обсуждаются фундаментальные проблемы человеческого существования и показываются пути их возможного решения.

В книге:

- наука и идеология;
- виды психологии;
- конкурирующие теории человеческой природы;
- структура философской антропологии;
- учение о человеке в индийской традиции;
- конфуцианство;
- концепция человека в Ветхом и Новом Завете;
- учение о человеке в философии Платона, Канта, Маркса, Фрейда и Сартра;
- сциентистские теории человека Б. Ф. Скиннера и К. Лоренца.

ISBN 5-85050-832-5



9 785850 508326



БОЛЬШАЯ БИБЛИОТЕКА «СЛОВА»



Leslie Stevenson David L. Haberman

Ten Theories of Human Nature

Third Edition

New York Oxford

OXFORD UNIVERSITY PRESS

1998

Лесли Стевенсон

Десять теорий о природе человека

Главы 2 и 3 написаны Дэвидом Хаберманом
СЛОВО/SLOVO

УДК 87

ББК 85.113/119 С 79

Перевод: *В. В. Васильев*

Научный редактор *А. В. Пильгун*

Редактор *Е. С. Сабашникова*

Дизайн серии: *К. Е. Журавлев*

Дизайн и верстка: *Н. Ю. Пекина*

Корректор *Т. А. Горячева*

Компьютерная обработка иллюстраций: *М. А. Михальчук*

This translation of «Ten Theories of Human Nature», Third Edition, originally published in England in 1998, is published by arrangement with Oxford University Press, Inc.

Данный перевод книги «Десять теорий о природе человека», III издание, первоначально изданной на английском языке в 1998 г., опубликован с согласия Oxford University Press, Inc.

Все права на русское издание принадлежат издательству Слово/SLOVO.

Книга или любая ее часть не может быть издана в электронной

или механической форме, в виде фотокопии, записи

или каким-либо иным способом, а также использована

в любой информационной системе без получения

письменного разрешения издателя.

Copyright

© 1974, 1987, 1998 by Oxford University Press, Inc. New York, N.Y. USA

© 2004 слово/SLOVO, издание на русском языке

Серия: большая библиотека «слова»

ISBN 5-85050-832-5

Электронное оглавление

Электронное оглавление	4
Содержание	6
Предисловие к русскому изданию	7
Предисловие	7
Часть I. ВВЕДЕНИЕ	9
ГЛАВА 1. Конкурирующие теории и их критическая оценка	9
1. КОНКУРИРУЮЩИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕКА	9
2. ХРИСТИАНСТВО В СРАВНЕНИИ С МАРКСИЗМОМ	10
3. ДРУГИЕ «ИДЕОЛОГИИ» ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ	11
4. КРИТИКА ТЕОРИЙ	12
5. ЗАЩИТА ПРОТИВ ВОЗРАЖЕНИЙ — «ЗАМКНУТЫЕ СИСТЕМЫ»	13
6. НАДЕЖДА НА РАЦИОНАЛЬНОЕ ОБСУЖДЕНИЕ И ОЦЕНКУ	13
7. ЗНАЧИМОСТЬ УТВЕРЖДЕНИЙ	14
7.1. ЦЕННОСТНЫЕ СУЖДЕНИЯ	15
7.2. АНАЛИТИЧЕСКИЕ УТВЕРЖДЕНИЯ	15
7.3. ЭМПИРИЧЕСКИЕ УТВЕРЖДЕНИЯ, В ТОМ ЧИСЛЕ НАУЧНЫЕ ТЕОРИИ	16
7.4. МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ УТВЕРЖДЕНИЯ	16
Часть II. ТРИ ДРЕВНИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАДИЦИИ.....	17
ГЛАВА 2. Конфуцианство: путь святых-совершенномудрых	17
ТЕОРИЯ УНИВЕРСУМА	18
ТЕОРИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ	18
ДИАГНОЗ	19
ПРЕДПИСАНИЕ	20
ПОЗДНЕЙШИЕ РАЗРАБОТКИ	23
КРИТИЧЕСКОЕ ОБСУЖДЕНИЕ	25
Для дальнейшего чтения	26
Литература на русском языке	26
ГЛАВА 3. Индуизм Упанишад: в поисках высшего знания	26
ТЕОРИЯ УНИВЕРСУМА	27
ТЕОРИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ	28
ДИАГНОЗ	30
ПРЕДПИСАНИЕ	30
РАЗЛИЧНЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ	31
АДВАЙТА-ВЕДАНТА ШАНКАРЫ	31
ВИШИШТА-АДВАЙТА-ВЕДАНТА РАМАНУДЖИ	33
КРИТИЧЕСКОЕ ОБСУЖДЕНИЕ	35
Для дальнейшего чтения	35
Литература на русском языке	36
ГЛАВА 4. Библия: теологический гуманизм	36
МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ОСНОВА: ИУДЕО-ХРИСТИАНСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ БОГА	36
ВЕТХОЗАВЕТНАЯ ТЕОРИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ	38
ДИАГНОЗ	40
ПРЕДПИСАНИЕ	40
ХРИСТИАНСКОЕ УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ	40
ХРИСТИАНСКОЕ УЧЕНИЕ О ГРЕХЕ	41
ХРИСТИАНСКОЕ СПАСЕНИЕ	42
КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ О ХРИСТИАНСТВЕ	42
Для дальнейшего чтения	44
Литература на русском языке	44
Часть III. ПЯТЬ ФИЛОСОФОВ.....	44
ГЛАВА 5. Платон: правление разума	44
МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ ФОН	45
ТЕОРИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ	47
ДИАГНОЗ	50
ПРЕДПИСАНИЕ	51
Для дальнейшего чтения	53
Литература на русском языке	54
ГЛАВА 6. Кант: разум и свобода, история и красота	54
МЕТАФИЗИКА И ЭПИСТЕМОЛОГИЯ	55
ТЕОРИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ	56

ДИАГНОЗ.....	58
ПРЕДПИСАНИЕ.....	60
Для дальнейшего чтения.....	62
Литература на русском языке.....	63
ГЛАВА 7. Маркс: экономический базис человеческой природы.....	63
ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ.....	63
ТЕОРИЯ ИСТОРИИ.....	65
ТЕОРИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ.....	67
ДИАГНОЗ.....	68
ПРЕДПИСАНИЕ.....	69
Для дальнейшего чтения.....	71
Литература на русском языке.....	71
ГЛАВА 8. Фрейд: бессознательная основа ментального.....	71
ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ.....	72
ФОНОВАЯ ТЕОРИЯ.....	73
ТЕОРИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ.....	73
ДИАГНОЗ.....	75
ПРЕДПИСАНИЕ.....	76
КРИТИЧЕСКОЕ ОБСУЖДЕНИЕ.....	77
Для дальнейшего чтения.....	80
Литература на русском языке.....	81
ГЛАВА 9. Сартр: радикальная свобода.....	81
ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ САРТРА.....	82
ТЕОРИЯ УНИВЕРСУМА.....	83
ТЕОРИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ.....	83
ДИАГНОЗ.....	84
ПРЕДПИСАНИЕ.....	86
Для дальнейшего чтения.....	88
Литература на русском языке.....	88
Часть IV. ДВА ПРИМЕРА НАУЧНОГО ТЕОРЕТИЗИРОВАНИЯ О	
ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ.....	89
ГЛАВА 10. Бихевиористская психология: Скиннер об обусловливании.....	89
ФОНОВЫЕ ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ДОПУЩЕНИЯ.....	90
ТЕОРИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ.....	91
ДИАГНОЗ.....	95
ПРЕДПИСАНИЕ.....	96
Для дальнейшего чтения.....	96
Литература на русском языке.....	97
ГЛАВА 11. Эволюционная психология: Лоренц об агрессии.....	97
ФОНОВАЯ ТЕОРИЯ: ЭВОЛЮЦИЯ.....	97
ТЕОРИЯ ЖИВОТНОЙ ПРИРОДЫ.....	99
ТЕОРИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ.....	100
ДИАГНОЗ.....	101
ПРЕДПИСАНИЕ.....	101
КРИТИЧЕСКОЕ ОБСУЖДЕНИЕ.....	102
Для дальнейшего чтения.....	103
Литература на русском языке.....	104
Часть V ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	104
ГЛАВА 12. На пути к единой концепции: девять типов психологии.....	104
Для дальнейшего чтения.....	107
Литература на русском языке.....	108
Именной указатель.....	109

Содержание

Предисловие к русскому изданию	7
Предисловие	9
ЧАСТЬ I. Введение	
ГЛАВА 1. Конкурирующие теории и их критическая оценка	15
ЧАСТЬ II. Три древние религиозные традиции	
ГЛАВА 2. Конфуцианство: путь святых-совершенномудрых.....	35
ГЛАВА 3. Индуизм Упанишад: в поисках высшего знания.....	53
ГЛАВА 4. Библия: теологический гуманизм	73
ЧАСТЬ III. Пять философов	
ГЛАВА 5. Платон: правление разума.....	93
ГЛАВА 6. Кант: разум и свобода, история и красота.....	112
ГЛАВА 7. Маркс: экономический базис человеческой природы	131
ГЛАВА 8. Фрейд: бессознательная основа ментального.....	149
ГЛАВА 9. Сартр: радикальная свобода.....	168
ЧАСТЬ IV. Два примера научного теоретизирования О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ	
ГЛАВА 10. Бихевиористская психология: Скиннер об обусловливании.....	187
ГЛАВА 11. Эволюционная психология: Лоренц об агрессии.....	204
ЧАСТЬ V. Заключение	
ГЛАВА 12. На пути к единой концепции: девять типов психологии.....	221
Именной указатель.....	230

Предисловие к русскому изданию

Я благодарен доктору Вадиму Васильеву за перевод этой книги на русский язык (предыдущие издания уже переведены на более чем десяток языков).

Россия - страна особой интеллектуальной и духовной истории; такой делают ее тысячелетие православного христианства, влияние европейского Просвещения, практическое применение марксизма на протяжении чуть ли не всего XX века, а ныне - зыбкая, но заманчивая смесь идей, общественных и духовных движений.

Сравнение и противопоставление христианства и марксизма в гл. 1, возможно, окажется особенно уместным именно для России (на Западе оно становится менее актуальным, и для следующего издания эта глава будет переработана). Я надеюсь, что это исследование множества проектов улучшения жизни или спасения человечества окажется полезным для многих российских читателей - студентов учебных заведений и широкой публики. Моя цель не в том, чтобы убедить людей в правильности той или иной точки зрения, а в том, чтобы побудить их к серьезным и самостоятельным размышлениям об этих принципиально важных проблемах.

Лесли Стевенсон Январь 2003

Предисловие

В начале 70-х годов я, в ту пору неопытный молодой лектор в университете Сент-Эндрюса, работал с большой группой первокурсников, которые, согласно традиции шотландского образования, должны были прослушать курс философии (позже в этом университете приняли мудрое решение о том, что потребность в занятиях философией должна скорее исходить изнутри, нежели определяться внешними побуждениями). Меня интересовало, что же подойдет для этой аудитории новобранцев, большая часть которых изучать философию дальше не станет. И я решил, что следует дополнить традиционный курс философии сознания обсуждением различных теорий человеческой природы (я благодарен своему тогдашнему заведующему кафедрой Лену Годдарту за позволение сделать это). Результатом такого педагогического эксперимента и стало первое издание этой книги.

С той первой публикации прошло уже четверть века, и книгу до сих пор используют при чтении вводных курсов во многих институтах разных стран. Во втором издании была переписана заключительная глава, но в остальном текст претерпел лишь поверхностные изменения. Я — возможно, проявив некоторую самоуверенность, — не внес практически никакой правки в основные семь глав (полагая — также, вероятно, ошибочно, — что в целях экономии изменения в наборе должны быть минимальными).

Прошло время, философское образование шагнуло вперед, большое влияние в гуманитарных науках приобрели феминизм и постмодернизм, заметно продвинулись научные исследования в психологии и биологии, и возникла новая волна эволюционистских теорий о человеческой природе.

Можно было бы ожидать, что по прошествии 25 лет исследований — и жизни — мне будет что добавить на тему о человеческой природе. Но предмет бесконечен, задача трудна, а мои знания и способности ограничены. Я понимаю, что пользуюсь редкой привилегией — мою книгу читают тысячи и тысячи студентов. Роберт Миллер из *Oxford University Press* высказал пожелание, что мне следует дополнить книгу в той степени, в какой это возможно для меня в настоящий момент.

9

Прежде всего надо было решить, сохранить ли магическое число семь. Идея дополнить книгу восточными теориями была привлекательной. Но моей квалификации здесь недостаточно: нужен профессионал, понимающий суть моего проекта и готовый писать в ознакомительном ключе, используя четырехчастную структуру — теория универсума, теория человека, диагноз и предписание, — которая пришлась по душе студентам и преподавателям. Мне приятно отметить, что Дэвид Хаберман из университета Индианы в Блумингтоне оказался именно таким автором. Он написал две новые главы — по конфуцианству и индуизму, которые, я уверен, значительно расширят охват и межкультурные горизонты этой книги. Другие главы остаются моим собственным произведением — авторское «я», таким образом, принадлежит Лесли Стевенсону.

Конечно, стоит лишь начать предлагать для рассмотрения новые теории — и не знаешь, где остановиться: Аристотель, стоики, ислам, Фома Аквинский, Гоббс, Спиноза, Юм, Ницше, Хайдеггер, Хомский и так далее! Феминизм требует большего внимания, чем я уделил ему (вкратце упомянув о нем во втором издании). Но оказалось непросто выбрать для рассмотрения какую-то одну репрезентативную феминистскую фигуру или теорию. Я ограничился демонстрацией того, что именно каждая из рассматриваемых теорий утверждает или подразумевает относительно женщин, и всюду использовал нейтральный в гендерном отношении язык.

Я принял решение добавить главу о Канте, философе, которому я посвятил большую часть времени помимо настоящей книги, хотя лишь недавно смог по достоинству оценить практическую сторону его мысли. Большая часть того, что написал Кант, имеет в высшей степени отвлеченный и технический характер, но я попытался в ясном виде изложить суть его теории человеческих способностей, принципы его подхода к этике, политике и религии, его признание радикального зла в человеческой природе и надежду на

прогресс человечества. Со своей стороны я хотел защитить его позднепросвещенческую версию апелляции к разуму (соответствующим образом модернизированную) — в противоположность постмодернизму или релятивистским подходам к культуре, вошедшим в моду в последнее время.

Что касается изначальных семи теорий, то на этот раз я весьма основательно переработал каждую главу, в некоторых случаях наполовину расширив их и (надеюсь) углубив подход, сохраняя при этом их вводный характер. Но я с сожалением признаю, что не могу назвать себя экспертом по этим вопросам и что мое обсуждение обычно останавливается там, где начинаются сложности, на что, впрочем, обречена любая ознакомительная книга.

Замечания рецензентов уберегли меня от ошибок и подсказали, как в некоторых местах сделать изложение более адекватным. Я особенно признателен Джулии Аннас за то, что благодаря ей я понял, как много

10

упустил в *Государстве* Платона, прежде всего моральный аргумент, основанный на его трехчастной теории «души», сохраняющий большое значение и в наши дни. Не буду отрицать, что ранее в изложении этого вопроса я находился под чрезмерным влиянием попперовской критики политической программы Платона. Я признателен Алену Буду за замечания по поводу моей главы о Канте; Ричарду У. Миллеру — о Марксе; анонимному рецензенту — о Фрейте; и Стивену П. Стичу — о Скиннере и Лоренце. Возвращаясь к этим темам, я слышал и слабый отголосок раскатов голоса Исаяи Берлина, много лет назад читавшего лекции в Оксфорде.

Некоторые читатели отмечали, что Скиннер и Лоренц устарели, — и в самом деле, нет ничего более устаревшего, чем недавнее прошлое! Я согласен, что *sub specie aeternitatis*¹ ни тот, ни другой, вероятно, не заслуживают того, чтобы оказаться здесь, в одном пантеоне с другими рассматриваемыми фигурами. Но обзор более современных квазинаучных теорий о человеческой природе показался мне слишком сложной задачей при моих познаниях и предполагаемом объеме книги. Поэтому после некоторых колебаний я решил сохранить (с определенными добавлениями) рассмотрение идей Скиннера и Лоренца. Я надеюсь, что критическое обсуждение последних (и особенно их экстраполяций с животных на людей) поможет студентам скептически взглянуть и на более современные теории. В новой заключительной главе я предлагаю краткий обзор ряда недавних разработок и провожу различие между девятью видами психологии.

Две прежние вводные главы объединились в одну. В ней я попытался чуть менее упрощенно рассмотреть эпистемологию и философию науки, хотя для систематического введения в эти области имеются другие книги. Здесь я использовал возможность коснуться, пусть и бегло, релятивистского вызова, прокатившегося по множеству гуманитарных учебных заведений за время, прошедшее с момента первого издания этой книги.

В результате добавления глав о конфуцианстве, индуизме и Канте и решения не уделять в соответствующей пропорции внимания новейшим теориям книга была дополнена скорее в отношении прошлого, нежели современности. Хотя не исключено, что это просто отражает мою философскую специализацию, но, быть может, не столь уж и плохо, если мы что-то противопоставим утвердившейся маниакальной привычке равняться на новейшие исследования и теории. Ибо в нашей устремленности в будущее кроется опасность той ограниченности, которая свойственна настоящему моменту, забывающему о мудрости прошлого.

¹ С точки зрения вечности (лат.). — Здесь и далее примечания переводчика.

11

Я хотел бы поблагодарить Энн Камерон и Барбару Ортон за компьютерный набор второго издания, давший мне возможность его обработки в текстовом редакторе, и Нору Бартлет — за помощь при окончательном редактировании. С теплом в сердце хотел бы вспомнить здесь своего отца, Патрика Стевенсона (умер в 1983), за критические замечания о стиле первого издания, которые способствовали успеху книги и которые, надеюсь, я смог использовать и в последующих изданиях. Хотел бы также поблагодарить Роберта Миллера за то, что он постоянно воодушевлял и поддерживал меня при работе над этим переработанным и расширенным изданием.

Л. С.
Сент-Эндрюс
Август 1997

Часть I. ВВЕДЕНИЕ

ГЛАВА 1. Конкурирующие теории и их критическая оценка

1. КОНКУРИРУЮЩИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕКА

От нашего представления о природе человека зависит очень многое: для конкретных людей — смысл и цель жизни, понимание того, что нам следует делать и к чему стремиться, на что надеяться или кем быть; для человеческих сообществ — какое мы хотим построить общество и какого рода социальные изменения должны осуществлять. Ответы на все эти важнейшие вопросы зависят от того, признаем ли мы существование некой «истинной», или «внутренней», природы людей. Если да, то что же она такое? Различна ли она у мужчин и женщин? Или подобной «сущностной» человеческой природы нет, а есть лишь способность формироваться под воздействием социального окружения — экономических, политических и культурных факторов?

Эти фундаментальные вопросы о природе человека вызывают множество разногласий. «Что есть человек, что Ты помнишь его... Не много Ты умалил его пред ангелами; славою и честию увенчал его», — писал автор 8-го псалма Ветхого Завета. Библия считает, что люди сотворены трансцендентным Богом с определенной целью. «Истинная природа человека есть совокупность общественных отношений», — писал Карл Маркс в середине XIX века. Маркс отрицал существование Бога и полагал, что всякий человек является продуктом определенной экономической фазы развития человеческого общества, в котором он или она живет. «Человек осужден быть свободным», — писал Жан Поль Сартр в оккупированной немцами Франции в 40-е гг. XX века. Сартр тоже был атеистом, но в отличие от Маркса полагал, что наша природа не определяется ни социумом, ни чем-либо иным. Он был уверен, что всякий человек совершенно свободен в выборе того, кем он или она хочет быть и что ему делать. Современные социобиологи, напротив, считают людей продуктом эволюции, с биологически определенной, специфической для нашего вида моделью поведения.

Современные читатели не преминут заметить, что во всех трех приведенных цитатах из Библии, Маркса и Сартра используется слово мужского рода «человек» (man), тогда как речь предположительно идет обо

15

всех людях, включая женщин и детей. Подобное словоупотребление широко распространено, и нередко его защищают как удобное сокращение, но недавно оно стало предметом критики за то, что потворствует проблематичному допущению о доминировании мужской природы и вытекающему отсюда игнорированию или подавлению природы женской. Это важные вопросы, выходящие далеко за рамки словоупотребления. Мы затрагиваем феминистские темы в некоторых местах этой книги, но не рассматриваем их самостоятельно: здесь нет главы о специфически феминистских теориях человеческой природы. Мы пытаемся уйти от неравного в гендерном отношении языка в наших собственных текстах, но его едва ли можно избежать в цитатах.

Разные представления о человеческой природе ведут к различным взглядам на то, что и как мы должны делать. Если нас создал всемогущий всеблагий Бог, то именно его замысел определяет, кем мы можем и должны стать, и мы должны искать его помощи. Если же мы продукты общества и если мы видим, что наша жизнь плоха, то мы не найдем реального выхода из ситуации, пока человеческое общество не будет преобразовано. Если мы радикально свободны и никогда не можем уйти от необходимости делать индивидуальный выбор, то должны принять это и выбирать с полным осознанием того, что мы делаем. Если наша биологическая природа предрасполагает нас к тому, чтобы мыслить, чувствовать и действовать определенным образом, то мы должны реально смотреть на это обстоятельство.

Конкурирующие воззрения на человеческую природу, как правило, воплощаются в различных образах жизни, политических и экономических системах. Марксистская теория (в той или иной своей разновидности) до такой степени подавляла общественную жизнь в коммунистических странах в XX веке, что любое сомнение в ней могло иметь серьезные последствия для сомневающегося. Не надо забывать, что несколько столетий назад христианство подобным образом доминировало в западном обществе; еретики и неверующие подвергались дискриминации, преследовались и сжигались на костре. Даже в наши дни в некоторых странах или сообществах наблюдается социально установленный христианский консенсус, противоречить которому конкретные люди могут лишь ценой определенных неудобств для себя. К примеру, в Ирландской Республике римское католическое учение (до недавних времен) ограничивало социальную политику по определенным вопросам, таким как аборт, контрацепция и разводы. Сильное влияние подобного рода Католическая церковь оказывает и в посткоммунистической Польше. В Соединенных Штатах неформальный протестантский этос влияет на многие публичные дискуссии, несмотря на официальное отделение церкви от государства.

Может показаться, что экзистенциалистская философия вроде сартровской должна иметь меньше социальных последствий, но одним из

16

способов обоснования современной «либеральной» демократии является философское воззрение, согласно которому в человеческой жизни *нет* объективных ценностей, а есть лишь субъективные индивидуальные выборы. Это допущение (несовместимое как с христианством, так и с марксизмом) имеет большой вес в современном западном обществе, и его влияние далеко не ограничивается частным проявлением во французской экзистенциалистской философии середины XX века. Либеральная демократия освящена в американской Декларации независимости с ее отделением политики от религии и признанием права каждого индивида свободно следовать собственному представлению о счастье. (Следует, правда, отметить, что те, кто верит в *существование* объективных моральных норм, все же могут поддерживать либеральную общественную систему, если считают неправильным пытаться *навязывать* их.)

2. ХРИСТИАНСТВО В СРАВНЕНИИ С МАРКСИЗМОМ

Давайте чуть более внимательно посмотрим на христианство и марксизм как конкурирующие теории человеческой природы. Несмотря на существеннейшие содержательные различия, они обнаруживают ряд примечательных сходств в структуре, способе соотношения частей этих учений и определения ими образа жизни. Во-первых, каждое из них содержит утверждения о природе мира в целом. Христиане, разумеется, верят в Бога, личное существо, всемогущее, всезнающее и совершенно благое, Творца, Правителя и Судью всего сущего. Маркс осуждал религию как «опиум для народа», иллюзорную систему веры, отвлекающую людей от их реальных социальных проблем. Он полагал, что мир, материальный по своей сути, существует без того, чтобы кто-нибудь стоял позади или вне его.

Как христианство, так и марксизм имеют определенные представления об истории. Для христианина смысл истории определяется ее отношением к вечному. Бог использует исторические события для претворения своих замыслов, открывая себя избранным (в Ветхом Завете), но главным образом — жизнью и смертью Иисуса. Маркс заявлял, что отыскал схему прогресса человеческой истории, совершенно имманентную ей. Он считал, что происходит неизбежное развитие от одной экономической стадии к другой и подобно тому, как экономическая система феодализма была заменена капитализмом, так и капитализм должен будет уступить дорогу коммунизму. Оба воззрения содержат некую схему истории и усматривают смысл в ней, хотя и различаются в трактовке ее направленности и природы движущих сил.

Во-вторых, следствием несовместимых утверждений о мире оказываются различные характеристики сущностной природы людей. Согласно

17

христианству, мы созданы по образу Бога, и наша судьба зависит от нашего отношения к Богу. Все люди свободны принять или отвергнуть божественный промысел и будут оцениваться в соответствии с тем, как они реализовали свою свободу. Этот суд состоится не в земной жизни, ибо каждый из нас переживет физическую смерть. Марксизм отрицает жизнь после смерти и какое-либо вечное осуждение. Он также придает мало значения индивидуальной свободе и утверждает, что наши моральные идеи и установки определяются типом общества, в котором мы живем.

В-третьих, в обоих учениях диагностируются недуги человеческой жизни и человечества. Христианство говорит, что этот мир расходится с божественными целями, что наши отношения с Богом разорваны из-за того, что мы злоупотребляем нашей свободой, отрицаем божественную волю и заражены грехом. Маркс заменяет понятие греха понятием отчуждения, тоже предполагающим некую идеальную норму, которой не соответствует реальная человеческая жизнь. Но Маркс, как представляется, имеет в виду самоотчуждение, отчуждение от собственной подлинной природы: его тезис состоит в том, что люди обладают потенциалом, которому не дают реализоваться социально-экономические условия капитализма.

Предписание для решения проблемы зависит от диагноза. Христианство и марксизм совершенно по-разному предлагают бороться с недугами человеческого существования. Христианин верит, что только власть самого Бога может спасти нас от нашего греховного состояния. Высказывается удивительный тезис, что жизнью и смертью Иисуса Бог совершил акт искупления мира. Каждый должен принять это божественное прощение и затем может начинать новую, возрожденную жизнь. Человеческое общество не будет полностью искуплено до тех пор, пока люди не изменятся подобным образом. Марксизм, напротив, утверждает, что в жизни людей не может произойти реальных улучшений без радикальных общественных изменений. Социально-экономическая система капитализма должна быть заменена коммунизмом. Утверждается, что это революционное изменение неизбежно в силу законов исторического развития; индивиды же должны присоединяться к прогрессивному движению, сокращая родовые схватки, предвещающие новую эпоху.

Эти различные предписания содержат в себе разные представления о будущем искупленного или преображенного человечества. Христианство рисует образ людей, восстановленных до состояния, задуманного для них Богом, без принуждения любящих своего Создателя и исполняющих его волю. Новая жизнь начинается с признания индивидом божественного спасения и вступления в христианское сообщество, но процесс должен быть завершен после смерти: индивиды и общество в этом мире всегда

18

несовершенны. Марксизм мыслит будущее в этом мире как совершенное общество, в котором люди станут самими собой, больше не будут подвергаться отчуждению посредством экономических условий, но

станут активно и свободно сотрудничать друг с другом. Такова цель истории, хотя не стоит ожидать ее реализации сразу после революции: высшей фазе коммунистического общества будет предшествовать переходная стадия.

Итак, перед нами две глобальные системы убеждений. Традиционно христиане и марксисты утверждают, что знают главную истину о человеческой жизни в целом; они делают заявления о природе всех человеческих существ, независимо от времени и места. И эти мировоззрения требуют не только интеллектуального согласия, но и практического действия — если кто-то действительно верит в ту или иную теорию, он должен принять ее следствия для своего образа жизни и действовать в соответствии с этим.

В качестве последнего момента этого сопоставления обратим внимание на то, что каждая система убеждений подкрепляется организацией людей, требующей преданности со стороны ее адептов и заявляющей определенные права как на учение, так и на практическую деятельность. Для христианства — это церковь, для марксизма — коммунистическая партия. Точнее, уже давно существуют конкурирующие христианские церкви и множество марксистских или коммунистических партий. Каждая говорит о верности истинному учению основателя, объявляет себя ортодоксальной и следует своим, отличным от конкурентов, представлениям о том, что нужно делать.

3. ДРУГИЕ «ИДЕОЛОГИИ» ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ

Многие отмечали это структурное сходство между христианством и марксизмом, а некоторые полагали, что последний является религией не в меньшей степени, чем христианство. Здесь есть о чем подумать приверженцам обоих учений, равно как и тем, кто не относится к их числу. Почему столь различные объяснения человеческой природы и судьбы имеют столь сходную структуру?

Но есть и множество других воззрений на человеческую природу. Теории античных греков, особенно их великих философов, Платона и Аристотеля, оказывают на нас влияние и по сей день. С того времени как в XVII веке начался подъем современной науки, многие мыслители пытались применить научные методы (как они понимали их) к человеческой природе — к примеру, Гоббс, Юм и французские просветители XVIII века. Серьезное влияние на наше понимание самих себя в более поздние времена оказали дарвиновская теория эволюции и психоаналитические

19

спекуляции Фрейда. Современные биология и психология предлагают множество теорий о животной и человеческой природе, претендующих на научность. Ряд выдающихся ученых, включая Скиннера и Лоренца, предложили собственный диагноз человеческого состояния, который, как предполагается, основан на их научной экспертизе.

Вне европейской традиции существовали китайские, индийские и африканские концепции человеческой природы, и некоторые из них до сих пор весьма актуальны. Ислам, часто рассматриваемый как восточная религия, по своему происхождению тесно связан с иудаизмом и христианством. Ислам переживает сейчас возрождение в отношении своего общественного влияния, так как люди, живущие на Среднем Востоке, отрицают некоторые проявления западной культуры. Кроме того, он приобрел вес среди афроамериканцев. В России после ослабления влияния марксистской теории одни обратились за руководством к своему православному прошлому, другие — к иным современным формам духовности; в Китае конфуцианство переживает что-то вроде официального возрождения.

Некоторые из этих воззрений, как это было с христианством и марксизмом, находят выражение в человеческих сообществах и институтах. В этом случае они оказываются не просто интеллектуальными теориями, но и образом жизни, подверженным изменению, развитию и упадку. Система представлений о человеческой природе, которую разделяет определенная группа людей в качестве основы своего образа жизни, обычно называется идеологией. Христианство и марксизм в этом смысле, несомненно, являются идеологиями; и даже субъективизм ценностей может, как отмечалось ранее, создавать идеологическую основу для политического либерализма.

Таким образом, идеология — это больше, чем теория, но она включает в себя некую теоретическую концепцию человеческой природы. В этой книге мы собираемся исследовать ряд влиятельных теорий, утверждающих, что в них заложен практический смысл для человеческой жизни. Не все из них идеологии, ибо не всем соответствует определенная группа людей, рассматривающих эту теорию в качестве основы для образа жизни, который они ведут. Но все теории, выбранные нами для обсуждения, содержат основные элементы общей структуры, замеченной нами в христианстве и марксизме:

- 1) фоновая теория мира;
- 2) базовая теория человеческой природы;
- 3) диагноз, указывающий на наши недуги;
- 4) предписание по их устранению.

Только теории, сочетающие подобные компоненты, дают нам надежду на решение проблем, стоящих перед человечеством. Скажем, простое

20

утверждение, что каждый из нас эгоистичен, является кратким диагнозом, но не дает никакого

объяснения причин нашей эгоистичности и не включает в себя соображений относительно того, стоит ли преодолевать ее и каким образом мы можем это сделать. Утверждение, что все мы должны любить друг друга, есть краткое предписание, но оно не объясняет, почему это так трудно для нас, и не помогает достичь такой любви. Теория эволюции, хоть и содержит немало информации о человеческих существах и нашем месте в мире, сама по себе не дает никакого диагноза или предписания.

Исследуемые нами теории включают христианство и марксизм. Мы также рассматриваем индуизм и конфуцианство, древние традиции Индии и Китая, которые до сих пор очень влиятельны. Рассматривается также философия Платона (главным образом в том виде, как она представлена в *Государстве*, одной из великих книг человеческой истории, очень популярной и по сей день) и Канта (одного из самых великих философов). Из мыслителей XX века мы исследуем Фрейда (психоаналитические теории которого оказали громадное воздействие на мысль XX века); французского философа-экзистенциалиста Сартра; Б. Ф. Скиннера (американского психолога, заявлявшего, что знает, чем обусловлено поведение человека) и Конрада Лоренца (австрийского биолога, пытавшегося объяснить человеческую природу в терминах дарвиновской эволюции).

В каждом случае мы пытаемся кратко обрисовать сущностный фон, хотя, конечно, не можем охватить все многочисленные вариации каждой из теорий, особенно если речь идет о теории, взятой скорее из религиозной культуры в ее целом, нежели у какого-то одного мыслителя. Что касается современных психологических или биологических теорий, то едва ли мы можем надеяться поспеть за самыми последними разработками, так как границы науки и спекуляции постоянно расширяются. Но в ознакомительной книге, пожалуй, важнее сосредоточиться на фундаментальных методологических вопросах, понятиях и ценностях — в надежде научить читателя в будущем применять эти уроки к новому теоретизированию. Поэтому мы постараемся представить в обобщенном виде ключевые идеи каждой теории, интерпретируя их посредством указанной четырехчастной структуры. Для каждой теории мы даем подборку литературы для дальнейшего чтения.

4. КРИТИКА ТЕОРИЙ

Наряду с изложением основных идей каждой теории мы хотим указать на ее принципиальные трудности. Поэтому в каждой главе имеется критическое обсуждение, которое, мы надеемся, подтолкнет читателя к

21

дальнейшим самостоятельным размышлениям (в некоторых главах критика идет за изложением, в других — перемежается с ним). Прежде чем взяться за решение нашей главной задачи, стоит взглянуть на перспективы рациональной оценки всех этих спорных моментов. И здесь снова полезно начать с примеров христианства и марксизма, чтобы посмотреть, чего можно ожидать от критики теорий человеческой природы.

Главнейший мировоззренческий тезис христианства — о существовании Бога, разумеется, открыт для многих скептических возражений. Одно из них заключается в том, что страдание и зло в мире, несомненно, свидетельствуют против существования Бога в его обычном понимании. Ведь если он обладает всезнанием, то должен знать о зле, и если он всемогущ, то должен быть в состоянии устранить его, так что если он совершенно благ, то почему же не делает этого? В частности, почему он не отвечает мольбам верующих, взывающих об устранении страданий, заполонивших весь мир?

Скепсис может вызвать и основное мировоззренческое утверждение марксизма — о неизбежном прогрессе в человеческой истории посредством стадий экономического развития. Верно ли вообще, что такой прогресс неизбежен; не зависит ли он от множества неэкономических факторов, которые не являются предопределенными, вроде случайностей политической жизни и войн? Если более конкретно, то коммунистические революции так и не произошли в сердце капитализма — Соединенных Штатах и индустриальных странах Западной Европы, а коммунистические режимы в Восточной Европе потерпели крах в конце XX века. Не являются ли эти свидетельства прямым опровержением марксистской теории?

Немалые философские проблемы возникают и в связи с утверждениями христиан и марксистов о природе личности. Действительно ли мы свободны и несем ответственность за свои действия? Или все, что связано с нами, определено нашей наследственностью, воспитанием и окружением? Продолжается ли жизнь личности после смерти? Ввиду всеобщего и очевидного факта человеческой смертности предполагаемые доводы в пользу такого продолжения представляются в высшей степени спорными. Но может ли — в свете несомненно присущих нам ментальных способностей восприятия и чувства, мышления и рассуждения, обсуждения и принятия решений — быть истинным воззрение материалиста, согласно которому человеческие существа состоят из одной только материи?

Сомнения возникают и относительно предписаний, которые теории дают с целью решения человеческих проблем. Тезис христиан о том, что один из людей божествен и является средством примирения Бога с миром, являет собой вызов человеческому разуму. Марксистское убеждение,

22

что коммунистическая революция позволяет решить проблемы человечества, придает почти столь же большое значение конкретному историческому событию. Ни в одном из этих случаев глобальное утверждение не подкрепляется последующей историей тех сообществ, институтов или наций, в которых, как

предполагается, будут видны плоды этого возрождения. Христианские церкви со временем теряли влияние, а различные коммунистические страны в XX веке демонстрировали ту же смесь хорошего и плохого, какая характерна для человеческой истории в целом. Ни христианская, ни коммунистическая практика не привела к исчезновению раздоров, эгоизма, гонений, тирании, пыток, убийств и войн.

5. ЗАЩИТА ПРОТИВ ВОЗРАЖЕНИЙ — «ЗАМКНУТЫЕ СИСТЕМЫ»

Эти возражения против христианства и марксизма давно уже стали общим местом. Но интересно, что вера не исчезла перед их лицом. Влияние христианства ослабло в последние столетия, но все же оно до сих пор обладает немалой жизненной силой. В той или иной форме христианство сохраняет способность убеждать и обращать в свои ряды. Думается, что у марксизма осталось сейчас меньше сторонников, чем было раньше (за исключением, возможно, Китая), но его придерживалось множество людей на протяжении значительной части XX века, несмотря на очевидные проблемы как в теории, так и на практике. И даже сейчас некоторые сказали бы, что восточноевропейские режимы не смогли надлежащим образом применить теорию Маркса на практике и что его основные идеи все же могут быть истинными.

Как можно сохранять веру в христианство или марксизм перед лицом типичных возражений? Во-первых, верующие пытаются тем или иным способом отделаться от них. Христианин говорит, что Бог не всегда устраняет зло или внимает нашим мольбам — то, что представляется нам плохим, может в итоге оказаться наилучшим. Некоторые марксисты полагали, что коммунистические революции не произошли на Западе потому, что рабочие «купились» более высоким уровнем жизни и не осознали, что их подлинный интерес состоял в ниспровержении капитализма. Что же до сомнений по поводу соответствующих предписаний, то верующие могут ответить, что полное возрождение человеческой природы еще впереди и что ужасные события, происходившие в истории христианства или коммунизма, являются лишь стадией на пути к совершенству. Отделяясь таким образом от теоретических трудностей и в качестве оправдания апеллируя к будущему, верующие могут сохранять свою позицию с некоей видимостью собственной правоты. Теоретики различных церквей и «народных республик»

23

приобрели немалый опыт подобных оправданий путей Бога или правящей партии.

Во-вторых, верующий может занять агрессивную позицию, атакуя мотивацию критика. Христиане обычно говорят, что те, кто настаивает на интеллектуальных возражениях христианству, ослеплены грехом, что их собственная гордыня мешает им видеть свет. Марксист может сказать, что те, кто не признает истинности марксистского анализа истории и общества, сбивы с толку своим «ложным сознанием» и что капиталистический способ производства обычно мешает тем, кто благоденствует при нем, признать истину относительно их общества. Итак, в каждом из случаев мотивы критиков могут быть проанализированы в терминах самой критикуемой теории, и верующий может попытаться таким образом эту критику опровергнуть. Этот метод контратаки широко применялся и сторонниками теории Фрейда, предлагающей собственные способы объяснения человеческих поступков и представлений.

Таковы два типичных способа сохранения веры перед лицом интеллектуальных трудностей. Если теория защищается следующим путем:

1) не допускает значимости каких-либо свидетельств против нее, то есть всегда находит способ нейтрализации таких предполагаемых свидетельств; или

2) отвечает на критику, анализируя мотивацию критика в собственных терминах, то мы говорим, что она трактуется как «закрытая система». Христианство, марксизм и теория Фрейда, видимо, могут считаться закрытыми системами — но это не значит, что все христиане, марксисты или фрейдисты придерживаются своей веры именно таким образом.

Откуда у людей желание сохранить веру перед лицом концептуальных трудностей и противоречащих этой вере свидетельств? Немалую роль здесь, должно быть, играет инерция и нежелание признать собственную неправоту. Если человек был воспитан в определенной вере и если ему был привит соответствующий ей образ жизни или если он был обращен в ней и следовал ее предписаниям, то нужна смелость, чтобы усомниться или отвергнуть собственный жизненный выбор. Если вера является идеологией, используемой для оправдания образа жизни какой-либо социальной группы, то членам этого сообщества трудно рассматривать ее объективно. Она поддерживается сильным общественным давлением, и вполне естественно, что верующие трактуют ее как закрытую систему. Люди будут чувствовать, что хотя их вера не лишена теоретических трудностей, она дает некую жизненную интуицию, понимание важных, практически значимых истин. Сомневаться в ней — значит угрожать тому, что придает смысл, цель и надежду жизни, и подвергать опасности свой социальный статус.

24

6. НАДЕЖДА НА РАЦИОНАЛЬНОЕ ОБСУЖДЕНИЕ И ОЦЕНКУ

Можно ли в таком случае рационально и объективно обсуждать различные теории человеческой природы, что мы и собираемся предпринять в данной книге? Ведь если такие теории воплощаются в образе жизни, то кажется, что вера в них выходит за пределы простого рассуждения. Последней инстанцией может оказаться догма или авторитет, членство в обществе, лояльность или преданность. И здесь может и не быть

такого ответа на вопросы «почему я должен верить в это?» и «почему я должен признавать этот авторитет?», который удовлетворил бы того, кто уже не является членом соответствующей группы, не принадлежит той или иной традиции или не увлечен ими. В современном мире по-прежнему сохраняют влияние противостоящие друг другу традиции и идеологии. С разной степенью агрессивности или такта, грубости или утонченности провозглашаются религиозные, культовые, политические, национальные, этнические, психотерапевтические и гендерные догмы. Средства массовой информации так называемой «глобальной деревни», кажется, лишь сталкивают культуры, а не приводят к их диалогу. Надежность, преданность, идентичность и членство в сообществе со строго определенными границами не теряют своей привлекательности.

Реакцией на это является соблазн скептицизма. В наши дни он принимает интеллектуальную форму культурного релятивизма, или постмодернизма, согласно которому каждая из культурных традиций (или концепций человеческой природы) имеет не больше рациональных обоснований, чем любая другая. Одним из наиболее влиятельных пророков этого направления был немецкий философ XIX века Фридрих Ницше, о котором говорят как о «мастере подозрительности», поскольку он всегда был готов (подобно Марксу до него и Фрейдю после него) за якобы объективными утверждениями об истине и морали диагностировать скрытую идеологическую приверженность или психологическую потребность. И если мы поспешим заключить, что объективное, рациональное обсуждение конкурирующих теорий человеческой природы невозможно, то может показаться, что эта книга изначально обречена на провал.

Думаю, однако, что подобное отчаяние было бы преждевременным. С одной стороны, не все обсуждаемые нами теории являются идеологиями четко очерченных социальных групп, и в этих случаях уменьшается вероятность того, что они будут защищаться таким ограниченным способом. Еще более важно, что даже если вера становится идеологией и трактуется как замкнутая система, ее рациональная оценка все же возможна теми, кто готов к такой попытке. Ведь мы всегда можем отличить то, что говорит человек, от того, каким мотивам он при

25

этом следует. О мотивации может идти речь, если мы хотим понять личность говорящего и, возможно, что-нибудь разузнать об обществе, в котором он или она живет. Но если нас в первую очередь интересует истинность или ложность сказанного и наличие серьезных оснований верить в это, тогда мотивация не имеет значения. Доводы, которые может приводить говорящий, совсем не обязательно являются лучшими из возможных. И ничто не может удержать нас от обсуждения сказанного как такового.

Несмотря на презрение Ницше к теории познания и моральной философии (часто высказанное в остроумной форме), в своих собственных размышлениях он следует двойным стандартам, так как вынужден предположить, что может тем или иным способом познать или обосновать то, что сам же утверждает. «Ложность суждения для нас не обязательно является возражением на него, — писал он, — вопрос в том, насколько оно способствует жизненному прогрессу, сохранению жизни, а также сохранению или даже, возможно, умножению рода». С одной стороны, он характеризует суждение как *ложное*, с другой — допускает, что оно может иметь иную, жизнеутверждающую ценность. Но откуда он *знает*, что оно ложно? Можно, конечно, принять тезис и действовать в соответствии с ним, одновременно признавая, что он *может* оказаться ложным, — так часто бывает у людей. Но если Ницше полагает, что утверждение ложно или что моральное суждение неприемлемо, он должен иметь представление о том, как *обосновать* это воззрение для самого себя. Никто не может избежать рассуждений и обоснований: все мы должны судить в свете доступной для нас очевидности, включающей мнения других об этом.

Вторая черта замкнутых систем, то есть техника нейтрализации критики с помощью атаки на мотивацию самого критика, является тем самым неудовлетворительной с рациональной точки зрения. Ведь если предметом обсуждения является вопрос о том, истинна ли теория или имеются ли серьезные основания для того, чтобы верить в нее, то возражения, высказываемые в связи с ней, должны рассматриваться как таковые, вне зависимости от их возможной мотивировки. Мотивация человека может быть весьма специфической или спорной в том или ином отношении, и тем не менее сказанное им может быть истинным и таким, что его можно обосновать весомыми доводами (критика не опровергается нелюбовью к критику. Самые неприятные критики те, которые — по крайней мере, отчасти — *правы!*). А если мотивация *рассматривается*, то анализировать ее в терминах самой обсуждаемой теории значит изначально допустить истинность этой теории и тем самым попасть в логический круг. Возражение на теорию не может быть рационально опровергнуто повторным утверждением какой-то части данной теории.

26

7. ЗНАЧИМОСТЬ УТВЕРЖДЕНИЙ

Первая черта замкнутых систем — устранение всех свидетельств против данной теории — вызывает некоторое подозрение. Мы нередко чувствуем, что «объяснение» такого рода есть всего лишь «уход от проблемы», убедительный только для тех, кто уже расположен к тому, чтобы поверить в данную теорию (вспомним, как христиане пытаются ответить на вопрос, почему Бог не предотвращает страдания, а марксисты — почему революции не произошли на Западе). Мы должны попытаться установить, в каком случае подобное объяснение может быть рационально обосновано, в каком — являет собой просто «уход

от проблемы». Чтобы сделать это, мы должны различить разные *виды* утверждений, которые могут быть высказаны в рамках теории.

7.1. ЦЕННОСТНЫЕ СУЖДЕНИЯ

Утверждение может быть ценностным суждением, говорящим о том, что *должно* иметь место, а не фактической констатацией *действительно* существующего. Предположим, к примеру, кто-нибудь говорит, что гомосексуализм противоестествен. На это можно возразить, что почти в каждом известном нам обществе имеется определенный процент гомосексуалистов. Допустим, первый отвечает, что это не опровергает сказанное, так как гомосексуалисты составляют лишь меньшинство в каждом обществе. Его оппонент, возможно, выскажет предположение о возможности такой ситуации, когда большинство общества вступает как в гомосексуальные, так и в гетеросексуальные связи (как это, похоже, было с мужчинами Древней Греции). Ответ может быть таким: «Я бы *все равно* сказал, что это противоестественно». Подобная реплика предполагает, что говорящий не высказывает утверждения о реальных действиях людей, но выражает мнение о том, что они должны делать (это подтверждается, если мы обнаруживаем, что он с отвращением реагирует на действия гомосексуалистов). Если сказанное, таким образом, является скорее оценкой, нежели констатацией факта, то свидетельство о том, что происходит в действительности, не опровергает его. Но, чтобы подобным образом оказаться неуязвимым для фактических свидетельств, утверждение должно быть признано ценностным суждением, даже не *пытающимся* сказать о реальном положении вещей. И если так, то оно не может и *опираться* на такие свидетельства, поскольку нет необходимости в том, чтобы действительно происходящее совпадало с тем, что должно происходить.

В особенности подвержены такого рода двусмысленности утверждения о человеческой природе. Действительно, слова «природа» и «естественный» должны рассматриваться как сигналы об опасности, указывающие на возможность двусмысленности или путаницы. Если кто-то говорит, что люди «естественным образом суть X», то здесь сразу следует

27

спросить, имеется ли в виду, что все или большинство людей действительно *суть* X, или что мы *должны* быть X, или что-то еще? (Пусть X будет «гетеросексуальны», «альтруистичны» или, к примеру, «хорошо относящиеся к детям».)

Иногда при этом имеется в виду что-то вроде тезиса «при условиях Y, люди *были бы* X». Рассмотрим, к примеру, утверждение, что все надлежащим образом воспитанные дети вежливы и внимательны к другим или что в более равноправном обществе мужчины были бы менее агрессивными. Но тогда мы должны спросить, какими в точности предполагаются соответствующие условия Y (в чем, например, состоит «надлежащее воспитание детей» или «более равноправное общество») и какими свидетельствами подтверждаются эти гипотетические заявления (как можно знать, что случилось бы в столь далеких от реальности ситуациях?)

Смысл может быть и таким: «Всякий раз, когда люди не суть X, они претерпевают Z». За этим может стоять *как* фактическое обобщение, *так* и скрытое ценностное суждение о нежелательности Z, и мы должны спрашивать о свидетельствах в пользу первого и основаниях в пользу второго. Объективность ценностных суждений — это, конечно, один из основных вопросов философии, и я не пытаюсь здесь предпринять его. Я лишь указываю на необходимость подобного проясняющего вопроса при обсуждении человеческой природы.

7.2. АНАЛИТИЧЕСКИЕ УТВЕРЖДЕНИЯ

Существует и второй, совершенно другой путь, на котором утверждение может оказаться неуязвимым для противоположных свидетельств, и это происходит тогда, когда оно входит в состав дефиниции. Если, к примеру, кто-то говорит, что все люди животные, то непонятно, какое свидетельство можно этому противопоставить. Представим, кто-нибудь заявляет (наперекор теории эволюции), что у животных и людей нет общих предков. Разве от этого мы перестанем быть животными, хоть и особого рода? Трудно ведь отрицать, что мы живем, питаемся, размножаемся и умираем. Предположим, что были созданы роботы, двигающиеся и говорящие подобно нам, но не поглощающие пищу и не производящие потомство, — они не были бы животными. Мы могли бы считать их личностями, если бы они взаимодействовали с нами соответствующим способом, к примеру, проявляли желания, чувства и осознавали ответственность за свои действия, но наверняка мы не рассматривали бы их в качестве людей. (Разумные инопланетяне тоже могли бы считаться личностями, но не *человеческими*.) Дело выглядит так, будто ничто не может *называться* человеком, если оно не может рассматриваться также и в качестве животного. Если так, то положение, что все люди животные, не содержит утверждения о фактах, но лишь раскрывает часть того, что мы понимаем под словом «человек». Оно истинно по определению — в

28

философской терминологии, оно «аналитично», то есть его истинность зависит исключительно от анализа смысла входящих в него терминов. Таким образом, если утверждение аналитично, оно не может быть опровергнуто ни одним мыслимым свидетельством, равно как и не может быть доказано каким-либо свидетельством — по той причине, что оно не *пытается* сказать что-либо о мире.

Итак, утверждение, которое, на первый взгляд, говорит что-то о фактах человеческой природы, на деле может оказаться всего лишь скрытой дефиницией. Если какое-нибудь слово уже используется в устоявшемся смысле в языке, то ошибочно использовать его в другом смысле, если только это тщательно не оговаривается. Научные и философские теории нередко вводят новые термины или по-новому используют старые слова, и в таком случае оказывается необходимым дать дефиниции и прояснить, что они не являются утверждениями о фактах. Не все смысловые моменты тривиальны. Дефиниции могут иметь следствия, которые не являются непосредственно очевидными. К примеру, если аналитично, что все животные умирают и что все люди являются животными, то аналитично и то, что все люди умирают. Аналитические утверждения могут, стало быть, приносить какую-то пользу, но лишь в том случае, если они четко отделены от «синтетических утверждений», заявляющих нечто о фактах (философы спорили, является ли различие аналитического и синтетического столь ясным, каким оно кажется на первый взгляд, но здесь нет необходимости вдаваться в этот трудный теоретический вопрос). Так что если кто-то утверждает, что все люди суть X, и исключает все предположения, что кто-то может и не быть X, то мы должны спросить: «Является ли то, что человек должен быть X, частью вашей дефиниции человеческого существа, или вы могли бы допустить возможность того, чтобы кто-нибудь не был X?» Только признавая, что речь идет исключительно о дефиниции, можно без выяснения дел игнорировать всякое фактическое свидетельство.

7.3. ЭМПИРИЧЕСКИЕ УТВЕРЖДЕНИЯ, В ТОМ ЧИСЛЕ НАУЧНЫЕ ТЕОРИИ

Итак, ценностные и аналитические утверждения не могут быть доказаны или опровергнуты путем отыскания каких-либо фактов о мире. Если утверждение *может* быть подтверждено или опровергнуто такого рода исследованием, в конечном счете отсылающим к перцептивному опыту, то есть наблюдаемому с помощью наших чувств, то философы называют его эмпирическим утверждением. Использование проясняющих вопросов, о которых только что шла речь, помогает установить, является ли утверждение скорее ценностным или аналитическим, нежели эмпирическим.

Нет сомнения, что наука существеннейшим образом зависит от эмпирических сообщений о наблюдаемом факте. Но научное теоретизирование доходит до крайних пределов пространства и времени и

29

микроструктуры материи. Философы науки пытались выяснить, что позволяет *научным* теориям поставлять надежные сведения о таких не наблюдаемых человеком аспектах мира. Очевидно, что наука должна зависеть от того, что мы можем воспринимать, к примеру, при проведении эксперимента, но как могут вызывать рациональное согласие научные теории о чувственно невоспринимаемых сущностях? Ответ состоит в том, что они могут быть проверены *косвенно*, то есть имеют следствия (в сочетании с другими эмпирическими допущениями), истинность или ложность которых *проверяема* наблюдением.

Философ науки XX века Карл Поппер подчеркивал в этой связи значение скорее фальсификации, чем верификации. Он считал, что сущностью научного метода является то, что теории — это *гипотезы*, об истинности которых никогда с достоверностью неизвестно, но которые намеренно подвергаются проверке наблюдением и экспериментом и пересматриваются или отвергаются, если их предсказания оказываются ложными. Вполне может оказаться так, что абсолютно убедительная фальсификация гипотезы, не оставляющая места сомнениям или пересмотру, достижима не в большей мере, чем убедительная верификация. Но главный пункт остается без изменений: если утверждение должно считаться научным, то какое-либо свидетельство, полученное из наблюдений, *должно* рационально говорить за или против него, и защитник этого утверждения должен быть готов рационально оценить всякое свидетельство, которое может иметь отношение к этому вопросу. В этом смысле утверждения научной теории должны быть эмпирическими, допускающими проверку со стороны нашего восприятия.

7.4. МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ УТВЕРЖДЕНИЯ

Трудными случаями оказываются те, в которых утверждение, как кажется, не подпадает ни под одну из вышеперечисленных рубрик. Рассмотрим еще раз утверждение христиан о существовании Бога и марксистский тезис о прогрессе в человеческой истории. Дело выглядит так, будто они пытаются высказать некую фундаментальную истину о природе мироздания. Их сторонники едва ли согласятся считать данные тезисы ценностными суждениями или простыми дефинициями. В то же время не очевидно, что эти утверждения являются подлинно эмпирическими, поскольку, как мы видели, значительное количество свидетельств, которые, как кажется, говорят против каждого из них, обычно не принимаются их сторонниками в качестве опровержений, и они пытаются тем или иным способом отделаться от них, предложив соответствующее объяснение. Но если тот, кто верит в какую-нибудь теорию, готов таким образом объяснять *все возможные* свидетельства против нее (свободно дополняя теорию при необходимости), мы чувствуем, что такой человек одерживает слишком легкую победу, нарушая правила игры.

30

Именно поэтому некоторых философов XX века привлекал принцип верификации, согласно которому ни

одно неаналитическое утверждение не может быть осмысленным, если оно не является верифицируемым — или, по крайней мере, проверяемым — восприятием. Это означало бы, что любое «метафизическое» утверждение, не являющееся ни аналитическим, ни эмпирическим, буквально бессмысленно, является чем-то вроде неявного нонсенса. Такие мнимые утверждения в действительности вообще не были бы утверждениями; они не могли бы быть истинными или даже ложными, но имели бы более существенный дефект, не выражая какой-либо осмысленный тезис. Заявления о существовании Бога или неизбежном историческом прогрессе и многие другие (в том числе и те, которые более непосредственно касаются человеческой природы, вроде утверждений о бессмертии души или о predetermined причинах, стоящих за каждым человеческим действием) были и в самом деле отброшены как бессмысленные «логическими позитивистами» (сторонниками принципа верификации в 20-е и 30-е гг.). Ценностные суждения тоже были отброшены как «когнитивно бессмысленные», как выражения эмоций или установок, а не попытки высказать истину.

С тех пор многие философы пришли к выводу, что это слишком короткий путь решения столь серьезных вопросов. И хотя очень важно отличать аналитические и эмпирические утверждения от тех, которые ими не являются, мы не можем просто отбросить последние как бессмысленные. Они слишком разнородны и заслуживают отдельного рассмотрения. Жесткий выбор между осмысленным и бессмысленным кажется слишком грубым инструментом для исследования утверждений о существовании Бога, исторического прогресса, бессмертия души или детерминации человеческого выбора. В конце концов, подобные утверждения не являются нонсенсом в том смысле, в каком им является утверждение «The morne gaths outgrabe»¹, равно как и не в смысле «зеленые идеи неистово спят»; они не противоречат сами себе подобно фразе «некоторые листья одновременно зеленые и бесцветные».

Это, однако, не меняет того, что любое утверждение, которое не является ни ценностным, ни аналитическим, а также, как кажется, не допускает проверки наблюдением, вызывает глубокие сомнения в отношении своего статуса. Уже упоминавшиеся примеры наводят на мысль, что некоторые спорные утверждения о человеческой природе могут и вообще не быть научными тезисами, эмпирически проверяемыми гипотезами. Это не значит, что их следует сразу отбросить. Важно то, что в таком случае они не могут пользоваться преимуществами научного статуса — когда их защитники могут указать на какое-нибудь наблюдаемое свидетельство и связанные с ним доводы и опровергнуть тех, кто полагает, что

¹ Бессмысленный набор слов.

31

может рационально отвергнуть данные тезисы. Подобные утверждения могут выполнять какую-нибудь другую функцию, и не исключено, что есть иные основания, чтобы принять их, но в каждом отдельном случае надо тщательно исследовать, что они собой представляют.

Общепринятые руководства и курсы по философии гораздо подробнее освещают эти вопросы (и они остаются на передовой линии философских изысканий), но цель данной книги в другом: подробно рассмотреть теории человеческой природы. Так что, пожалуй, ограничимся сказанным в этой пропедевтической части и перейдем к критическому исследованию конкретных теорий.

Часть II. ТРИ ДРЕВНИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАДИЦИИ

ГЛАВА 2. Конфуцианство: путь святых-совершенномудрых

Ни один человек не оказал большего влияния на китайскую мысль и цивилизацию, чем Конфуций (551–479 гг. до н. э.). До нас дошло мало достоверных сведений об этой важной фигуре, мыслителе, которого называли «учителем» в самые разные периоды китайской истории. Он родился в аристократической, но обедневшей семье Кун в царстве Лу (ныне часть провинции Шаньдун). Нам известно, что он рано лишился родителей и был очень способным учеником. Позже он покинул свое родное царство Лу и странствовал по разным районам Китая, предлагая свои услуги местным правителям в качестве советника; однако он так и не смог получить пост, который позволил бы ему применить свои идеи на практике, и в конце концов вернулся в Лу, чтобы посвятить остаток жизни учительству. Следует помнить об этом провале, рассматривая некоторые аспекты его учений. В китайских хрониках Конфуций удостоивается титула Великий учитель Кун или Кун Фу-цзы, но на Западе больше известна латинизированная форма его имени — Конфуций.

По всем признакам самым надежным источником конфуцианских идей является текст под названием *Лунь Юй* — обычно он переводится как *Суждения и беседы*. Этот текст состоит из разрозненных высказываний Учителя, собранных учениками после его смерти. Среди исследователей идут споры о том, можно ли считать все «суждения» подлинными словами Конфуция или таковыми являются лишь некоторые из них, и многие пытаются доказать, что ряд глав — это позднейшие добавления. Хотя конфуцианство — богатая традиция, прошедшая долгий период развития, *Суждения и беседы* отражают ранние и наиболее фундаментальные конфуцианские идеи, оказывавшие определяющее влияние на эту традицию в течение многих столетий. И в этом введении я сосредоточил внимание исключительно на *Суждениях и беседах*, рассматривая данный текст как единое целое и используя имя Конфуций для обозначения автора записанных в нем высказываний. Два позднейших течения в конфуцианстве, имеющие отношение к теориям

ТЕОРИЯ УНИВЕРСУМА

Главный акцент *Суждений и бесед* — на гуманизме, а не на метафизике. Иными словами, Конфуция интересовали прежде всего основы человеческого благополучия, и он мало говорил о глубинной природе мира, в котором мы живем. Когда его однажды спросили о поклонении богам и духам, он ответил: «Не зная, как служить живым, сумеешь ли служить их духам?» (XI, 12). А услышав вопрос о смерти, он сказал: «Не зная жизни, как познаешь смерть?» (XI, 12). Избегая метафизических спекуляций, Конфуций отстаивал идею хорошего государства, которое способствовало бы благосостоянию обычных людей и созданию гармоничных отношений между теми, кто населяет его. Вместе с тем Конфуций признавал, что в мире существуют силы, оказывающие определяющее воздействие на нашу жизнь. Он характеризовал их, используя два связанных между собой смысла термина «*мин*»: Веление Неба (*тянь мин*) и Судьба (*мин*).

Конфуций полагал, что мы живем в нравственном мире. Нравственность — составная часть самой структуры универсума; он считал, что в моральном поведении есть что-то глубинное и трансцендентное. Он как-то заметил: «У меня от Неба добродетель!» (VII, 23). Представление о Велении Неба было общепринятым в Китае во времена Конфуция. Обычно это Веление понимали в смысле нравственного предписания для властей, в уверенности, что Небо глубоко озабочено благополучием обычных людей. Небо будет поддерживать правителя лишь до тех пор, пока его правление служит этой высокой цели, а не собственной выгоде. Конфуций внес поправку в это учение, расширив границы Небесного Предписания так, что оно стало касаться каждого человека; теперь каждый — а не только правитель — подпадал под всеобщий закон, обязывающий его действовать нравственно, дабы не утратить согласие с Небесным Велением. Таким образом, предел совершенства для Конфуция связан с культивированием трансцендентной нравственности, берущей свое начало на Небе. Впрочем, Небесному Велению можно сопротивляться или не подчиняться ему.

Тем не менее имеются и такие измерения жизни, которые не подвластны человеческому контролю, области, в которых человеческие усилия вообще не приносят никакого результата. Это не допускающее определения измерение человеческой жизни подпадает под рубрику Судьбы, того аспекта Небесного плана, который находится за пределами человеческого постижения. Место человека в жизни, его общественное продвижение, богатство и отпущенное ему время — все это обязано Судьбе. Никакие усилия здесь ни к чему не приведут: эти вещи определяются только роком. В то время как Веление Неба может быть понято, хотя и с большим трудом, Судьба выходит за рамки постижимого. Различие между Небесным Велением (которому люди могут как соответствовать, так и не

36

соответствовать) и Судьбой (недоступной человеческому влиянию) имеет важнейшее значение для Конфуция, ибо если человек поймет, что материальные блага жизни зависят от Судьбы, то он осознает тщетность погони за ними и направит все свои усилия на достижение Небесной нравственности. И получается, что нравственность (не имеющая отношения к общественному продвижению) — единственная достойная цель жизни. Конфуций доказывал необходимость уразумения сути и Небесного Веления, и Судьбы, но по разным причинам. Веление Неба есть подлинный предмет высшего интереса, тогда как Судьбу надо просто мужественно принять.

Прежде чем перейти к рассмотрению взглядов Конфуция на человеческую природу, стоит проанализировать еще одно его понятие: Путь (*дао*). Хотя термин *Дао* использовался в Китае для обозначения абстрактного метафизического принципа (особенно даосами), для Конфуция он прежде всего означал «Путь святых-совершенномудрых», древних правителей идеального прошлого. Конфуцианское понятие Пути тесно связано с понятием Неба, так как содержит представление о надлежащем поведении. Несмотря на трудности, Путь Неба можно познать из прежних действий святых мудрецов. В одной из записей Конфуций говорит о святом-совершенномудром Яо: «Каким великим государем был Яо! Как он возвышен, величав! Велико только Небо, и только Яо подражал ему. Как он необъятен. Народ не мог найти слова, чтобы его восславить» (VIII, 19). Соответственно древние святые-совершенномудрые — взявшие Небо за образец — сами становились образцом на Пути человеческого совершенствования в настоящем, Пути, по которому должны идти все. В итоге оказывается, что есть три связанные вещи, которые, по Конфуцию, заслуживают почитания. Одна из записей гласит: «Благородный муж испытывает трепет трижды: он трепещет перед Велением Неба, с трепетом относится к великим людям и трепещет перед словом людей высшей мудрости» (XVI, 8).

ТЕОРИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ

Конфуций весьма оптимистичен в вопросе о том, чего может достичь человек. По сути, китайская философия в основном нацелена на то, чтобы помочь людям стать святыми-совершенномудрыми. Замечание Конфуция, «Небо — виновник нашей добродетели» демонстрирует его убеждение, что люди имеют доступ к высшей реальности Небесной нравственности. Каждый человек для Конфуция — потенциально святой-совершенномудрый (VII, 30), то есть человек, действующий с предельной

благожелательностью. Иными словами, все люди могут культивировать добродетель и приводить себя в соответствие с Велением Неба. Конфуций дает понять, что

37

результатом следования по Пути Неба является субъективное переживание радости. Оптимизм по поводу человеческих возможностей, однако, не означает оптимизма относительно *актуального* состояния человеческих дел. Истина же, продолжает Конфуций, состоит в том, что святой мудрец — очень большая редкость. Он заявлял: «Я не надеюсь уж на встречу с человеком совершенной мудрости» (VII. 26). Хотя все люди имеют потенциал святых-совершенномудрых, на деле их очень мало. Большинство людей пребывают в ужасном состоянии.

Что же сбивает с толку потенциальных святых мудрецов? Конфуций очень мало напрямую высказывается о человеческой природе, что вызвало следующее замечание его ученика Цзыгуна: «Можно изведать просвещенность нашего Учителя, но слов о человеческой природе и Пути Небесном от него не услышишь» (V. 13). Скупость его суждений о человеческой природе создала почву для возникновения очень разных теорий в позднем конфуцианстве. Однако, несмотря на малочисленность развернутых утверждений о человеческой природе, из высказываний Конфуция очевидно, что в некоторых сферах жизни люди проявляют свободу воли. Хотя мы не можем управлять нашей Судьбой — не можем, к примеру, определять свое общественное положение или продолжительность собственной жизни, — мы вольны отрицать нравственность или следовать ей и вести себя надлежащим образом. Иными словами, мы вольны противостоять Небесному Велению или сообразовываться с ним, самим источником добродетели. Признавая, что люди не могут оказать существенного влияния на обстоятельства той жизни, которую они ведут, Конфуций в то же время подчеркивал, что у нас, несомненно, есть выбор относительно того, *как* мы будем жить в той или иной ситуации.

Хотя Конфуций и не дал сколь-нибудь детального определения человеческой природы, он настаивал, что люди по своей сути одинаковы. Все различия между нами происходят от разного образа жизни. «Природа каждого с другим сближает, привычка друг от друга отдаляет» (XVII. 2). Помимо прочего, это означает, что люди исключительно податливы. Мы можем стать почти всем. Мы незаконченны и восприимчивы и нуждаемся в постоянном формирующем воздействии для достижения нашей конечной цели — нравственного совершенства. Подобно современным социологам и психологам, Конфуций дает понять, что среда и образ жизни в значительной степени определяют наш характер. Отсюда его большой интерес к образцовым личностям — святым-совершенномудрым, а также к той роли, которую они играют в организации идеального человеческого существования. Без тщательно сформированной культуры человеческая жизнь приносит катастрофические результаты. Об этих негативных социальных последствиях пойдет речь в следующем разделе.

В связи с представлениями Конфуция о человеческой природе следует затронуть еще две темы. Во-первых, идеальной нравственной личностью

38

для Конфуция является «благородный муж» (*цзюнь цзы*). Это явно «мужской» термин. И хотя его можно применить так, что он будет охватывать оба пола, Конфуций использовал его в узком смысле. Он мало говорил о женщинах, а когда все же высказывался о них, то нередко делал это в пренебрежительном тоне. В одном месте, к примеру, он объединяет их с «малыми людьми» и предупреждает, что «в семье трудно иметь дело с обоими» (XVII. 25).

Во-вторых, хотя Конфуций говорит о том, что человеческая природа в основе своей едина, он не поясняет, является ли эта природа хорошей, так что ее нужно оберегать, или же плохой, требующей серьезных изменений. Неопределенность в этом вопросе породила множество жарких споров в позднем конфуцианстве. Суждения по этому важному поводу двух главных мыслителей конфуцианской традиции будут рассмотрены в последней части главы.

ДИАГНОЗ

Хотя изречения Конфуция по большей части предписательны, они содержат ясное указание на то, что же именно неблагополучно в человеческой жизни. Говоря в общем, состояние людей может быть охарактеризовано как социальный конфликт, вызванный эгоизмом и пренебрежительным отношением к прошлому. Одним словом, люди не сообразуют свои действия с Велением Неба. Поэтому общение между ними омрачено стычками и ссорами, правители думают только о своей личной выгоде, простые люди страдают от несправедливого бремени, а общественное поведение в целом определяется эгоизмом и жадностью. Таково незавидное положение людей.

В чем же причины столь бедственных обстоятельств? В *Суждениях и беседах* указаны, по крайней мере, пять причин: 1) люди думают о выгоде; 2) общество не соблюдает сыновнюю почтительность; 3) нарушена связь между словом и действием; 4) мало кто знает о Пути святых-совершенномудрых; 5) из человеческих дел исчезла благожелательность. Рассмотрим эти причины по порядку.

Конфуций говорил: «Когда исходят лишь из выгоды, то множат злобу» (IV. 12). Один из главных принципов конфуцианской мысли — противопоставление правильности и выгоды. «Благородный муж постигает справедливость. Малый человек постигает выгоду» (IV. 16). Обычно поведение человека

определяется сильной заинтересованностью в том, какие последствия будет иметь тот или иной поступок для него самого. Иными словами, люди обычно спрашивают: что я получу от этого? Таким образом, цель действия, как правило, эгоистична. Действия обычно предпринимаются для увеличения богатства или власти. Именно это

39

имеет в виду Конфуций, говоря о действии, направляемом выгодой. Даже если человек поступает правильно, но мотивирован целью, не имеющей отношения к морали, — скажем, получить пост, — он все равно руководствуется выгодой. В *Суждениях и беседах* Конфуций предупреждает: «Стыдно получать жалование» (XIV. 1). Полагая, что все действия должны направляться исключительно нравственностью, он заявляет, что действие, нацеленное на выгоду, ведет к аморальным последствиям и социальной дисгармонии, когда все люди полны эгоизма и не видят вокруг ничего, кроме самих себя. Материальные выгоды как результат затраченных усилий сами по себе не являются плохими, но для Конфуция очень важно, какими средствами они были добыты. «Богатство, знатность, обретенные нечестно, кажутся мне проплывшим в небе облаком» (VII. 16).

Эгоистичное поведение, мотивированное личной выгодой, подразумевает неуважительное отношение к другим людям, живущим в данном обществе. Конфуций считает, что это неуважение свидетельствует о ненадлежащих отношениях внутри семей, в свою очередь говорящих о недостатке самодисциплины из-за потери моральных устоев, в результате чего и возникают проблемы в семье как основе хорошего общества. В этом смысле конфуцианство в значительной степени оказывается традицией семейных ценностей. Сын, не умеющий вести себя с отцом, будет очень плохим подданным. Испорченные индивиды, не культивировавшие личную добродетель, необходимую для надлежащих отношений в семье, как раз и распространяют злую волю в обществе. С другой стороны, «редко бывает, чтобы человек, полный сыновней почтительности и послушания старшим, любил бы досаждать правителю» (I. 2).

Другая проблема, отмеченная Конфуцием, касается того факта, что слова часто расходятся с делами. Конфуций говорил: «Сначала я общался с людьми так: внимая сказанному, верил, что исполнят; теперь же я веду себя иначе: внимая сказанному, жду, когда исполнят» (V. 10). Конфуций признает, что люди нередко недостойны доверия. При отсутствии прямой связи между словом и делом теряется основа для доверия, ибо доверие базируется на допущении, что сказанное будет сделано. Без этого основополагающего доверия индивиды утрачивают способность искренне вести себя и с уверенностью полагаться на других. И тогда общество лишается опоры.

Еще одной важной причиной неблагополучного состояния людей является незнание прошлого. Конкретно Конфуций имеет в виду неведение Пути святых мудрецов. Ранее отмечалось, что святые-совершенно-мудрые выстраивают свою жизнь по модели Неба, устанавливая тем самым образец для тех, кто идет по пути морального совершенствования. Без знания Пути святых-совершенномудрых люди отсечены от нравственных интуиций прошлого. В таком состоянии они становятся морально неустойчивыми и склонными к ошибочным действиям. Конфуций

40

настолько доверял Пути святых-совершенномудрых, что замечал: «Кто утром слышит о Пути, тот может вечером и умереть спокойно» (IV. 8).

Важнейшей человеческой добродетелью Конфуций считал «благожелательность» (*жэнь*). Воплотить благожелательность — значит достичь морального совершенства. Эта центральная конфуцианская идея выражена иероглифом, состоящим из двух частей, одна из которых означает «человек», другая — «два». Иными словами, этот иероглиф изображает двух людей, гармонично взаимодействующих. Благожелательность сущностно связана с человеческими отношениями. Некоторые ученые полагали, что «*жэнь*» лучше переводить как «человеколюбие» или «человечность»¹. В любом случае «*жэнь*» — широкий моральный термин, представляющий, по Конфуцию, самую вершину человеческого достоинства. И он считает, что люди вполне могут покорить ее. «Учитель сказал: действительно ли человечность так недоступна? Достаточно лишь захотеть ее, и она тут как тут» (VII. 30). Самой сутью совершенного человека является, таким образом, благожелательно настроенное сердце. К сожалению, замечает Конфуций, эта добродетель — огромная редкость в мире: «Я ни разу не встречал человека, который находил бы привлекательной человечность» (IV. 6). Поэтому потенциальная социальная гармония замещается раздорами.

ПРЕДПИСАНИЕ

Конфуцианское предписание от болезней человеческого существования основано на самодисциплине. Когда Конфуция спрашивали о совершенном человеке, он говорил, что тот «воспитывает себя и этим приносит благоденствие людям» (XIV. 42). Идеальный правитель, по Конфуцию, правит личным моральным примером. Но что же означает в данном контексте самодисциплина? Ответ на этот вопрос может быть найден через исследование предлагаемых способов избавления от пяти недугов, указанных в предыдущем разделе.

Для преодоления человеческой склонности действовать ради выгоды Конфуций предлагал совершать «бескорыстные поступки». Это, в частности, означает поступать правильно просто потому, что это

правильно с моральной точки зрения, а не по какой-либо другой причине. Моральное усилие для Конфуция — цель сама по себе, и посредством него человек достигает единства воли с Велением Неба. Правильное, а не нацеленное на выгоду действие может также служить защитой от жизненных неурядиц. Человечность характеризуется внутренней безмятежностью,

¹ В дальнейшем обычно используется именно этот перевод.

41

уравновешенностью и безразличным отношением к удачам и неудачам, не подвластным прямому контролю человека. Правильность является наградой сама по себе, счастливым вознаграждением, не зависящим от конкретной общественной ситуации. Даже если все усилия человека остаются непризнанными, он избежит разочарований, если будет следовать принципу «бескорыстного действия». «Не тот ли благороден муж, кто не досадует, что неизвестен людям?» (I. 1). Более того, этот принцип помогает совершать правильные действия в мире, где они мало ценятся. О самом Конфуции говорится, что он «продолжает делать то, в чем, как он знает, ему не достичь успеха» (XIV. 38). Вера в Путь Неба не зависит от общественных достижений, поста и признания. Вспомним, что самому Конфуцию не удалось добиться социального положения, гарантировавшего ему признание и позволившего воплощать свои идеи на практике. В *Суждениях и беседах* он говорит, что человек должен заниматься политикой просто потому, что он знает, что это правильно, даже если он вполне сознает, что его принципы не могут взять верх (XVIII. 7). Это отсылает к понятию Судьбы, обсуждавшемуся в первой части данной главы. Успех в общественных делах находится во власти Судьбы, и поэтому Конфуций заключает, что тщетно добиваться его. Моральное же достоинство — во власти человека, и по большому счету оно является единственной вещью в жизни, достойной стремления. Можно пытаться понять Пути Неба, но очевидно, что человек должен поступать гуманно независимо от того, что посылает Небо. Другими словами, важно самовоспитание, а не общественное признание. «Благородный муж печалится о своем несовершенстве, он не печалится о том, что неизвестен людям» (XV. 19).

Воспитание самого себя как хорошего семьянина — еще одно предписание Конфуция для гармоничного общества. Он полагал, что хорошие семейные отношения оказывают громадное влияние за пределами той или иной конкретной семьи. «Ты почитаешь родителей, относишься с любовью к братьям и проявляешь все это в делах правления» (II. 21). Общественные изменения начинаются с самовоспитания в семейном кругу; затем они распространяются подобно ряби от брошенного в пруд камня. Семейные правила и отношения должны распространяться на все общество. Благожелательность к людям, не принадлежащим к семье того или иного человека, должна быть продолжением любви, которую этот человек испытывает по отношению к членам своей семьи. Самым важным является для Конфуция отношения между отцом и сыном. Когда Конфуция спросили о сыновней почтительности, он дал совет: «Всегда помни о ней» (II. 5). Хороший сын почитает отца, следуя его образу действий. «Если [после смерти отца] в течение трех лет сын не меняет его путь, то он может называться почитающим родителей» (I. 11). Конечно, это зависит от добродетельности отца. Конфуций абсолютно уверен, что отец семейства или, как его продолжение, правитель государства, должен

42

править нравственным примером. «Кто же посмеет не исправиться, когда исправитесь вы сами?» (XII. 17).

Однажды Конфуция спросили, что он сделал бы в первую очередь в качестве правителя. Он ответил: «Если что-то должно быть сделано в первую очередь, то это, вероятно, выправление имен» (XIII. 3). Выправление имен означает соответствие имени и реальности. Подобное выправление необходимо, так как при отсутствии соответствия между именем и реальностью или между словом и делом многое теряется. Конфуций считает, что имя заключает в себе нечто, определяющее самую сущность именуемого объекта. К примеру, когда один князь спросил Конфуция о хорошем правительстве, Конфуций ответил: «Да будет государем государь, слуга — слугой, отцом — отец и сыном — сын» (XII. 11). Мы только что видели, что понятие «сын» есть не просто биологическое обозначение. Это имя заключает в себе определенные отношения и обязанности, существенные для гармоничного существования. Кроме того, при отсутствии связи между словом и реальностью не может быть подлинного доверия. Это — дефиниция лжи. Услышав замечание Конфуция о хорошем правительстве, тот князь воскликнул: «Отлично! Воистину, если не будет государем государь, слуга — слугой, отец — отцом и сыном — сын, то пусть бы даже у меня был хлеб, смогу ли я его вкушать?» Иными словами, слово «хлеб» и наличие хлеба — две разные вещи. Если между ними нет связи, то человек может остаться голодным из-за закрытого, а возможно, и пустого хранилища. Слова порождают легко; если человек или правительство использует их для сокрытия истины, то наступает общественный хаос. Доверие — важнейший компонент всякого благонадежного общественного взаимодействия. Поэтому занимающийся самовоспитанием благородный муж «правдив в словах» (I. 7) и «следует сказанному» (II. 13).

Противоядием неведения о прошлом, о котором шла речь в предыдущей части, является учеба. Конфуцианство — школьная традиция. В Китае она известна как «школа жу». Термин «жу» означает «школьный». В китайских источниках она характеризуется как школа, занимающаяся исследованием шести канонических книг (*Луй И*). Отсюда очевидно, что Конфуций придавал большое значение учебе. Он советовал: «Будь глубоко правдив, люби учиться, стой насмерть, совершенствуя свой путь» (VIII. 13). Но в

чем же состоит учение, позволяющее человеку оставаться на этом добром пути? Из только что упомянутого представления о конфуцианстве ясно, что содержанием конфуцианского учения являются Каноны, собрания книг, составляющих культурное наследие прошлого. Для Конфуция наиболее важно то, что Каноны говорят о Пути святых-совершенномудрых, давая тем самым представление об образцовом поведении, ведущем к моральному совершенству. В силу этого изучение Канонов понимается как ключевой элемент в достижении совершенства и как сакральное действие, расширяющее природу человека. Это также важный

43

аспект хорошего правления. «Учись в свободное от службы время, служи, когда свободен от учебы» (XIX. 13).

Совершенство в конфуцианской традиции определяется главным образом как воплощение человечности. Способ достижения этой цели составляет последнее из пяти рассматриваемых решений. Реально этот процесс включает три элемента: надо всегда быть человеческим, следовать золотому правилу и соблюдать «ритуалы».

Конфуций говорил: «Благородный муж не расстается с человечностью даже во время трапезы» (IV. 5). Иными словами, в любом деле надо помнить о человечности. Цель конфуцианства в том, чтобы человечность определяла все аспекты жизни, ибо она является совершенной добродетелью, выражающей Веление Неба. Сам Конфуций характеризуется в *Суждениях и беседах* в качестве того, кто всегда сохранял справедливость и человечность (VII. 4). Но как можно узнать, в чем конкретно заключается человечность?

На практике человечность состоит во взвешенности, проявляющейся при рассмотрении самого себя и других. Мерило оценки других людей заключается в том, чтобы человек обращался с другими так, как он хотел бы, чтобы обращались с ним. Конфуций говорит: «Кто человекен, тот дает другим опору, желая сам ее иметь» (VI. 29). Это и есть золотое правило: «Поступай с другими так, как поступил бы сам с собой». Конфуций заявляет это правило и в негативной форме. Когда его спросили, что такое человечность, он ответил: «Не делай другим того, чего не желаешь себе» (XII. 2). В общем, собственное «Я» человека становится мерилom порядочного поведения. Впрочем, Конфуций не ограничивается этим при характеристике мерила достойного поведения. Даже если у человека хорошее сердце, он может нанести ущерб другим при недостатке знания о том, какое поведение приличествует данной ситуации. Знание — ключевой компонент этического действия. Конфуций имеет в виду знание ритуально правильного поведения, или ритуалов (*ли*). Они формируются правилами, регулирующими действие в любой жизненной ситуации, а также церемониальными приличиями, к примеру, при подношениях предкам. Ритуалы задуманы для того, чтобы научить людей правильным действиям, и поэтому являются главной составной частью нравственного воспитания. Знание ритуалов функционирует в качестве руководства к действию, дополняющего общие приличия, известные благодаря использованию собственного «Я» как мерила поведения. Для достижения морального совершенства эгоистический интерес должен быть в конце концов подавлен ритуалами. «Быть человеческим — значит победить самого себя и обратиться к ритуалу» (XII. 1). При соблюдении этих правил человек становится выше личных интересов. Ритуалы — это совокупность правил, отобранных из моральных прозрений прошлого и направляющих действия к нравственному совершенству. Но на чем же основаны

44

ритуалы и как можно получить знание о них? Они основаны на канонических книгах, а узнать о них можно через учение. Таким вот образом и фокусируются взаимосвязанные идеи Конфуция. Нравственное совершенство, или человечность, достигается соблюдением ритуалов, о которых можно узнать, изучая канонические книги, выражающие Путь Неба, воплощенный святыми мудрецами.

Возможно, самая важная из записей, сделанных в *Суждениях и беседах*, — та, где содержится обобщенная характеристика пути совершенствования, как он понимался в раннем конфуцианстве. «В пятнадцать лет я ощутил стремление учиться; в тридцатилетнем возрасте я утвердился; достигнув сорока, освободился от сомнений; в пятьдесят познал Веление Неба; в шестьдесят мой слух обрел проникновенность; с семидесяти я следую желаниям сердца, не нарушая меры» (II. 4). Здесь Конфуций говорит, что в пятнадцать лет он взялся за серьезное изучение канонических книг. Это открыло ему знание Пути святых-совершенномудрых и соответственно понимание ритуалов, институционализированной формы их совершенного выражения. В тридцать лет он был готов упрочиться в ритуалах или претворять на практике надлежащее поведение по ритуалам. Практикуя ритуалы, к сорока годам он перешел от простого соблюдения ритуалов к их подлинному пониманию. Это повлекло за собой понимание Веления Неба к пятидесяти годам. В шестьдесят Конфуций почувствовал единство своих волевых устремлений с Велением Неба, так что в семьдесят лет он уже мог следовать собственным желаниям — теперь в гармонии с Велением Неба, — в результате чего действовал с совершенной и притом естественной благожелательностью.

Таков спасительный путь образцового действия. Как совершенные существа, святые мудрецы естественным образом поступают человечески. Их человечность есть внешнее проявление совершенного внутреннего состояния. Их совершенные поступки как таковые становятся для конфуцианцев, желающих достичь истинной мудрости, примерами и образцами совершенства. Путь совершенномудрых опять-таки представлен в канонических книгах; поэтому в конфуцианской традиции и придается такое большое значение учению. Дела святых мудрецов естественно моделируют осознанную самодисциплину, ведущую к

нравственному совершенству. Надлежащим образом упорядоченное действие представляется в конфуцианской традиции в виде ритуалов (ли). При взгляде со стороны естественное человеческое поведение святого-совершенноумудрого и поведение внутренне дисциплинированного человека, соблюдающего ритуалы, кажутся одинаковыми, но их внутренняя мотивация различна. Поведение совершенноумудрого является естественным выражением внутренне совершенного состояния, тогда как поведение дисциплинированного человека состоит из заученных действий, или ритуалов, моделью для которых оказывается человечность святых-совершенноумудрых. Цель

45

дисциплинированного действия, однако, в том, чтобы достичь состояния, в котором совершенное нравственное поведение станет естественным и спонтанным. Это состояние «благородного мужа», и именно в таком состоянии, как утверждает, пребывал Конфуций в конце жизни. Святые-совершенноумудрые естественно проявляют нравственное совершенство, благородный же муж достигает совершенства, подражая своей жизнью поведению святых-совершенноумудрых. Поступки благородного мужа и прилежного конфуцианского ученика со стороны тоже могут показаться одинаковыми, так же как может показаться, что учительница музыки и ее толковый ученик совершают одинаковые движения. Но их мотивы опять-таки различны. Учительница так усвоила аппликатуру инструмента, на котором она играет, что больше не замечает ее, ученик же еще следит за ней. Так и благородный муж до такой степени степени проникся Путем святых мудрецов, что теперь действует уже спонтанно, тогда как ученик-конфуцианец, «упрочившийся в ритуалах», сознательно следует надлежащему образу действий, представленному в ритуалах. Но в любом случае как благородный муж, так и прилежный ученик воплощают человечность, самую вершину нравственного совершенства.

Как парадигматическая традиция, конфуцианство продуцирует ряд совершенных моральных действий, открывающих человечный Путь святых-совершенноумудрых обычным людям, и создает нравственные образцы для тех, кто не вовлечен в элитную традицию изучения текстов. И теперь должно быть очевидно, что нравственное совершенство представлено в конфуцианской традиции святыми мудрецами и что благородный муж как идеал человеческого совершенства достигает нравственного совершенства посредством изучения канонических книг и усвоения Пути святых мудрецов. Практикующий конфуцианство человек в идеале движется тем же путем. Прямое наблюдение за такого рода людьми заменяет изучение текстов для тех, кто не имеет возможности читать. В той степени, стало быть, в какой человек на практике может воплотить человечность, следуя конфуцианским ритуалам, Путь святых-совершенноумудрых открыт всему обществу для наблюдения и следования. Так линия нравственного совершенствования, идущая от совершенноумудрых, продолжается в настоящем. Конфуций был уверен, что если все люди будут следовать этому Пути, то индивиды достигнут совершенства, общество радикально изменится и наступит царство человечности.

ПОЗДНЕЙШИЕ РАЗРАБОТКИ

Поскольку Конфуций не детализировал свои взгляды на человеческую природу, вскоре после его смерти внутри конфуцианской традиции возник жаркий спор о том, является ли человек изначально добрым или злым

46

по своей природе. Два ведущих конфуцианских философа предложили противоположные ответы на этот вопрос. Представлявший «идеалистическое крыло» Мэн-цзы (371-289 гг. до н. э.) утверждал, что человек по природе изначально добр; представлявший же «реалистическое крыло» Сюнь-цзы (298-238 гг. до н. э.) доказывал, что человек по природе зол. Хотя мы и не можем подробно обсуждать здесь всю конфуцианскую традицию, краткое рассмотрение этого спора даст еще одно подтверждение ее неоднородности и дополнит нашу общую оценку человеческой природы.

По значимости сочинений и идей в конфуцианской традиции Мэн-цзы идет на втором месте после Конфуция, и его имя прежде всего ассоциируется с теорией изначальной доброты человеческой природы. В собрании изречений, записанных в книге, носящей его имя, Мэн-цзы формулирует свою позицию в споре о человеческой природе, которая стала рассматриваться в качестве ортодоксальной в конфуцианской традиции и во многом нормативной для китайской культуры. В *Мэн-цзы* автор опровергает философа по имени Гао-цзы, доказывавшего, что человеческая природа по своей внутренней сути не является ни хорошей, ни плохой и что поэтому моральность есть нечто такое, что должно быть искусственно добавлено извне. «Природные задатки людей, — сказал Гао-цзы, — можно уподобить стремительному потоку. Прорвавшись на востоке, он течет на восток, прорвавшись на западе, течет на запад. Задатки людей не делятся на добрые и недобрые, подобно тому как для воды нет разницы, куда течь — на восток или на запад». Мэн-цзы, однако, настаивает на том, что человеческая природа внутренне добра. В качестве возражения Гао-цзы он предлагает следующее объяснение: «Для воды и в самом деле нет разницы, куда ей течь — на восток или на запад; но разве нет для нее разницы, течь вверх или вниз. Так вот добро, заложенное в задатках людей, можно уподобить стремлению воды стекать вниз. Нет людей, в которых было бы заложено что-то недоброе, нет и воды, в которой не было бы заложено стремление стекать вниз» (11.2).

Ядро теории Мэн-цзы о внутренней природе человека связано с его пониманием человеческого сердца.

Мэн-цзы считает, что разумное, сострадательное сердце является даром Неба (11. 15). Именно оно определяет нашу человеческую суть и отличает нас от животных. В частности, сердце является вместилищем четырех изначальных склонностей, или «семян», как называет их Мэн-цзы. Он утверждает, что «иметь эти четыре начала для людей так же важно, как иметь все четыре конечности тела» (3. 6.). Если эти семена не подавляются и получают надлежащее питание, то из них вырастают четыре добродетели, столь высоко ценимые в конфуцианской традиции, так же как высокие деревья естественным путем вырастают из маленьких семян. Четыре семени — сострадания, стыда, учтивости и чувства подобающего и неподобающего — развиваются

47

соответственно в четыре добродетели — человечность, почтительность, соблюдение ритуалов и мудрость (3. 6). И Мэн-цзы настаивает, что четыре этих семени «не впадают в наше «Я» откуда-то извне», они с самого начала в нем (11.6). Мэн-цзы полагает, что наше сердце исконно определяет нас всех в качестве потенциальных святых мудрецов.

Мэн-цзы, впрочем, согласен со многими философами того времени, что люди — это существа, подвластные желаниям. Наибольшая угроза для четырех семян, определяющих источник нашей высшей нравственной природы, исходит от эгоистических устремлений. Небесный дар разумного сердца тем самым оказывается хрупким, и его можно лишиться, если не использовать и не культивировать его. И это вполне естественно. Мэн-цзы говорит: «Происходит это не потому, что Небо ниспослало им разные задатки. Они становятся такими от всего того, во что погружаются их сердца» (11. 7). Соблазны человеческого сердца, по Мэн-цзы, являются источником всех зол; поэтому громадное значение имеет тщательное вскармливание его внутренних качеств: «Вот почему нет такого существа, которое не росло бы при надлежащем уходе, и нет такого существа, которое не погибло бы, если лишится его» (11. 8).

Все надежды на человечность, согласно Мэн-цзы, исходят от человеческого сердца. Желаниями человек не отличается от животных, но разумное сердце — особый дар Неба — возвышает нас до гуманных и святых мудрецов. Мэн-цзы предлагает доказательство внутренней доброты всех людей. «Потому я и говорю: у всех людей есть чувство, которое делает терзания людей непереносимыми. Вот представим себе [теперь], что люди вдруг заметили маленького ребенка, который готов упасть в колодезь. У всех сразу же замрет сердце от страха и сострадания, но не потому, что они собираются завязать дружбу с родителями маленького ребенка; не потому также, чтобы заслужить похвалу у своих сородичей и друзей, — с ними случится так не от того, что крик ребенка для них противен» (3.6). Мэн-цзы, видимо, хочет сказать, что любой человек в этой ситуации испытает непосредственное, спонтанное и нереплексивное побуждение спасти ребенка. Оно выявляет чистое стремление к должному помимо какой-либо личной выгоды. Мэн-цзы ничего не говорит о последующем действии. Вполне может случиться так, что человек, о котором идет речь, после этой «совершенной неожиданности», поразмыслив, начинает прикидывать собственную выгоду. Но, независимо от результатов, мгновенный импульс, о котором шла речь в приведенной фразе, вполне достаточен для того, чтобы Мэн-цзы смог продемонстрировать свою мысль о семенах сострадания. Он уверен, что это доказывает внутреннюю доброту природы человека.

Главным оппонентом Мэн-цзы был Сюнь-цзы, важный конфуцианский автор, родившийся в последние годы жизни Мэн-цзы. Сюнь-цзы полагал, что наш внутренний мир находится во власти динамических

48

импульсов желания. Главная проблема человека, с точки зрения Сюнь-цзы, состоит в том, что человеческие вожделения не имеют четких границ. Природа дала нам безграничные желания в мире ограниченных ресурсов. Поэтому и возникают социальные распри между людьми, неизбежно конкурирующими друг с другом. В тексте, составленном им самим, Сюнь-цзы пишет: «Человек от рождения обладает желаниями; когда эти желания не удовлетворяются, неизбежно возникает стремление добиться [их удовлетворения]; когда в этом стремлении [человек] не знает границ и пределов, неизбежно возникает соперничество» (гл. 19, с. 174-175). Это воззрение привело его к формулировке, диаметрально противоположной позиции Мэн-цзы относительно человеческой природы: «Человек по своей природе зол; его добродетельность порождается [сознательной] деятельностью» (гл. 23, с. 200). Сюнь-цзы прекрасно знал идеи Мэн-цзы, но убеждал в том, что они ложны. «У Мэн-цзы сказано: "Человек по своей природе добр; то, что в нем есть злого, — это результат потери человеком своих врожденных качеств". Я утверждаю, что это неправильно» (202). Сюнь-цзы заменяет теорию Мэн-цзы о четырех семенах своей собственной теорией о четырех изначальных устремлениях: к выгоде, зависти, ненависти и похоти. Если предоставить их самим себе, они порождают четыре зла: раздор, жестокость, преступление и разврат. Он настаивает, что эти устремления внутренне присущи всем людям, так что путь, которому следует наша собственная природа, ведет только ко злу. «Таким образом, из природы человека и его стремления удовлетворить свои чувства рождается желание оспаривать и грабить, совершать то, что идет вразрез с его долгом, нарушаются все принципы, что ведет к беспорядку» (200).

Далее Сюнь-цзы сравнивает преступного человека с неровной доской. «Кривое дерево непременно должно быть подвергнуто обработке с помощью зажима и тепла, и только после этого оно сможет стать прямым; это происходит потому, что это дерево по своей природе кривое» (206). Как ни странно, Сюнь-цзы довольно оптимистично оценивает податливость человека, так как он тоже верит, что при надлежащем воспитании и тренировке все люди могут стать святыми мудрецами. «Обычный человек с улицы может

стать Юем [святым мудрецом]» (208). Что же, можно спросить, превращает кривые бревна, людей, в ровные доски святых-совершенномудрых или, по крайней мере, хороших граждан? Иными словами, что является выправляющей доской для человеческих существ? После фразы о кривых бревнах Сюнь-цзы пишет: «Поскольку человек по своей природе зол, он непременно нуждается в управлении со стороны совершенномудрых ванов и в воспитании с помощью норм ритуала и чувства долга — только так можно добиться того, что все люди будут соблюдать порядок и отвечать [нормам] добродетельности» (206). Здесь Сюнь-цзы подтверждает абсолютную ценность важнейшей конфуцианской

49

идеи; выправляющая доска — это ритуалы. Ритуалы для него суть порождения чистой интеллектуальной деятельности святых-совершенномудрых, они были придуманы для того, чтобы обуздать и направить в определенное русло безграничные желания людей. Когда Сюнь-цзы говорит, что «добродетельность есть результат сознательной деятельности», он имеет в виду сознательное усилие, нацеленное на то, чтобы изменить себя старательным следованием ритуалам, тем руководящим принципам, которые были созданы и воплощены святыми мудрецами прошлых времен. Очевидно, что Сюнь-цзы защищает тезис о превосходстве культуры над природой, так как ритуалы не являются сущностной частью человеческой природы. Все доброе произведено сознательным человеческим усилием. Тот факт, что у нас две руки, естествен, добродетель же возникает лишь в результате прилежных человеческих стараний. Он считает, что тщательное соблюдение искусственных ритуалов — ключ к достижению человеческого совершенства. «Совершенномудрые не отличаются от других людей по своей природе, но отличаются от них своими [сознательными] действиями» (203). Таким образом, для Сюнь-цзы святой-совершенномудрый—это человек, природа которого подверглась радикальной трансформации конфуцианскими ритуалами.

Различие между Мэн-цзы и Сюнь-цзы очень велико. Мэн-цзы считал, что нравственность естественным образом укоренена в наших сердцах, тогда как Сюнь-цзы полагал, что она искусственно внедряется извне. Тем не менее между идеями Сюнь-цзы и Мэн-цзы имеется и некоторое сходство, позволяющее идентифицировать обоих как конфуцианцев. Оба согласны, что путь к святости включает в себя конфуцианские ритуалы, надлежащие способы действия, основанные на образцовом поведении святых мудрецов прошлого. С точки зрения Сюнь-цзы, ритуалы работают как выправляющая доска, превращая испорченных людей в хороших и человеческих граждан, в то время как для Мэн-цзы они функционируют скорее в качестве пресса, предназначенного для того, чтобы предотвращать искривление теннисных ракеток во время хранения; хотя сострадательное сердце и изначально, оно может искривиться, не будучи укреплено постоянным соблюдением ритуалов. Хотя оба философа значительно расходятся в теории, у них имеется полное единство в практических вопросах. Человеческое совершенство достигается в процессе следования образцовым действиям и прозрениям святых мудрецов прошлого.

КРИТИЧЕСКОЕ ОБСУЖДЕНИЕ

Можно завершить это введение в конфуцианство несколькими замечаниями, которые помогут лучше сфокусировать возможные критические соображения, уже упоминавшиеся в нашем обсуждении. Помимо того что

50

конфуцианство есть система, укорененная в общей приверженности золотому правилу, оно является традицией, обучающей подчинению вышестоящим. Вышестоящим может быть отец семейства, правитель государства и конфуцианец, открывающий доступ к Пути святых-совершенномудрых. Если глава семейства и государства — справедливые люди, тогда все хорошо. Но если они не таковы, то вся система подрывается. Сам Конфуций осознавал эту проблему и поэтому настаивал, что лидеры должны быть нравственными людьми. Тем не менее его система наделяет громадной властью меньшинство и оставляет большинство в подчинении.

Конфуцианство также совершенно консервативная традиция, обращающаяся за руководством к прошлому. И можно истолковать дело так, что данная установка накладывает ограничения на творчество индивидов в настоящем. Кроме того, эта система находится в зависимости от элиты книжников, ученых-конфуцианцев. Резонен вопрос: обращаются ли ученые с прошлым независимо от их собственных идеологических программ? Конфуцианство, как было показано, основано главным образом на трансцендентном представлении о нравственности. Можно попытаться показать, что подобный взгляд — это лишь способ, при помощи которого одна группа людей получает особую привилегию для своего представления о нравственности. И тогда можно спросить: на представлении каких людей о прошлом и нравственности основано конфуцианство? Большинство современных историков считает, что ни один образ прошлого не является полностью нейтральным или аполитичным. Все представления об истории содержат моменты, имеющие отношение к власти.

Многие люди, как кажется, исключены из сферы конфуцианства. Простолюдины показаны в виде темной и в общем никчемной массы. Женщины не включены в конфуцианскую систему образования. Представления Конфуция о человеческом совершенстве имеют явно «мужской» характер, и в целом он мало говорит о женском потенциале внутренней дисциплины. Когда Конфуций высказывается о женщинах, он делает это в уничижительном тоне, имея в виду, что они обычно проявляют непокорность и сопротивляются

законной власти. Хотя конфуцианский путь к совершенству может быть распространен его защитниками на оба пола, *Суждения и беседы* составляют проблему для читателей, верящих в равенство полов.

Наконец, прагматическая суть конфуцианства была раскритикована другими китайскими философами, к примеру, более метафизически настроенными даосами. Даосский философ Чжуан-цзы осуждал конфуцианцев за их сведение реальности к тому, что имеет отношение к общественной жизни людей. Чжуан-цзы переворачивал оценки Сюнь-цзы, защищая тезис о превосходстве природы над культурой. Мистически постигая необъятность жизни во всех ее формах, Чжуан-цзы полагал, что конфуцианцы жили в трагически суженном мире. Он также говорил, что

51

конфуцианцы слишком поглощены утилитарными вопросами, восхваляя в противовес этому полезность бесполезного. С течением времени, впрочем, оказалось, что для китайских мыслителей конфуцианство — гораздо более привлекательная система в плане ее пригодности для построения добропорядочного человеческого сообщества, нежели несколько абстрактные метафизические спекуляции даосов.

Для дальнейшего чтения

Английские переводы *Суждений и бесед* — D. C. Lau, *Confucius: The Analects* (London: Penguin, 1979). Ценная вводная статья: A. Walley, *The Analects of Confucius* (New York: Macmillan, 1938; New York: Vintage, 1989).

Мэн-цзы — D. C. Lau, *Mencius* (London: Penguin, 1970). С прекрасной вводной статьей.

Сюнь-цзы — Б. Watson, *Hsun Tzu: Basic Writings* (New York: Columbia University Press, 1963).

Для дополнительной информации о конфуцианстве — *Thinking through Confucius* by Roger T. Ames and David L. Hall (Albany: State University of New York Press, 1987).

Для лучшего понимания места конфуцианства в китайской философии — см. *A Short History of Chinese Philosophy* by Fung Yu-lan (New York: Macmillan, 1948; New York: Free Press, 1966); *Disputers of the Tao* by A. C. Graham (Lasalle, 111.: Open Court, 1989) и *The World of Thought in Ancient China* by Benjamin I. Schwartz (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985).

Литература на русском языке

Древнекитайская философия. Т. 1-2. М., 1972-1973 (цитаты из *Сюнь-цзы* по 2-му тому этого издания; здесь и далее в некоторых случаях цитаты незначительно модифицированы для согласования с интерпретациями Л. Стевенсоном и Д. Хаберманом).

Конфуций. *Уроки мудрости*. М., 2002 (цитаты из *Суждений и бесед* по этому изданию).

Мэн-цзы. СПб., 1999. Пер. В. С. Колоколова (цитаты из *Мэн-цзы* по этому изданию).

Го Можо. *Философы древнего Китая*. М., 1961.

История китайской философии. М., 1989.

Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М., 1982.

Попов П. С. *Китайский философ Мэн-цзы*. М., 1998.

ГЛАВА 3. Индуизм Упанишад: в поисках высшего знания

Введение в индуизм может оказаться очень непростой задачей: здесь нет основателя, определенной исторической точки отсчета и главного текста — всего того, что есть в большинстве других религиозных традиций. Индуизм на редкость разнородная традиция, включающая большое количество практик и верований, что делает какие-либо обобщения невозможными. Термин «индуизм», по сути, западное изобретение, он придуман просто для того, чтобы как-то обозначить самую влиятельную религию, приверженцами которой является большинство населения Южной Азии. Поэтому по большому счету абсурдно пытаться представить индуизм посредством одного текста — поскольку нет такого текста, авторитет которого признавался бы всеми людьми, могущими идентифицировать себя в качестве индуистов, почему многие из них и полагают, что их религия основана скорее на определенном образе жизни, нежели на каком-либо письменном источнике. Тем не менее если задаться целью отыскать некий «основной текст» для иллюстрации важнейших целей индуистской философии, то хорошим выбором будет одна из главных Упанишад. Собрание текстов, известных как Упанишады, играло существенную роль во все времена религиозной истории индуизма; они определяли центральные философские темы в Индии в течение столетий и продолжают быть главным источником вдохновения и руководства в мире современного индуизма. Одна из задач настоящей главы — дать представление о широком поле возможных интерпретаций ранних индуистских текстов и, в частности, показать, как столь различные практики, как отречение от мира и разнообразные формы поклонения, предполагающие божественность мира, могут основываться на одних и тех же текстах.

Самые ранние Упанишады были составлены в Северной Индии в VII или VIII веке до н. э. Буквально термин «Упанишады» означает «сидящий рядом», но он приобрел смысл эзотерического учения, поскольку эти тексты содержат тайные доктрины, которые лесные отшельники передавали своим близким ученикам. Упанишады, содержащие высокие спекуляции о подлинной природе реальности, относятся к числу величайших интеллектуальных достижений в истории человечества. Хотя

Упанишады не излагают какую-то одну философскую систему, а скорее выражают интеллектуальные искания, часто противоречащие друг другу, их общей темой является онтологическое единство, вера в то, что всё радикальным образом связано между собой. Древнейшей и самой большой из Упанишад является *Брихадараньяка-упанишада* (Великие тайные лесные учения). Этот текст создан не одним автором, а скомпилирован из множества бесед учителей и учеников. *Брихадараньяка-упанишада* содержит немало мыслей об изначальных основах мироздания и подлинном тождестве человеческих существ и потому может служить хорошей отправной точкой для исследования ключевых проблем индуистской философии.

ТЕОРИЯ УНИВЕРСУМА

В *Брихадараньяка-упанишаде* мы обнаруживаем страстные метафизические поиски абсолютного основания всякого бытия. Одной из центральных философских доктрин Упанишад является тезис о существовании единого объединяющего принципа, лежащего в основе всего универсума. На уровне предельной актуальности мир множественности раскрывается как мир взаимосвязанного единства. В знаменитом диалоге философа Гарги Вагакнави и великого мудреца Яджнявалкьи сделана попытка определить этот объединяющий принцип (3. 6). Гарги хочет выяснить изначальную природу мира, предлагая Яджнявалкье указать предельную основу всего сущего. Она спрашивает мудреца: «Раз весь мир выткан на воде, то на чем же выткана вода?» Вначале Яджнявалкья отвечает: «На ветре, Гарги». Но Гарги не устраивает этот ответ. «На чем же тогда выткан ветер?» Яджнявалкья предлагает новое решение, а затем еще и еще одно, уступая давлению Гарги и указывая все более фундаментальные пласты реальности. В итоге мудрец сообщает ей, что весь мир выткан на том, что он называет *Брахманом*. И здесь он утверждает, что не может идти дальше; искания Гарги, как объявляются, заканчиваются на *Брахмане*. Хотя в качестве возможной основы всего существующего предлагались и другие сущности (к примеру, пространство [4.1.1] и вода [5. 5.1]), они были отвергнуты после того, как *Брахман* был указан в качестве предельной реальности и абсолютного основания всего сущего. *Брахман* был объявлен высшей целью любого метафизического исследования: «Поистине, то, что изучаемо, — все это едино в [слове] *Брахман*» (1. 5. 17).

Термин *Брахман* возник из санскритского корня, означающего «расти», «расширяться» или «возрастать». Поначалу связанный с сакральными формулами, он стал со временем использоваться как обозначение силы, поддерживающей мир. В эпоху Упанишад установилось его главное значение — «высшая реальность», изначальная причина существования

54

или абсолютное основание бытия. Еще один знаменитый фрагмент из *Брихадараньяка-упанишады* хорошо иллюстрирует метафизический поиск единой основы сущего, завершающийся *Брахманом* (3. 9). Поскольку этот текст очень важен для понимания индуистской теологии, я целиком процитирую его.

Фрагмент начинается с того, что философ Видагдха Шакаля спрашивает мудреца Яджнявалкью о числе существующих богов. «Сколько существует богов?» — интересуется он. Вначале Яджнявалкья отвечает: «Три и три сотни, и три и три тысячи». Не удовлетворенный ответом, Видагдха продолжает:

«Так сколько же, — сказал он, — в действительности богов, Яджнявалкья?»

«Тридцать три».

«Так сколько же, — сказал он, — в действительности богов, Яджнявалкья?»

«Шесть».

«Так сколько же, — сказал он, — в действительности богов, Яджнявалкья?»

«Три».

«Так сколько же, — сказал он, — в действительности богов, Яджнявалкья?»

«Два».

«Так сколько же, — сказал он, — в действительности богов, Яджнявалкья?»

«Один с половиной».

«Так сколько же, — сказал он, — в действительности богов, Яджнявалкья?»

«Один».

Когда Видагдха просит Яджнявалкью указать этого «одного Бога», тот заключает: «Он — *Брахман*».

Хотя божественность проявляется во множестве форм, в конечном счете она едина. Здесь мы вновь видим, как философское исследование изначальной природы реальности завершается открытием одного-единственного объединяющего принципа, именуемого *Брахман*. Но если реальность едина, как и почему она умножилась? Истории творения, поддерживаемые той или иной традицией, много говорят о самой этой традиции. В *Брихадараньяка-упанишаде* мы находим рассказ о творении, отвечающий на эти вопросы и служащий моделью для значительных пластов индуистской мысли.

«В начале здесь не было ничего» (1.2.1). Но из ничего может получиться многое: немало индуистов

считает, что весь мир возник из первоначального

55

ничто. Подобно современной теории большого взрыва, этот текст описывает расширение изначально непространственной точки абсолютного единства; однако, в отличие от теории большого взрыва, в этом рассказе о творении сообщается, *почему* произошло такое расширение.

В начале не было ничего, кроме единого объединяющего принципа, *Брахмана*. Но поскольку он был один, ему было одиноко и «боязно» (1.4.2). В этом состоянии одиночества он возжелал кого-то другого и разделил себя на две части, мужскую и женскую. Выйдя из первоначального состояния абстрактной нейтральности, эта пара вступила в сексуальные отношения, результатом которых и стало возникновение мира разнообразных форм. Таким образом, изначальная точка неразличенного единства разделилась и, расширяясь, породила феноменальный мир множества форм. *Брихадараньяка-упанишада* называет это «высшим творением *Брахмана*» (1. 4. 6). Данная история творения сообщает о подлинной природе реальности и конечной цели существ, живущих в ней. У нас еще будет повод обратиться к этой истории, пока же важно понять, что она говорит о множественности мира и одновременно в полном объеме признает его радикальную взаимосвязанность. Изначальное единство никогда не утрачивается, оно просто кажется множеством форм.

Эта теория происхождения мира признает одновременность единства и множества. Единая реальность дифференцируется (посредством) как сказано в тексте, «имени и образа» (1.4. 7). Мир, который мы воспринимаем нашими чувствами, есть, стало быть, единая реальность, хоть она и облачена множеством имен и явлений. Это удачно выражено в следующих стихотворных строках:

*То полное,
Это полное,
Из полного возникает полное.
Когда от полного берется полное,
То все же остается полное. (5. 1. 1)*

Здесь перед нами изображение божественности, одновременно имманентной и трансцендентной. *Брахман* не только находится *в* мире, он *есть* мир; но существует и такое измерение *Брахмана*, которое совершенно выходит за пределы мира множественных форм. В *Брихадараньяка-упанишаде* это обозначено как учение о двух аспектах (*рупа*) *Брахмана* — имеющего форму и бесформенного: «Один имеет постоянную форму (*мурта*), другой лишен ее (*амурта*)» (2. 3.1). *Брахман* как совокупность всех форм — это все вещественное и преходящее, а *Брахман* как бесформенное вечен и неизменен. Пониманию этой философии может способствовать размышление над двойным смыслом фразы «ничто никогда не тождественно». Мир конкретных вещей находится в постоянном движении <

56

и постоянно изменяется; вещи никогда не остаются неизменными. С другой стороны, ничто, из которого все возникает, вечно и неизменно; оно всегда одно и то же. Важно, однако, помнить, что речь не идет о двух отдельных реальностях, но об одной реальности, рассматриваемой с разных точек зрения. Мир форм насыщен единым *Брахманом*, как соль насыщает воду, в которой она растворена: «Подобно тому как брошенный в воду комок соли растворяется в воде и нельзя вытащить его, но какую часть [воды] ни возьмешь — она соленая, поистине, так же, о [Майтрейи], и эта великая, бесконечная, безграничная, состоящая из одного лишь познания сущность» (2. 4. 12).

Прежде чем приступить к изучению того, что говорится в *Брихадараньяка-упанишаде* о человеческой природе, надо упомянуть еще об одном важном моменте. В некоторых фрагментах говорится, что *Брахман* невыразим и поэтому недоступен определению. Мы слышим, к примеру, что он «ни велик, ни мал, ни короток, ни длинен, ни красен, ни текуч, ни окрашен, ни темен, ни ветер, ни пространство, ни с чем не связан; без глаз, без ушей, безо рта, не имеет меры, не имеет ничего ни внутри, ни снаружи. Он никого не поедает, и его никто не поедает» (3. 8. 8). Иными словами, *Брахман* совершенно за пределами мира нашего чувственного опыта. В тексте это часто выражается утверждением, что *Брахман* «не это и не то {*нети нети*})».

С другой стороны, в ряде высказываний *Брахман* отождествляется со всем, что воспринимается в чувственном опыте: «Ясно, что в сущности. *Брахман* состоит из познания, разума, жизни, слуха, земли, воды, ветра, пространства, света и не-света, желания и нежелания, гнева и не-гнева, дхармы и недхармы, из всего» (4. 4. 5). В прямой противоположности воззрению «не это и не то» в этом месте сказано, что «он состоит из этого и того». Два этих различных способа характеристики *Брахмана* ведут к разному пониманию мира и Я, результатом которого оказываются существенные различия в религиозных практиках. Две важнейшие интерпретации Упанишад будут рассмотрены в последней части главы.

ТЕОРИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ

Признание всеобщей жизненной взаимосвязи имеет очевидные следствия для теории человеческой природы. Согласно *Брихадараньяка-упанишаде*, нам родственны не только люди, но и все другие существа. Здесь провозглашается, что глубинная самость человека теснейшим образом связана со всеми существами: «Самость внутри всего есть и твоя самость» (3. 5.1). Эта предельная самость, обозначающаяся в Упанишадах термином *Атман*, является, стало быть, не автономной единицей, действующей независимо от

сети реальности. «Это самое Я [Атман] есть повелитель и царь всех существ. Подобно тому как все спицы заключены между ступицею и ободом колеса, так все боги, все миры, все дыхания и все эти самости заключены в этом Я» (2. 5. 15). Из текста совершенно ясно, что подлинное Я не только оживляет все сущее, но и неотделимо от реальности в целом (2. 5. 1-14). Я есть все, и все есть Я.

Конечно, Упанишады признают существование преходящего «Я», изолированного от других самостей. И это Я как эго (*ахамкара*) отождествляется с телом и его социальным окружением. Это то самое Я, о котором мы непосредственно думаем, когда кто-нибудь спрашивает нас, кто мы такие. И именно это Я мы обычно считаем очень важным и пытаемся сохранить его. Но оно не есть ни высшее Я, ни подлинная сущность человека. Сущностное Я определяется как *Атман*. Наше обыденное Я есть просто конечное, обусловленное тем-то или тем-то прикрытием нашей подлинной и бесконечной природы.

Некоторые высказывания в *Брихадараньяка-упанишаде* наводят на мысль, что *Атман* не поддается определению: «Об *Атмане* можно сказать лишь "не это, не то". Он непостижим, ибо не постигается. Он неразрушим, ибо не разрушается. Он не прикрепляем, ибо не прикрепляется, не связан, не колеблется, не терпит зла» (3.9.26). В других местах, однако, *Атман* отождествляется с совокупностью сущего: «Он творец вселенной — творец всего! Мир принадлежит ему — ведь он и есть мир!» (4. 4. 13). В любом случае Атман определяется как бессмертная, неизменная самость; он «не подвержен голоду и жажде, печали и заблуждению, старости и смерти» (3. 5. 1).

Центральным учением Упанишад является тезис о том, что подлинное Я есть то вечное измерение реальности, которое каким-то образом тождественно высшей реальности *Брахмана*: «И этот великий нерожденный Атман, не старящийся, не умирающий, бессмертный и бесстрашный — *Брахман*» (4. 4. 24). Отождествляясь с *Брахманом*, *Атман* тоже определяется как самый источник жизни, корень всего сущего: «Как паук выползает с помощью нити, как выходят из огня маленькие искры, так выходят из этого *Атмана* все жизненные силы, все миры, все боги, все существа. Его тайное значение — действительное действительного. Поистине, жизненные силы — действительное, и этот *Атман* — их действительное» (2. 1. 20). В общем, *Брихадараньяка-упанишада* учит, что сущностное Я человека трансцендентно индивидуальности, ограниченности, страданию и смерти.

Другим типичным обозначением *Атмана* является именование его «внутренним правителем» всей жизни (3. 7. 2, 23). Оно связано, пожалуй, с самой интересной характеристикой *Атмана* в *Брихадараньяка-упанишаде*. *Атман* не является обычным объектом сознания, скорее он субъект сознания или его безмолвный свидетель. *Атман* есть тот, кто знает все

знаемое или «познает познание». «Но когда для него все стало *Атманом*, то как и кого сможет он обонять, как и кого сможет он видеть, как и кого сможет он слышать, как и кому сможет говорить, как и о ком сможет мыслить, как и кого сможет познать? Как сможет он познать того, благодаря которому он познает все это? Как сможет он, о [Майтрейи], познать познающего?» (2. 4. 14). Будучи тем, кто познает познание, *Атман* не является объектом сознания и поэтому не может быть познан обычными способами — ведь он объявляется самим сознанием. Главной целью Упанишад является соединение преходящего Я, связанного с телом, с вечным и бесконечным Я, тождественным всей совокупности сущего. Иными словами, эта цель состоит в осознании того, что *Атман* есть *Брахман*, хотя детали этого отождествления предстояло уточнить позднейшим авторам.

Согласно Упанишадам, наша нынешняя жизнь есть лишь один эпизод в длинном, длинном ряду смерти и возрождения. Когда он заканчивается, мы возрождаемся в новом теле. «Подобно тому как гусеница, достигнув конца былинки и приблизившись к другой [былинке], подтягивается [к ней], так и этот *Атман*, отбросив это тело, рассеяв познание и приблизившись к другому [телу], подтягивается [к нему]» (4. 4. 3). Иными словами, как гусеница переползает с одной травинки на другую, так и мы движемся от тела к телу. Хотя некоторые позднейшие философы настаивали, что индивидуальное Я — это не то Я, которое возрождается, реинкарнация все же, по-видимому, предполагается в текстах Упанишад.

В связи с этим предположением в *Брихадараньяка-упанишаде* рассматриваются два варианта возможного посмертного опыта (6.2.15-16). Первая возможность — возвращение к этой жизни. После смерти тела сжигаются на погребальном костре. Те, кто совершал религиозные жертвоприношения для продления жизни в мире, обращаются в дым. Из дыма они переходят в ночь и в итоге оказываются в мире предков. Оттуда они попадают на луну, где превращаются в дождь, который возвращает их на землю. Достигая земли, они становятся пищей, которую съедает мужчина и которая затем возгорается в женщине, вновь рождающей людей. Таков непрерывный цикл смерти и возрождения, являющийся уделом большинства.

Есть, однако, и другой путь, доступный для медитирующих лесных отшельников, достигших высшего знания. После смерти они попадают на погребальный костер и переходят в пламя. Из пламени они переходят в день и в конце концов достигают мира богов. Оттуда они попадают на солнце. Солнце в индуистской мифологии часто символизирует дверь за пределы нашего мира; и в самом деле, мы слышим, что те, кто достиг высшего знания, направляются от солнца к миру *Брахмана*, из которого они никогда не возвращаются в наш мир. Это одна из самых ранних

версий учения о *мокше*, или «освобождении» из непрерывного цикла смерти и возрождения. Хотя в *Брихадараньяка-упанишаде* эти пути представлены просто в качестве двух вариантов посмертного существования, некоторые более поздние Упанишады подчеркивают, что путь невозвращения намного превосходит по своей ценности путь возвращения. Возврат в этот мир свидетельствует о том, что предельное знание о собственном Я не достигнуто. Таким образом, высшим достижением человеческой жизни объявляется особого рода знание.

ДИАГНОЗ

Главная проблема человеческого существования состоит в том, что мы не знаем истинной природы реальности. «Поистине, Гарги, кто, не зная это Непреходящее, уходит из этого мира, тот несчастен» (3. 8.10). Из этого утверждения становится ясно, что наш успех всецело зависит от знания нетленного *Брахмана*, но достичь этого знания очень трудно, ибо он есть то, «что не видно и видит, не слышно, но слышит, не мыслимо, но мыслит, не познается, но познает. Кроме этого нетленного, нет никого, кто видит, слышит, мыслит и познает» (3. 8. 11). Без знания этого единого и бесконечного *Брахмана* человек воспринимает только обыденные объекты сознания, и поэтому его удел состоит в полном отождествлении с преходящим миром фрагментарных и изменчивых форм. «Лишь разумом следует воспринимать, что здесь нет никакого различия. От смерти к смерти идет тот, кто видит что-либо подобное различию» (4. 4. 19).

Незнание истинной природы реальности равносильно незнанию подлинной природы наших собственных Я. Иначе говоря, наша беда состоит в трудностях самоидентификации: мы не знаем, кто мы на самом деле. Мы отождествляем себя с фрагментарным и, как кажется, разрозненным феноменальным миром множественности, вместо того чтобы отождествиться с единым *Брахманом*. Мы бесконечные создания, прилипшие к несамостоятельным и конечным личностям. По сути родственные безграничному универсуму, мы живем, подавленные и ослепленные конечными устремлениями нашего эго. Результатом оказывается отчуждение: от других, от самого источника жизни, от Единого и даже от нашего подлинного Я. Таким образом, человек живет в ситуации постоянной раздробленности, изоляции, одиночества. Поэтому наши сообщества, сформированные убеждением в нашей индивидуальности, разрываются от преступлений и междоусобиц, и мы заражены экзистенциальной тревогой, коренящейся в заботе об изолированном, мимолетном Я.

Согласно Упанишадам, жизнь изолированного индивида не может быть свободной. Жизнь, основанная на вере в обособленное Я, обусловлена и определена со всех сторон. Детерминирующие факторы в

60

Брихадараньяка-упанишаде именуется *кармой*, и это первый текст, где упоминается данное понятие, столь важное для позднейшей индуистской мысли. Вот что говорит о карме мудрец Яджнявалкья: «Как кто действует, как кто ведет себя, таким он и бывает. Делаящий доброе бывает добрым, делаящий дурное бывает дурным. Благодаря чистому деянию он бывает чистым, благодаря дурному — дурным» (4. 4. 5). Обычная человеческая жизнь, формирующаяся верой в автономное Я, оказывается в высшей степени случайной, обусловленной силами, детерминированными предшествующими поступками. Яджнявалкья продолжает: «Каково бывает желание [человека], такова бывает воля, такое деяние он и делает; какое деяние он делает, такого удела он и достигает». Это значит, что мы психологически запрограммированы таким образом, что в нормальной ситуации свободные действия оказываются невозможными. Мы действуем на основании желания, которое, в свою очередь, является результатом некоего прежнего действия, отложившегося в бессознательном. Это желание проявляется в решении действовать. Последующее действие отпечатывается в уме, и этот отпечаток в дальнейшем определяет природу другого желания, в котором коренится будущее действие. Такова картина человеческих бедствий, круга психологического рабства. Одной из главных целей индуистской йоги и медитации является освобождение нас от этого ограниченного и обусловленного состояния.

ПРЕДПИСАНИЕ

Упанишады в целом оптимистичны в вопросе о возможности достижения высшей свободы. Однако в *Брихадараньяка-упанишаде* не содержится однозначных предписаний. Главной задачей более поздних систематиков стала выработка непротиворечивой интерпретации этой и других Упанишад и конкретизация пути, ведущего к высшему состоянию, описываемому в тех текстах. Как мы увидим, различные интерпретации, возникшие с течением времени, серьезно отличались друг от друга в трактовке мира и Я.

В общем, предложенный в Упанишадах путь к свободе включает приобретение особого знания. Обычное знание не в состоянии разорвать цепи нашего рабства. «В слепую тьму вступают те, которые чтут незнание. Словно еще в большую тьму — те, которые наслаждались в знании» (4. 4. 10). Упанишады не дискредитируют всякую ученость, а скорее предупреждают об ограниченности обычного знания. Смысл приведенной фразы, по всей видимости, в том, что опасно излишне уповать на обыденное знание. Обычные познания хороши для действий в обыденном мире множественных форм; но они бесполезны для знания первоприроды реальности и Я.

Брихадараньяка-упанишада недвусмысленно говорит о том, что человек в итоге должен освободиться от любых форм обычного знания. В

тексте говорится, что «[человек], отрекшийся от учености, станет как дитя; затем, отрекшись и от детскости и от учености, станет молчальником» (3. 5.1). Иными словами, проникшись смыслом писаний и став знатоком учености, человек должен отказаться от опоры на знания и попробовать вернуться к детской простоте и непосредственности. Это, впрочем, еще мало что поясняет в вопросе о методах достижения высшего знания и свободы. Лишь в самых общих выражениях *Брихадараньяка-упанишада* рекомендует путь отказа от привычных способов бытия и предписывает размышление над *Атманом*. Подобная нечеткость характерна и для других Упанишад. Детальное прояснение сути конечного состояния и способов его достижения стало делом позднейших комментаторов.

РАЗЛИЧНЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Одно из важнейших разногласий среди индуистов связано с тем, что одни считают высшую реальность безличным Абсолютом, а другие настаивают на личностном отношении к ней. Неудивительно, что эти радикально различные установки привели к совершенно разным интерпретациям *Брихадараньяка-упанишад*. Подробное введение в поздний индуизм должно было бы включать описание большого количества религиозных практик, в частности, домашних ритуалов, храмовых ритуалов, странствий, йоги и т. д., а также верований, формирующих эти разнообразные практики. И хотя в рамках данной главы эта задача нерешаема, рассмотрение идей двух ведущих фигур индуистской традиции — Шанкары и Рамануджи — поможет составить представление о большом разнообразии практик и верований, заключенных под рубрикой индуизма. Оба считаются философами веданты, а «веданта» буквально означает «завершение Вед», то есть кульминацию священных книг мудрости, известных как Веды. Термин «веданта» используется прежде всего для ссылки на учения Упанишад, но также и для обозначения *Бхагавадгиты* и *Брахма-сутр*. Хотя школы индуистской философии не исчерпываются ведантой, Шанкара и Рамануджа представляют две самые влиятельные школы индуистской мысли и практики. Поскольку как Шанкара, так и Рамануджа комментировали *Брахма-сутры*, текст, содержащий детальное исследование понятия *Брахмана*, введенного в Упанишадах, мы можем использовать данные комментарии для изучения этого фундаментального различия в интерпретации.

АДВАЙТА-ВЕДАНТА ШАНКАРЫ

Шанкара (788-820)—один из самых известных индуистских философов в Индии и на Западе. Хотя его философская система *адвайты* (недвойственности)

62

имеет мало сторонников среди индуистов и ее роль в западных трактовках индуизма была явно завышена, она выражает важную философскую позицию в рамках индуизма и является одним из популярнейших обоснований религиозного отречения.

Что значит знать *Брахмана*? Быть может, самый трудный вопрос, оставшийся от размышлений Упанишад, заключался в следующем: в чем состоит отношение между высшей реальностью *Брахмана* и миром множественности, воспринимаемым чувствами? Попутно возникал и вопрос о статусе личного Бога и индивидуальной души. Шанкара был одним из первых индийских философов, предложивших последовательную и единую трактовку, основанную на Упанишадах и призванную решить эти важные проблемы. Он — философ единства, которое в конечном счете обесценивает всякую множественность. Единственной истиной, по мнению Шанкары, является *Брахман*, мир по сути ложен, а различие между Богом и индивидуальной душой есть не более чем иллюзия.

Брахман для Шанкары — единственная реальность. Он есть абсолютно недифференцированная реальность, одно без другого (*адвайта*), то есть реальность, лишённая каких-либо специфических качеств (*ниргуна*). Поскольку, как считает Шанкара, высшим постижением *Брахмана* является состояние, при котором исчезает всякое различие субъекта и объекта, он делает вывод, что мир множественности в итоге должен быть ложен. Шанкара признает, что Упанишады говорят о двух аспектах *Брахмана*, качественном (*сагуна*) и бескачественном [*ниргуна*], но он утверждает, что первый не более чем результат восприятия, обусловленного ограничивающими факторами. «Брахман известен в двух аспектах — один, ограниченный, образован различиями в мире, то есть модификациями имени и формы, другой лишен всех обуславливающих факторов и противоположен первому» (1. 1. 12). По сути, Шанкара утверждает, что все кажущиеся различия внутри *Брахмана* являются результатом наложения систем координат наблюдателя. И это подводит нас к важнейшему понятию его философии: теории иллюзии, или *майи*. *Майя* есть процесс, посредством которого возникает мир множественности; это сила, благодаря которой бесформенное обретает форму. *Майя* одновременно скрывает и искажает подлинную реальность *Брахмана* и эпистемологически проявляется как невежество (*авидья*). Ее действия не могут быть объяснены на словах, так как сам язык является порождением *майи*. Поскольку, с точки зрения Шанкары, всякая множественность в конечном счете ложна, *майя* оказывается главным препятствием на пути высшей реализации предельного знания.

Это значит, что мир, доступный нашим чувствам, не есть *Брахман* и поэтому в конечном счете нереален: «Чувства естественным образом схватывают объекты, а не Брахмана» (1. 1. 2). Этим Шанкара, впрочем, не хочет сказать, что мир есть фикция нашего воображения. Он был

последовательным противником субъективного идеализма. С точки зрения Шанкары, мир имеет феноменальную реальность, то есть он экзистенциально реален. Он пишет: «Нельзя говорить, что внешние вещи не существуют. Почему? Потому что они воспринимаются. Такие вещи, как колонна, стена, кувшин, одежда воспринимаются в каждом познавательном акте. И не может быть так, чтобы воспринимаемая вещь не существовала» (2. 2. 28). Шанкаре известна категория несуществования, типичной иллюстрацией которой является понятие «сын бесплодной женщины». Наш же мир имеет кажущуюся реальность, и в этом смысле он «существует». Однако поскольку опыт мира обесценен высшим опытом *Брахмана*, в котором исчезают все различия, он не может быть абсолютной реальностью. Как сновидения обесцениваются после пробуждения, так после высшего просветляющего пробуждения обесценивается и опыт мира. Типичный пример для объяснения сказанного — змея и веревка. В сумерках человек ошибочно принимает веревку за змею. Однако страх, который он затем чувствует, вполне реален в экзистенциальном смысле. Но когда свет знания озаряет «змею», обнаруживается, что это всего лишь веревка. Змея была просто наложена на веревку, что придало ей кажущуюся реальность. Точно так же — если воспользоваться этой иллюстрацией — обстоит дело с миром и *Брахманом*. Мир множественности обычно накладывается на единого *Брахмана*, в результате чего мы живем в иллюзорном мире. Но ложность опытного знания о мире открывается в высшем знании *Брахмана*. Эта теория позволяет философам отделить недостоверный мир от подлинной реальности, так же как отражения луны в разных кувшинах с водой в конце концов отделяются от луны.

Тот же самый аргумент применяется к двум другим важным дифференцированным сущностям — личному Богу и индивидуальной душе. Шанкара определяет личного Бога как *Брахмана*, наделенного определенными свойствами. Но поскольку все свойства порождены ограничительными факторами невежества, Бог в итоге тоже объявляется иллюзией. Поклонение личному Богу, однако, очень полезно, так как, хотя Бог и не является высшей реальностью, он оказывается высшей реальностью для существ, все еще опутанных космической иллюзией *майи*. Иными словами, личный Бог — необходимый компонент духовного опыта, поскольку он обеспечивает переход от мира к *Брахману* для тех, кто еще прилеплен к миру. В конце концов, однако, человек должен отказаться от этого чувства раздельности и вернуть всех богов в единство собственного Я.

Коррелятивным понятием для Шанкары оказывается понятие индивидуальной души (*джива*). Теперь, должно быть, уже очевидно, что всякая множественность рассматривается Шанкарой как результат иллюзорного восприятия, и поэтому не будет сюрпризом узнать, что душу он тоже в конечном счете отрицает как иллюзию. Хотя *джива*, или индивидуальная

душа, подразумевает более высокий уровень сознания, чем Я, отождествляемое с телом, по большому счету оно тоже нереально. Подлинным Я для Шанкары является *Атман*, определяемый как чистое сознание. Подобно миру и Богу, индивидуальная душа — не более чем мнимая реальность, явленность которой есть результат наблюдения Я посредством ограничивающих факторов невежества. Шанкара пишет, что Я «наделено вечным сознанием... и есть лишь сам Высший Брахман, который, оставаясь неизменным, кажется существующим в виде индивидуальной души, из-за связи с ограничивающими привходящими обстоятельствами» (2. 3. 18). Хотя в повседневной жизни мы чувствуем, что действуем самостоятельно, это тоже иллюзия. Это значит, что подлинное Я никак не связано с обуславливающими влияниями *кармы*; для освобождения надо лишь осознать, что рабство есть умственная фикция. Шанкара также утверждает, что Я трансцендентно любому опыту, так как последний подразумевает различие субъекта и объекта опыта. Поэтому на высшем уровне сознания индивидуальная душа, субъект всякого опыта, исчезает как иллюзия; подлинное Я объявляется тождественным *Брахману*, абсолютной единой основе сущего.

Целью всех духовных усилий, по Шанкаре, является осознание этого предельного факта. Высший уровень знания *Брахмана* подразумевает исключение всех различий между познающим субъектом и всеми познаваемыми объектами в состоянии абсолютного тождества. Излюбленная метафора для такого понимания предельного опыта — возвращение всех капель воды в единый океан, где нет различий. Так Шанкара трактует поиски высшего знания в Упанишадах.

Но в чем существо пути, следуя которому можно совершить этот высший подвиг? В первой части данной главы мы касались мифа о творении из *Брихадараньяка-упанишады*, где подробно рассказывается, как мир множественных форм возник из желания, желания другого. Главным в этой истории для Шанкары является указание на единство, предшествующее множественности, возникающей из желания. Поскольку желание связано с творческой силой, разделяющей изначальное единство, искоренение желания — важный шаг в процессе восстановления единства. Это приводит нас к идее самоотречения. Высший духовный путь, согласно Шанкаре, состоит в медитативной практике, нацеленной на то, чтобы привести человека к проникновенному осознанию того, что «Я есть *Брахман*». Практику медитирования о подлинном Я и осознания последнего Шанкара называет *Самадхи*. Но важным предварительным условием этой практики оказывается уход от повседневных общественных и домашних дел и от привычного доверия чувственным данным. Иными словами, одним из главнейших следствий теории Шанкары является стремление отречься от мира. Шанкара считается основателем влиятельного ордена отрешенных (*саньясинов*), известных как *дашанамы*. Это люди, начинающие

свой путь с собственного погребального ритуала, символизирующего смерть их прежней личности и начало всепоглощающей жизни в целомудренной религиозной общине и в медитации о Брахмане как безличном Абсолюте.

ВИШИШТА-АДВАЙТА-ВЕДАНТА РАМАНУДЖИ

Взглядам Шанкары диаметрально противоположны воззрения тех индуистов, прежде всего вишнуитов (поклоняющихся Богу в воплощении Вишну), которые считают, что личная природа божественного есть фундаментальнейшее свойство, а не иллюзия, которую надо преодолеть. Одним из самых решительных и широко известных противников Шанкары был Рамануджа (1017-1137), крупный теолог и главный толкователь веданты для южноиндийского религиозного движения, известного как шри вишнуизм. Его философскую систему называют *вишишта-адвайта* (недвойственность различенного), так как в ней признается реальность различных вещей, трактуемых в качестве атрибутов недвойственной реальности. Философия Рамануджи придает большое значение как единству, так и множеству — позиция, результатом которой оказывается принципиально иная картина Бога, мира и человеческого Я.

В комментарии к *Брахма-сутрам* Рамануджа критикует Шанкару за его отказ признавать какие-либо качества или различия в недвойственной реальности *Брахмана*. Подобно Шанкаре, Рамануджа согласен с утверждением Упанишад о том, что *Брахман* является единственной реальностью; в то же время он считает *Брахмана* Богом, наделенным бесчисленными превосходными свойствами. «Слово "Брахман" изначально означает высшую Личность, в бесконечной степени обладающую всеми благами качествами и свободную от мирского тления. Эта высшая Личность есть единственное Сущее, знание о реальной природе которого дает освобождение» (1. 1. 1, с. 1). Таким образом, Рамануджа не проводит, как Шанкара, различия между *Брахманом* и Богом. Характеристику *Брахмана* из Упанишад, согласно которой он «лишен качеств», Рамануджа интерпретирует скорее как отсутствие определенного рода качеств: негативных или порабощающих. В итоге он радикально пересматривает позицию Шанкары, отдававшего предпочтение *Брахману* без качеств (*ниргуна*), доказывая, что высшей формой является *Брахман*, наделенный таковыми (*сагуна*). В частности, Рамануджа противится шанкаровской концептуализации *Брахмана* как чистого недифференцированного единства, утверждая, что, если бы она соответствовала действительности, какое-либо знание о *Брахмане* оказалось бы невозможным, поскольку всякое знание основано на дифференцированном «объекте». «*Брахман* не может быть, как говорят сторонники адвайты, недифференцированным чистым

66

Сознанием, ибо нельзя привести доказательство того, что такие объекты существуют» (1. 1. 1, с. 19-20).

Если конкретизировать тот вид опыта, к которому мы должны стремиться, то, согласно Раманудже, речь идет о блаженном знании *Брахмана* как Господа, наделенного бесконечными восхитительными качествами, или, проще говоря, о любви к Богу. Но чтобы это отношение стало возможным, следует провести различие между познающим субъектом или тем, кто любит (индивидуальной душой), и познаваемым объектом, или любимым (Господом). Многие правоверные индуистские теологи замечают, что они не хотят превращаться в сахар (цель Шанкары), а хотят испытывать его приятный вкус (цель Рамануджи). Это значит, что различие, о котором идет речь, должно приниматься всерьез, а это подразумевает совершенно другую картину мира чувственного опыта, нежели та, которую мы встречаем в системе *адвайты* у Шанкары.

Рамануджа считает, что мир реален и что он возник из стремления Бога к тому, чтобы стать многообразным. Иными словами, мир есть результат реальной трансформации *Брахмана*. Типичная иллюстрация этой точки зрения — превращение молока в творог. Творог, производимый из молока, и тождествен, и отличен от него. Это воззрение имеет больше сторонников среди индуистов, чем точка зрения Шанкары, согласно которой мир в конечном счете — иллюзия. Оно предполагает, что творческий процесс, результатом которого оказывается множественность, должен быть в итоге не преодолен, а скорее признан тем, чем он на самом деле является, — продуктом творческой деятельности Бога. Подобно Шанкаре, Рамануджа связывает желание единого стать многим с понятием *майи*, но, вместо того чтобы осмыслять *майю* в качестве «иллюзии», как это делает Шанкара, Рамануджа признает ее «творческой энергией» Бога. «Слово *майя* не означает "нереальное" или "ложное", а обозначает силу, способную породить удивительные действия» (1.1.1, с. 73). Мир, таким образом, рассматривается в гораздо более позитивном свете, и Рамануджа даже говорит о нем как о «теле Бога». Он утверждает, что *Брахман* есть «творец, хранитель и разрушитель мира, пронизывающий его, его внутренний Правитель. Весь мир, чувствующий и бесчувственный, составляет его тело» (1.1.1, с. 55). Иными словами, обусловленный и преходящий мир является атрибутом безусловного и вечного Бога, подобно тому как преходящее тело является атрибутом вечной души. Мир поэтому отличен от Бога, но неразрывно связан с ним, так же как атрибут связан со своей субстанцией.

Так же обстоит дело и с индивидуальной душой (*джива*). Она тоже рассматривается как часть божественного тела, и именно в таком ключе Рамануджа трактует тождество *Брахмана* и подлинного Я, о котором идет речь в Упанишадах. В то время как Шанкара в конечном счете объявляет индивидуальную душу иллюзией (поскольку в предельном опыте *Брахмана*,

67

как он считает, исчезают все различия), Рамануджа утверждает, что она реальна и вечна. Как часть *Брахмана*, душа и отлична, и тождественна целому (2. 3. 42, с. 98). Мир материи и индивидуальных душ проникает в Бога во времена растворения и отделяется от Бога во времена творения. Отрицая тезис Шанкары о том, что подлинное Я есть чистое сознание, за пределами опыта, Рамануджа утверждает, что оно есть особый носитель опыта (2. 3. 20, с. 285). В своем высшем состоянии оно являет собой вечный, блаженный субъект, познающий *Брахмана*.

Путь к свободе и блаженному опыту *Брахмана* удачно выражен в следующем фрагменте. «Это рабство может быть разрушено только Знанием, а именно, Знанием того, что *Брахман* есть внутренний правитель, отличный от душ и материи. Это знание достигается посредством Божественной Благодати, получаемой в дар за надлежащее исполнение повседневных обязанностей, предписанных различным кастам и стадиям жизни, обязанностей, исполняемых не для достижения каких-то результатов, но для умилоствления Бога» (1. 1. 1, с. 80). Здесь не говорится о том, чтобы отречься от мира действия, а, напротив, содержится указание на вполне определенный путь действия, связанный с *карма-йогой Бхагавадгиты*, еще одного важного ведантистского текста. В *Бхагавадгите* (2. 47) утверждается, что человек, стремящийся к полному освобождению, должен действовать таким образом, чтобы избегать как привязанности к результатам действия, так и отказа от действия. Таким образом, в качестве пути действия *карма-йога* занимает срединное положение между двумя типами поведения, характерными для религиозного индуизма. С одной стороны, это путь ведического жертвоприношения — и обыденных действий, коль скоро о них идет речь. Это такой образ действий, при котором действие совершается ради его результата. В самом деле, зачем мы делаем что-то, если не ради результата, которого мы надеемся достичь, выполняя действие? Религиозная деятельность по большей части подчинена той же логике; религиозный акт, например ведическое жертвоприношение, осуществляется для достижения некоего желаемого результата. В соответствии с *Бхагавадгитой*, Рамануджа, однако, полагает, что подобное действие свидетельствует о глубоком непонимании и способствует лишь нашему дальнейшему порабощению. Жизнь, согласно Раманудже, есть космическая игра (*лила*), главным постановщиком которой является Бог (2. 1. 33, с. 237). Обычное человеческое стремление контролировать результат всех наших действий равносильно попытке узурпировать роль постановщика. Более того, нацеленность на конкретный исход действия подобна походу в необычную лавку, где множество сладостей, с твердым намерением купить какой-то определенный леденец, именно тот, которого, как выясняется, нет в наличии. Результатом оказывается страдание и угнетенность в потенциально превосходной ситуации. Так что же делать? Ответ, разумеется, состоит не в том, чтобы

68

отказаться от всякого действия, ибо это как раз и есть второй тип поведения, которого надо избегать. Следуя *Бхагавадгите*, Рамануджа настаивает, что человек должен действовать в соответствии с жизненной ситуацией. Отречение от мира — это тоже попытка контролировать ход событий, и она не может привести нас к блаженству. Взамен Рамануджа советует полностью подчиниться Богу — лишь в этом случае мы сможем насладиться восхитительным мировым шоу. Шанкара отрицает мир, Рамануджа же показывает, как обрести в нем свободу.

Хотя Рамануджа мало говорит о поклонении конкретным божественным формам в комментарии к *Брахма-сутрам*, он принадлежит религиозному сообществу, в котором этот тип медитации является основной религиозной практикой. Действия, направленные на то, чтобы умилоствить Господа, а не собственное эгоистичное Я, нередко осуществляются в контексте поклонения конкретным формам или телам Бога, в храме или домашнем святилище. Учитывая такие тексты, как диалог Видагдхи и Яджнявалкьи в *Брихадараньяка-упанишаде*, где первый спрашивал о количестве богов, эти конкретные формы признаются множественными формами единой, недвойственной божественности. *Брахман* понимается так, будто он полностью присутствует в этих особых телах, являющихся ограниченными формами бесконечного, которые Бог милостиво принимает, чтобы оказаться доступным для телесных существ, наделенных обычными чувствами. Эти ограниченные формы подобны ограничительной рамке, иногда накладываемой на произведения искусства, чтобы сфокусировать восприятие на чем-то, что в ином случае могло бы остаться незамеченным. Значительная часть индуистской практики включает преданное служение таким конкретным формам Бога. Шанкара считал эти действия подготовкой к высшей *Самадхи* медитации, с точки зрения Рамануджи, высшими являются именно эти акты поклонения Богу. Ревностное служение подразумевает совершенно другое отношение к человеческим эмоциям, чем мы встречаем у Шанкары. Поскольку мир, по Раманудже, реален, все в нем, включая человеческие эмоции, может использоваться как горючее для духовной жизни.

Целью подобного служения является некое единение с Богом, в состоянии которого освобожденная душа живет в желанном присутствии Господа, но не растворяется в нем без остатка. В вишнуизме это нередко трактуется как вечное и блаженное существование в небесном божественном обиталище *Ваикунтха*. «Освобожденное Я пребывает здесь как зритель высшего Брахмана» (4. 4. 20, с. 493).

Итак, мы видим, что одни и те же тексты Упанишад служат основой для двух совершенно разных религиозных воззрений.

С точки зрения Шанкары, недальность *Брихадараньяка-упанишад* означает, что мир множественности и всего, что связано с ней, в конечном счете есть иллюзия. С пробуждением подлинного сознания оказывается,

что мир, индивидуальное «Я» и даже Бог нереальны. Привязанность к обыденному миру рассматривается в таком случае как препятствие высшей духовной жизни. Следствием такого воззрения является религиозная жизнь, ценящая самоотречение от мира и питающая недоверие ко всему, что основано на обычных человеческих чувствах. Рамануджа, однако, истолковал недUALность *Брихадараньяка-упанишад* в том смысле, что есть лишь одна причина всего сущего, хотя множество ее действий реально. Высшая реальность понимается как Бог, Глубинный Правитель многообразного мира и индивидуальной души. Следствием этой позиции оказывается религиозная жизнь преданного служения, позитивно трактующая мир и исполняющая обычные чувства для получения блаженного опыта многообразного *Брахмана*. Хотя почти во всех религиозных центрах Индии по сей день можно встретить людей, отрекшихся от мира, в индуистской традиции преобладают практики служения в храмах и домашних святилищах.

КРИТИЧЕСКОЕ ОБСУЖДЕНИЕ

Философия веданты, представителями которой являются Шанкара и Рамануджа, — традиция, основанная на текстах. В частности, это означает, что ведантистские философы — при том, что они видят опыт решающим доказательством чего бы то ни было, — находятся в сильной зависимости от писаний, таких как *Брихадараньяка-упанишад*, считающихся авторитетными. Многие философы наших дней не согласились бы, что писание может быть надежным источником истины. Кроме того, философия веданты основывается на трансцендентальных утверждениях Упанишад, связанных с понятием *Брахмана*. Очевидно, что это тоже вызывает подозрение у светских философов, считающих идею трансценденции очень проблематичной. В конце концов, это и делает веданту религиозной философией. Индийские философские традиции отличаются от многих западных традиций именно этим обстоятельством, так как индийская философия во многом нацелена на то, чтобы оказывать практическое содействие духовному опыту.

В отличие от многих других теорий, представленных в этой книге, философия веданты, как кажется, мало говорит об общественных и политических столкновениях и реформах или о практической морали. Хотя ряд современных защитников ведантистской философии отрицали правомерность этого обвинения, оно содержит известную долю истины. Сочинения философов веданты посвящены достижению высшего знания и свободы и исполнены метафизического интереса к природе высшей реальности, мира и Я. Для Шанкары, к примеру, *Брахман* мало связан с обыденным миром и превосходит все нормативные дИСТИНКЦИИ, так же как

подлинное «Я» оказывается за пределами категорий добра и зла. Следует, правда, отметить, что Шанкара признает существование моральных последствий для всех действий людей, живущих в обусловленном мире *майи*. Бескорыстные, сострадательные действия размывают ложные границы и ведут к высшему постижению, тогда как эгоистичные, жестокие поступки укрепляют ложные границы и усугубляют рабство. В то же время, хотя в теории система Рамануджи признает ценность за миром, на практике подчас оказывается, что те или иные вещи в мире ценятся не сами по себе, а лишь в той степени, в какой они ведут к знанию о Боге.

Хотя женщины активно участвуют в метафизических дискуссиях в *Брихадараньяка-упанишад*е и нет текстуальных оснований для предположения, что тем или иным способом они были отстранены от высших задач, нашедших отражение в этом тексте, они все же не принимались в орден отрешенных Шанкары и никогда не допускались в качестве священнослужителей в традиции шри вишнуизма Рамануджи. Рамануджа не возбранял участие в религиозной жизни женщинам и представителям низших классов, но философия веданты в целом и школа Шанкары в частности весьма элитарны. Им нужны люди, имеющие опыт в религиозной практике и прекрасно знающие писание, по крайней мере, если речь идет о высшем постижении. В классическом индийском обществе это отсекает всех, кроме представителей высших классов. Отсутствие этих предварительных условий по рождению нередко лишает и возможности достичь высшего состояния — по крайней мере, в этой жизни.

Для дальнейшего чтения

Основной текст: *Брихадараньяка-упанишад*. Английские переводы — Patrick Olivelle, *Upanisads* (New York: Oxford University Press, 1966). Здесь имеется и ценная вводная статья. Robert E. Hume, *The Thirteen Principal Upanishads* (New York: Oxford University Press, 1971), а также R. C. Zaehner в *Hindu Scriptures* (New York: Knopf, 1966).

Комментарий Шанкары на *Брахма-сутры*. Один из самых доступных английских переводов: Swami Gambhirananda, *Brahma-Sutra-Bhasya of Sri Shankaracarya* (Calcutta: Advaita Ashrama, 1977).

Комментарий Рамануджи на *Брахма-сутры*. Один из самых доступных английских переводов: Swami Vireswarananda and Swami Adidevananda, *Brahma-Sutras, Sri Bhasya* (Calcutta: Advaita Ashrama, 1978).

В качестве общего введения в индийскую философию — см. M. Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy* (Bombay: George Allen & Unwin, 1973).

Дополнительно о философии Упанишад — см. Paul Deussen, *The Philosophy of the Upanishads* (New York: Dover, 1966).

О *Брахма-сутрах* — см. S. Radhakrishnan, *The Brahma Sutra: The Philosophy of Spiritual Life* (London: George Allen & Unwin, 1960).

Об адвайта-веданте Шанкары—см. Eliot Deutsch, *Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction* (Honolulu: University Press of Hawaii, 1969).

О вишишта-адвайта-веданте Рамануджи—см. John Carman, *The Theology of Ramanuja* (New Haven: Yale University Press, 1974).

О различных индуистских культурах— см. Diana Eck, *Darsan: Seeing the Divine Image in India* (New York: Columbia University Press, 1996).

Литература на русском языке

Упанишады. Пер., предисл. и ком. А. Я. Сыркина. М., 1967. Гусева Н. Р. *Индуизм*. М., 1977.

Исаева Н. В. *Шанкара и индийская философия*. М., 1991. Костюченко В. С. *Классическая веданта и неоведантизм*. М., 1983. Радхакришнан С. *Индийская философия*. Т. 1-2. М., 1956-1957. Чаттерджи С, Датта Д. *Введение в индийскую философию*. М., 1955. Шохин В. К. *Первые философы Индии*. М., 1997.

ГЛАВА 4. Библия: теологический гуманизм

В вводной главе мы видели, что христианство вбирает в себя теорию универсума, теорию человеческой природы, диагноз и предписание, и мы коснулись некоторых типичных возражений и ответов на них. В этой главе я более детально рассмотрю главные идеи о природе и судьбе человека, представленные в Библии. Принимая во внимание очевидное различие между Ветхим Заветом, имеющим авторитет божественного Слова как для иудеев, так и для христиан, и специфически христианским Новым Заветом, я рассмотрю их отдельно. (Третья великая монотеистическая мировая религия семитского происхождения — ислам, возникший в VII веке и признающий Авраама, иудейских пророков и Иисуса как предшественников, но утверждающий, что единственным подлинным вестником Бога является Мохаммед. Однако для надлежащего рассмотрения ислама потребовались бы отдельная глава и специальное исследование.)

При толковании и оценке идей Библии мы сталкиваемся с очевидными проблемами. С одной стороны, верующие (разных традиций) считают ее священным текстом, и многие люди всерьез рассчитывают найти в ней жизненное руководство. С другой стороны, за последние два столетия было проведено множество исследований в области древних языков — древнееврейского, арамейского и греческого, а также археологии, истории и социологии тех сообществ, в которых на протяжении многих столетий и создавались библейские тексты, так что в настоящее время существует настоящая индустрия академических исследований и интерпретаций. Тексты Библии создавались в самое разное время, использовались в различных целях и были написаны и отредактированы разными людьми. Говорить об иудео-христианской вере X, ветхозаветной концепции Y или новозаветном воззрении Z — значит обобщать, рискуя излишним упрощением, хотя при решении вводных задач едва ли можно этого избежать. Невозможно удовлетворить всех — ученых с их академическими спорами и верующих с их разнообразными убеждениями.

Ясно, что иудаизм и христианство, подобно конфуцианству и индуизму, едва ли можно назвать теориями наряду с теми, которые рассматриваются далее в этой книге. Хорошо известно, насколько многообразны иудейская и христианская традиции. Христианские учения развивались

73

в течение двух тысячелетий: внутри трех главных направлений христианства (римский католицизм, восточное православие и протестантизм) существует множество разных течений. И хотя все признают своим источником Ветхий и Новый Завет, а также догматы, установленные на ранних этапах Церковью, имеются различия в оценке их сравнительной авторитетности. Некоторые протестанты заявляют о непогрешимости библейских текстов в силу их боговдохновенности. (Следует, правда, отметить, что было немало разногласий по поводу того, *какие* тексты следует считать боговдохновенными — до сих пор, к примеру, остается спорным вопрос о статусе апокрифов.) Католицизм и православие делают акцент на освященном традицией авторитете Церкви в толковании Писания и формулировке догматов и практических предписаний (католицизм в XIX веке в конце концов провозгласил непогрешимость папы). Другие верующие говорят, что предельным основанием теологии являются религиозные переживания людей.

В данной главе я вначале кратко рассмотрю фоновую теорию универсума, общую для иудаизма и христианства (а также ислама), а именно, монотеистическое представление о Боге как Творце, Господе и Судье. Невозможно не коснуться здесь этого вечно спорного вопроса, но моя задача состоит лишь в том, чтобы дать краткий очерк этой доктрины и некоторых ее трудностей, ибо главный мой интерес состоит в исследовании иудаистской и христианских концепций *человеческой* природы. Я последовательно излагаю их под рубриками теории, диагноза и предписания. В заключение я говорю о некоторых философских трудностях, с которыми сталкиваются христианские учения в их традиционных метафизических интерпретациях.

МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ОСНОВА: ИУДЕО-ХРИСТИАНСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ БОГА

Итак, рассмотрим вначале базовое монотеистическое утверждение о природе универсума, а именно, тезис о существовании Бога. Существование *какого* Бога утверждается? Ясно, что не Бога, который в буквальном

смысле находится «на небесах», где-то в космосе. Когда первые русские космонавты докладывали, что не видели Бога, это нельзя было рассматривать даже в качестве слабого доказательства его несуществования; здесь вообще отсутствовали признаки подлинного доказательства. Хотя христианский Бог и мыслится в качестве личности, у него вовсе не предполагается наличие тела. Он не является неким объектом в универсуме наряду с другими; он не занимает какого-либо места в пространстве и не существует в какой-то определенный промежуток времени. Нельзя отождествлять его и с универсумом в целом, всей совокупностью сущего — это пантеизм, а

74

не монотеизм. Библейский Бог как трансцендентен, так и имманентен: хотя в определенном смысле можно сказать, что он присутствует везде и повсюду, он также находится за пределами или вне мира пространственно-временных вещей (Пс. 90:2, Рим. 1:20), являясь Творцом всего физического универсума.

Трансцендентное бытие Бога, стало быть, существенно для библейского монотеизма. Но с этим учением связано множество давнишних проблем. Откуда известно, что оно истинно? Предлагались различные варианты обоснования знания об этом. Некоторые утверждают, что имеются весомые аргументы — или, по крайней мере, сильные вероятностные доказательства — в пользу существования Бога. Предполагается, что эти доводы доступны всем и для их оценки достаточно воспользоваться нашим человеческим разумом («естественная теология»). Другие ссылаются на божественный авторитет и утверждают, что Бог явил себя нам в исторических событиях, в Библии или через Церковь, а также, возможно, в чудесах («бог вдохновенная теология»). Третьи говорят о возможности индивидуального осознания Бога, являющегося чем-то вроде непосредственного знания о нем («экспериментальная теология»?). Есть и такие, которые сочетают перечисленные познавательные способы.

Заявления об авторитете Библии или Церкви, а также о разного рода религиозном опыте, очевидно, спорны. Мягко выражаясь, не все считают библейские тексты или претензии церковью совершенно убедительными. Не все переживают религиозный опыт, а те, кто сообщает о нем, расходятся относительно его содержания. Что же касается естественной теологии, то большие сомнения относительно ее жизнеспособности существуют с XVIII века, когда Юм и Кант подвергли строгой критике онтологическое, космологическое и физико-теологическое доказательства существования Бога (аргументы, отталкивающиеся соответственно от самого понятия Бога, от простого существования мира и от кажущегося порядка в нем). Последнее из них было в значительной степени обесценено современной биологической наукой, предложившей — после появления дарвиновской теории эволюции — научные объяснения удивительной приспособленности растений и животных к их среде обитания.

Некоторые теисты пытаются бороться с этой критикой естественной теологии и предлагают модифицировать ряд традиционных аргументов (прежде всего, исходя из миропорядка, открытого современной физикой), хотя ценность этих переформулированных аргументов, разумеется, оспаривается неверующими. Не так давно предпринимались попытки создания некой «науки о творении», якобы базирующейся на Библии и представляющей собой основательную альтернативу геологии и эволюционной биологии, но вопрос о правомерности этого движения является объектом ожесточенных споров. Многие иудеи и христиане в наши дни соглашались, что существование Бога не может быть ни доказано,

75

ни опровергнуто одним лишь разумом и что убежденность в нем является скорее предметом веры.

Но в чем конкретно убеждены люди, говорящие, что верят в Бога? Важнейшей частью иудео-христианского учения о Боге является утверждение, что он — Творец мира (Быт. 1:1, Иов. 38:4). Это не означает, что творение произошло в какой-то момент времени. Теизм вовсе не опровергается положениями той или иной космологической теории о вечном существовании мира в прошлом, точно так же как более современные теории «большого взрыва», из которого возник мир, не должны истолковываться в качестве научных подтверждений религиозной доктрины творения. Но вопрос остается: что же все-таки имеется в виду под тезисом, что Бог есть Творец мира? Из него, как кажется, следует, что если бы Бог не существовал, мир тоже не существовал бы или прекратил бы существовать и функционировать в нынешнем виде. Этот тезис также подразумевает, что мир и все, что существует в нем, в своей основе соответствует целям Бога и не существует и не происходит ничего, что не было бы задумано Богом, или, по крайней мере, без его дозволения.

Если Бог трансцендентен, то он невидим и неосязаем; и, конечно, не подобен ненаблюдаемым сущностям (таким как атомы, электроны и магнитные поля), используемым в научных теориях для объяснения того, что можно наблюдать посредством наших чувств: Бог не является научным допущением. И все же он не просто абстракция вроде чисел и других математических объектов. Предполагается, что он Личность, которая творит, любит, судит и искупляет нас. Согласно библейским представлениям, Бог имеет громадное значение для человека — он не просто создатель, устраивающий вещи и после этого не проявляющий интереса к ходу человеческой истории. Предполагается, что он сохраняет полный контроль за всем происходящим, в высшей степени благ, милосерден и преследует особые цели, наделяя человека бытием. Таким образом, его моральное значение, по меньшей мере, не уступает космологическому, и вера в него отражается как на нашем представлении о самих себе, так и на представлении о том, как нам следует жить.

Остается, однако, вопрос, почему кто-то должен верить в существование такой личности — Творца и Господа. Многие (хотя не все) люди *хотели* бы верить в подобное существо, так как оно придает

абсолютный «смысл» человеческой истории и индивидуальной жизни, но сейчас мы ищем основание считать это истинным, а не мотивы для желания, чтобы это было так. С давних пор утверждается, что очевидность свидетельствует *против* этой концепции, — при этом имеется в виду знаменитая «проблема зла». Страдание (как животных, так и человека) и зло в мире, как кажется, противоречат существованию всезнающего, всемогущего и благого Бога. В гл. 1 мы, однако, видели, что теисты обычно отрицают, что этот тезис опровергает их утверждения, и предлагают различные варианты его

76

нейтрализации. Иногда предполагается, что страдание в конечном счете оборачивается еще большим благом, чем было бы без него, или что возможность зла нужна, чтобы мы сохранили подлинную свободу, необходимую для морального выбора. Но неверующий все равно может удивляться, почему Бог не создал такой мир, где страдание не было бы единственным средством получения блага и где люди свободно делали бы правильный выбор. Думается, что теист не допускает, что его вера в Бога может быть фальсифицирована данными о наличном состоянии мира.

Если эмпирическое наблюдение не может свидетельствовать за или против божественного существования, то что же, собственно, утверждается? Здесь как раз и начинаются философские споры по поводу осмысленности и верифицируемости. Ясно, что любое фактическое утверждение, любое заявление о действительном устройстве вещей в мире должно быть возможно так или иначе проверить наблюдением (см. гл. 1). Если утверждение о существовании Бога таково, что никакие мыслимые данные не могут свидетельствовать за или против него, то трудно понять, как оно может быть фактуальным. Некоторые теисты считают, что в человеческом опыте определенного рода — моральном, религиозном или мистическом — имеется возможность эмпирической верификации Бога. Но описания такого опыта весьма противоречивы, и неверующие истолковали бы их иначе, не в терминах трансцендентного Бога. Допускали также, что в посмертном существовании мы сможем верифицировать существование и природу Бога путем некоего прямого наблюдения. Но это значит решать одну верификационную проблему за счет постановки другой — ведь каким образом *сейчас* мы могли бы отыскать свидетельство, говорящее в пользу реальности жизни после смерти?

Некоторые модернистские «теисты» полагали, что когда люди говорят, что Бог существует, они всего лишь выражают и рекомендуют некий набор жизненных установок, — например, что самая важная вещь в мире — это любовь, что мы должны чувствовать признательность за все доброе в нашей жизни, должны признавать, что мы конечные существа и подвержены ошибкам, в общем, должны вести себя так, *как если бы* мир управлялся милосердным Богом. Дело, однако, в том, что атеист может симпатизировать этим установкам и вместе с тем не выражать согласия по упомянутому метафизическому вопросу. Некоторые теологи объясняли Бога как высшую реальность, «основание всего сущего» или как предел всех наших устремлений: первые два выражения, как кажется, сохраняют некие метафизические притязания, но последнее представляется вполне совместимым с атеизмом. Отношение между жизненными установками и метафизическими убеждениями остается большой загадкой. Если что-либо заслуживает имени теизма, то не должно ли оно заключать нечто *большее*, чем установку?

77

Большинство верующих согласилось бы, что их вера ненаучна, и многим кажется привлекательной идея о том, что наука и религия дают взаимодополнительные объяснения универсума, описывая одну и ту же высшую реальность с двух разных сторон. Но и такой подход не объясняет, как религиозные утверждения могут сообщать знание об особом аспекте реальности, если они не могут быть проверены на опыте. Это остается одной из самых главных философских проблем, связанных с религиозными тезисами, и именно поэтому значительная часть современных дискуссий по философии религии сконцентрирована на вопросах осмысленности и теории познания. В данной книге я не могу углубляться в эти темы, так как должен сосредоточиться на уяснении человеческой природы.

ВЕТХОЗАВЕТНАЯ ТЕОРИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ

Начальные главы Книги Бытия, первой в иудейской Библии, рассказывают историю божественного творения мира и человека. Сразу возникает вопрос, надо ли понимать это место буквально, то есть как рассказ об исторических событиях, или считать это мифами, которые могут выражать важные истины о состоянии, в котором находится человек, но не на историческом или научном уровне. Любая попытка усмотреть здесь буквальную истину сталкивается с двумя серьезными трудностями. Во-первых, сам текст обнаруживает внутренние противоречия, так как в Книге Бытия имеется две различные истории творения: 1:1-31 и 2:5-25, несовместимые по ряду пунктов (прежде всего в вопросе о сотворении женщины, о чем мы еще поговорим ниже). Исследователи Ветхого Завета пришли к выводу, что Книга Бытия была скомпилирована древними редакторами из двух источников (обычно их обозначают Р и J)¹. Текст, который мы имеем, что бы там ни думали о его боговдохновенности, несомненно, есть результат редакторской работы человека. Другая трудность буквального прочтения — это, конечно, противоречие такой интерпретации данным современной космологии, геологии и биологии.

Я полагаю, что всерьез можно принимать лишь символическое прочтение рассказов о творении. Сейчас очень многие, если не все, признают, что они скорее мифы или притчи, выражающие глубокие религиозные

истины о человеке, чем исторические сведения или научные теории, так что здесь может и не быть несовместимости с теорией эволюции. Всякий, кто говорит об историчности Адама и Евы как единственных прародителей человечества, на мой взгляд, настаивает на сверхбуквалистском прочтении Писания. Однако при такой интерпретации толкование этих

¹ Элохист и Яхвист.

78

рассказов в качестве притчей не означает истинности всего, о чем они сообщают. В нашем обсуждении я не исхожу из фидеистических предпосылок, допускающих, что они *должны* преподносить тот или иной важный урок всем нам. Я спрашиваю, что именно они символически говорят о человеческой природе, и надеюсь непредвзято исследовать это. Сам Бог едва ли может рассматриваться в Библии как простой символ (как мы отметили выше). Многие другое может быть поэзией, притчей, символом, аллегорией или мифом — но не Бог, с очевидностью признаваемый высшей реальностью. Согласно древнееврейскому представлению о человеке, мы существуем в основном пред лицом Бога, создавшего нас, чтобы мы заняли особое место в мире. Хорошо это или нет, но мы имеем определенную власть над природой: мы одомашниваем животных и получаем большую часть пищи от земледелия. Как сказано в Книге Бытия (1:26), человек создан по образу Божьему для владычества над другими тварями. Уникальность людей в том, что у них есть что-то от разума и личности Бога. Мы — разумные существа, но мы еще и личности, сознаем себя, наделены свободой выбора и способностью личностных отношений и любви. Бог создал нас как своих спутников, так что мы реализуем цель своей жизни, лишь любя нашего Творца и служа ему.

Но хотя людям, таким образом, отводится особая роль по сравнению с остальными тварями, мы в то же время неразрывно связаны с природой. Мы сделаны из «праха земного» (Быт. 2:7), то есть из той же материи, из которой состоит весь остальной мир. Обычной и повторяющейся ошибкой в истолковании библейского учения о человеческой природе является мысль о том, что оно заключает в себе дуализм материального тела и нематериальной души, или духа. Дуализм такого рода — греческая идея (она встречается у Платона), но ее нельзя обнаружить в Ветхом Завете (и даже, как мы увидим, в Новом). Мы — личности: мы отличны как от неодушевленной материи, так и от животных, но наша личность не состоит в обладании нематериальной сущностью, отделяемой от тела. «Дыхание жизни» (Быт. 2:7), которое, как сказано, Бог «вдунул в лицо его», это не душа, но дарение самой жизни. В Ветхом Завете отсутствует твердая уверенность в существовании жизни после смерти.

Отношение мужчин и женщин в древнееврейской схеме творения с самого начала представлено несколько двусмысленно. Одна история творения сообщает об одновременном создании всего человеческого рода (Быт. 1:27); другая говорит нам, что Ева была создана из ребра Адама (Быт. 2:21-23). Одна подразумевает равенство, другая — зависимость женщины от мужчины. Сам Бог почти всегда описывается в мужских терминах, очень много сказано о важности продолжения рода по мужской линии, и фраза из Книги Бытия (3:16) — не единственное место, где муж назван «хозяином» жены (хотя принижение жен и дочерей, конечно же, не является специфической особенностью древнееврейской культуры).

79

Быть может, важнейшим моментом библейской трактовки человеческой природы является понятие свободы, понимаемой в качестве выбора между повиновением божественной воле, верой в Бога и любовью к нему — и неповиновением, неверием и гордыней. Необходимость выбора между повиновением и неповиновением, добром и злом отмечается уже в Книге Бытия (2:16-17). Греки придавали большое значение разуму, нашей способности рационально познавать теоретическую и моральную истину; с точки зрения Платона и Аристотеля, полностью реализовать в жизни может лишь тот, кто способен достичь подобного знания. Иудео-христианская традиция, напротив, акцентирует внимание на доброте человека, доступной всем и независимой от интеллектуальных способностей. Таким образом, в Библии присутствуют некие демократические мотивы, идеал равенства всех конечных человеческих существ перед Богом — хотя еще вопрос, насколько иудейская и христианская практика дотягивали до него. Интерес к доброте человека касается не только правильных действий, но и основ человеческого характера и личности, которые могут быть источником такой правильной жизни. И, в отличие от утонченных теорий человеческой добродетели у Платона и Аристотеля, библейские авторы без всяких колебаний признают единственным прочным основанием человеческой доброты веру в трансцендентного, но вместе с тем личного Бога.

В Ветхом Завете мы найдем немало драматичных примеров крайних требований беспрекословного повиновения Богу вместо рациональной оценки ситуации и формирования собственных суждений об истине и моральности. Один из них — история Авраама, который по требованию Бога должен был принести в жертву своего единственного сына, Исаака (Быт. 22). Бог награждает Авраама за готовность выполнить это ужасное приказание, обещая, что он станет прародителем бесчисленного потомства. (Другая реакция на эту ситуацию, которая, очевидно, не вызывает одобрения у рассказчика, состояла бы в том, чтобы отказаться от такого убийства невинного ребенка как аморального и бесстыдного и заключить, что подобное «приказание» не могло в действительности исходить от благого, милосердного Бога. И даже если приказ был отдан только для «проверки веры», то что это за «бог», который мог так пошутить?) Другой знаменитый пример, когда вере отдается предпочтение перед разумом — итог мучительного обсуждения Иовом и его друзьями проблемы зла. Никакого рационального решения так и не предлагается; все заканчивается тем, что появляется Бог, заявляет свою силу и власть, и Иов смиренно подчиняется (Иов 38-

42).

ДИАГНОЗ

Исходя из этого учения о сотворенности человечества Богом, диагноз главного недуга человеческого рода оказывается следующим. Мы поражены

80

грехом, мы злоупотребляем свободной волей, данной нам Богом, выбираем скорее зло, чем добро, и поэтому разрываем свои отношения с Богом (Ис. 59:2). Но это учение о «грехопадении» должно быть правильно истолковано. Грехопадение не есть какое-то конкретное историческое событие: рассказ об искушении Адама и Евы запретным плодом с древа познания (Быт. 3:1-24) тоже следует понимать скорее как притчу, чем как реальную историю. Он символизирует тот факт, что, несмотря на свободу, все мы подвержены греху; в нашей природе имеется некое фатальное несовершенство.

Любопытно отметить, что результатами грехопадения, наказаниями, наложенными Богом за непослушание, Книга Бытия (3:14—19) называет ряд обычных черт человеческой жизни: родовые муки, вожделение жен к своим мужьям (и покорность им!), необходимость тяжких трудов для добывания пищи и даже саму смерть. Легко, конечно, захотеть такой жизни, в которой могло бы не быть этих вещей, предаваться мечтам о первозданном Эдеме или небесном рае, где нет противоречия между склонностью и необходимостью или между желанием и долгом. Но совсем другое дело представлять эти черты жизни (за исключением, возможно, отношения между полами) результатами морального падения человека.

Констатация и осуждение греховности человека проходят через весь Ветхий Завет. Братоубийственную историю человечества начинают два сына Адама и Евы, Каин и Авель, когда Каин убивает брата. В Книге Бытия (6:5-7) говорится даже, что Бог горько сожалеет о том, что создал людей, и решает уничтожить все живые существа — и лишь потому, что Ной заслужил его расположение, разрешает ему сохранить по паре от каждого вида тварей. В Книге Бытия (11:1-9) показано, как Господь смешал единый человеческий язык, когда люди возгордились и попытались построить Вавилонскую башню до небес. И в дальнейшей истории сынов Израиля мы слышим немало пророческих осуждений их греховности и неверности Богу. Гордыня, эгоизм и несправедливость пронизывают всю историю.

ПРЕДПИСАНИЕ

Древнееврейское предписание человечеству столь же теоцентрично, как и теория с диагнозом. Если Бог создал нас для союза с ним, а мы уклонились от него и порвали с ним отношения, то Бог должен простить нас и восстановить эти отношения. Отсюда идея спасения, возрождения человечества, возможных благодаря божественному милосердию, прощению и любви. В Ветхом Завете постоянно звучит тема «договора» Бога и избранных им людей, напоминающего правовое соглашение

81

между могущественным завоевателем и покоренным государством. Один из таких заветов был заключен с Ноем (Быт. 9:1-17), другой — с Авраамом (Быт. 17); третий, самый важный, — с «сынами Израиля», ведомыми Моисеем. Этим заветом Бог освободил их от египетского рабства и пообещал свое покровительство, если они будут слушаться его гласа (Исх. 19).

Ни один из этих заветов, однако, не привел к полному осуществлению божественной воли: грех не был стерт с лица земли (и, можно добавить, не исчез и по сей день!). Скорее наоборот, если какая-то группа людей считает себя «избранной Богом» и на этом основании чувствует себя вправе завоевывать и угнетать соседей, то возникает опасность духовной гордыни. Ветхий Завет сообщает о геноциде сынов Израиля, и создается ощущение, что нередко это делается в одобрительном ключе (см., напр., Ос. 8-11). Налицо явная нестыковка между потенциально всеобщими тенденциями (Бог как Отец *всего* человечества) и избирательным отношением к одной из групп людей.

Если люди не подчиняются божественным повелениям и законам, то оказывается, что Бог может использовать исторические события, прежде всего разрушительные набеги соседних народов, для наказания за совершенный грех (тема, постоянно присутствующая в исторических и пророческих частях Ветхого Завета). Но мы слышим и пророческие обещания божественного милосердного прощения, искупления Богом человеческих провинностей и возрождения им человечества вместе со всем творением (Ис. 40-66). Начинает звучать и мотив надежды на новую спасительную инициативу Бога, возникает идея пришествия Мессии, отождествляемого христианами (но, конечно же, не иудеями) с фигурой Иисуса.

ХРИСТИАНСКОЕ УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ

В Новом Завете мы видим противопоставление «плоти» и того, что часто переводится как «дух». Это противопоставление приписывается самому Иисусу (Ин. 3, 5-6). Понятно желание истолковать его в философских терминах дуализма в смысле различия бестелесной души и физического тела. Но надо остерегаться того, чтобы вычитывать греческие (или более современные) идеи в Библии. Различение духа и плоти, которое мы находим у апостола Павла (Рим. 8:1-12), имеет отношение скорее не к сознанию и материи, а к той части человека, которая может быть воскрешена, и той, которая воскрешена быть не может.

Другое искушение касается отождествления «плоти» с нашей биологической природой — нашими телесными желаниями, прежде всего

82

сексуальностью — и усмотрения в противопоставлении плоти и духа другого варианта платонического конфликта вожделия, духа и разума (обратите внимание на другое использование слова «дух»). Однако отождествление различия добра и зла с различием нашей ментальной и физической природы стало бы явной ошибкой в интерпретации христианской концепции человеческой природы. Представление о том, что наши сексуальные желания по своей сути дурны, в наши дни не поддерживается христианской теологией, хотя следует признать, что такой аскетизм оказал сильное влияние на развитие и популяризацию христианства. На него намекает апостол Павел (см. 1 Кор. 7:25-40, где утверждается, что celibat лучше супружества), и еще большее влияние он обрел после Августина.

Что же касается отношений между мужчинами и женщинами, то нередко отмечают, что в Евангелиях Иисус с большим почтением обходится с женщинами. Тем не менее ни одна из них не становится его ученицей; в этом смысле он был, вероятно, типичным представителем своего времени, иудейским раввином. Хотя апостол Павел и говорит, что во Христе нет ни иудея, ни язычника, ни мужчины, ни женщины, он в то же время пишет, что «не муж создан для жены, но жена для мужа» (имея в виду вторую историю творения из Книги Бытия). Он также до странности озабочен проблемой женских волос (некоторые считают, что он говорит о вуали) — культурный контекст этой озабоченности неясен современным читателям (1 Кор. 11:2-16). Следует признать, что с тех пор женщины стали теологической проблемой для христианской мысли, свидетельством чего являются непрекращающиеся споры о посвящении женщин в духовный сан.

А что же бессмертие? Здесь заметна разница между Ветхим и Новым Заветом. В последнем четко сказано: мы можем ожидать того, что избежим смерти. Довольно часто встречается выражение «вечная жизнь», особенно в Евангелии от Иоанна, где сказано, что Иисус дарует «вечную» жизнь всякому, кто поверит в него (Ин. 3:16). Сообщается и о том, что он предвещает наступление «Царства Небесного» или «Царства Божия» (см. Мф. 4:17, 23). Возможно, однако, что из этого нельзя сразу заключать, будто фраза означает продолжение человеческой жизни после смерти. Не может ли здесь иметься в виду скорее новая и лучшая здешняя жизнь — жизнь, находящаяся в подобающем отношении к вечному? Несомненно, что *один из* смыслов «вечной жизни» состоит для христиан именно в этом, хотя невозможно игнорировать то обстоятельство, что христианство всячески подчеркивало надежду на воскрешение всех верующих, трансформацию нашего нынешнего телесного существования в этом мире во что-то принципиально новое (см. Ин. 5:24-29 и, подробнее, рассуждения о воскрешении у апостола Павла в 1 Кор. 15). Позже мы рассмотрим некоторые трудности этого учения.

83

ХРИСТИАНСКОЕ УЧЕНИЕ О ГРЕХЕ

Учение о «первородном грехе» не означает, что мы полностью и безнадежно испорчены. Его суть в том, что никакие наши деяния не могут быть совершенны в божественном смысле: «Потому что все согрешили и лишены славы Божией» (Рим. 3:23). Мы конфликтуем сами с собой. Часто бывает так: мы сознаем, что должны поступить так-то и так-то, но почему-то не делаем этого. Апостол Павел ярко говорит об этом в Послании к Римлянам (7:14 и далее) — с такой силой, что фактически персонифицирует грех, доходя до утверждения, что «уже не я делаю зло, но живущий во мне грех» (Рим. 7:17), создавая тем самым опасность снятия ответственности с грешника, что, разумеется, не входило в намерения апостола Павла!

Грех в своей основе не связан с сексуальностью: последняя занимает законное место в созданной Богом природе в качестве института брака. Истинная природа греха не обязательно сопряжена и с телесностью; грех есть нечто ментальное или духовное и состоит прежде всего в гордыне, противопоставлении нашей воли божественной воле и последующем отчуждении от Бога. Грех можно охарактеризовать как злоупотребление самоутверждением, но это, конечно, не означает, что всякое самоутверждение греховно. Ницше, как известно, говорил, что христианство навязывает «рабскую мораль», поощряя слабость, смирение и даже самоуничтожение и дискредитируя всякое проявление человеком бурной жизненной энергии. При поверхностном восприятии перечня «блаженств», о которых говорит Иисус в Нагорной проповеди (Мф. 5), может показаться, что это мнение не лишено оснований. «Блаженны нищие духом», — говорит он. Но как следует понимать эти слова? Другие рассказы об Иисусе (к примеру, как он изгнал торговцев из храма) и писания апостола Павла не свидетельствуют о запрете на четкие нравственные оценки, праведный гнев и решительные действия.

Грехопадение человека так или иначе навлекает зло на всякую тварь (Рим. 8:22); все в той или иной степени «лишены славы Божией». Но христиане не обязательно должны персонифицировать силу зла в понятии дьявола или демонических сил для выражения этой идеи мирового грехопадения. И еретично верить в симметрию и равенство сил добра и зла; как для иудеев, так и для христиан контроль над всем происходящим в итоге остается за Богом. Убежденность в этом, однако, прямоком ведет к проблеме зла, которой мы уже касались.

ХРИСТИАНСКОЕ СПАСЕНИЕ

Специфически христианская идея спасения представлена жизнью, служением и смертью Иисуса в Новом Завете и в сочинениях его последователей

84

(особенно апостола Павла). Главное состоит в том, что Бог уникальным образом присутствует в одной конкретной человеческой личности, Иисусе, и что он использует жизнь, смерть и воскресение Иисуса для восстановления должного отношения к себе.

В силу громадного исторического влияния христианства в западной цивилизации слова «христианский» и «христианство» часто употребляются в разного рода почтительном смысле. До недавнего времени человек, заявлявший, что он не христианин, мог показаться безрассудно смелым и вполне мог шокировать окружающих — в некоторых кругах положение не изменилось и по сей день. Что же мы *хотим* сказать этим словом? Каким критериям должен соответствовать человек, чтобы считаться христианином? И почему этому вопросу придается такое большое значение? Несомненно, это связано с культурной традицией, до недавних пор широко распространенной на Западе, с предположением, что «мы» так или иначе идентифицируемся с христианством и что поэтому необходимо определить сущностные черты христианства, чтобы отличать «нас» от «других». А нередко христиане разных конфессий требуют и дальнейших дистинкций, желая отмежеваться от конкурирующих направлений.

Какие бы смыслы ни имел термин «христианин», в любом случае он связан с одной конкретной исторической фигурой — Иисусом. Чтобы быть христианином, едва ли достаточно сказать, что Иисус был хорошим человеком или человеком большой религиозной проницательности, так как атеист или представитель другой веры вполне может сказать нечто подобное. Иудеи, считавшие, что Бог оказал воздействие на ход исторических событий, сделал их «избранным народом», и ожидавшие Мессию, никогда не соглашались с признанием христианами уникальной божественности Иисуса. Ислам признает его великим учителем, но все же не более чем предшественником еще более великого пророка, Мохаммеда.

Подлинным ядром христианской доктрины является утверждение об уникальном действии Бога в одной конкретной личности в одном из эпизодов человеческой истории. Обычно оно выражается в учении о воплощении — что Иисус есть Сын Божий, одновременно человеческий и божественный, вечное Слово, ставшее плотью (Ин. 1:1-18). Ранние философские формулировки этого учения — две природы в одной личности и т. п. — возможно, не столь уж существенны. Но главная идея воплощения, а именно, что Бог *уникальным образом* присутствует в Иисусе, безусловно, такова. И столь же важна идея искупления — о том, что конкретные исторические события жизни, смерти и воскресения Иисуса (и их постоянное изображение христианской Церковью) являются средствами, при помощи которых Бог примиряет сотворенное им с самим собой. Недостаточно сказать, что жизнь и смерть Иисуса — пример для нас всех: христиане утверждают, что воскресение Иисуса — реальность (1 Кор. 15:17), несмотря на явное противоречие этого события всем

85

известным законам природы (идея непорочного зачатия почти столь же неправдоподобна, но, возможно, менее существенна).

Христианское предписание, однако, не исчерпывается указанием на спасительную миссию Иисуса Христа. Нужно еще принять это спасение, сделать так, чтобы оно обрело силу для каждой конкретной личности и распространилось по всему миру христианской Церковью. Любовь Бога и жизнь согласно его воле открыты для всех независимо от интеллектуальных способностей (1 Кор. 1:20). «Если я знаю все тайны и имею всякое познание... но не имею любви, — то я ничто» (1 Кор. 13:2). Эту любовь (по-гречески — *agape*, раньше это слово переводилось как «милостыня»¹, что несколько сбивало с толку) нельзя отождествлять с простой человеческой аффектацией. Она божественна в своих основаниях и может быть дарована только Богом.

Все люди должны принять божественное искупление во Христе и стать членами Церкви, общности, проводящей милосердие Божье. Одни христианские конфессии акцентировали индивидуальные действия, другие — участие в церковной жизни, но большинство соглашалось с необходимостью того и другого. Так и происходит возрождение мира и человечества: «кто во Христе, тот новая тварь» (2 Кор. 5:17). Нет необходимости в том, чтобы все индивиды пережили какой-то особый опыт обращения, и это возрождение не одномоментно; оно должно быть делом всей жизни, устремленным к завершению и совершенству в жизни после смерти (Фил. 3:12).

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ О ХРИСТИАНСТВЕ

Учения о воплощении, искуплении и воскресении проблематичны с точки зрения человеческой рациональности, и их формулировка действительно спровоцировала немало споров среди христиан. Каким образом человек, живший и умерший в определенное историческое время, может быть причастен трансцендентной, вечной божественности? Учение о Троице, то есть о трех ипостасях единого Бога (Отце, Сыне и Святом Духе), скорее умножает концептуальные проблемы, чем решает их. Можно, конечно, стандартно заметить, что все это не противоречия, а тайны, что человеческий разум не может надеяться, что окажется в состоянии понять бесконечные божественные тайны, что относительно Бога мы можем

принимать на веру лишь то, что он сам приоткрыл нам. Но утверждения такого рода, сделанные с позиции веры, не решают реальных трудностей, которые могут возникнуть для неверующего или необращенного человека.

¹ Charity.

86

То же самое можно сказать и об искуплении: мало кто из христиан в наши дни понимает его в качестве подлинного жертвоприношения, как если бы Бог жаждал, чтобы пролилась кровь (неважно какая, хотя бы и невинного), прежде чем он сможет простить грехи, но все равно остается великой загадкой, каким образом распятие иудейского религиозного учителя римским прокуратором Понтием Пилатом в Иерусалиме примерно в 30 г. может привести к искуплению всего мира от греха.

В отличие от Ветхого Завета, в котором тема бессмертия практически не затрагивается, христианство ясно указывает на жизнь после смерти. Но она мыслится скорее как «воскрешение тела», чем в виде греческой идеи сохранения бестелесной души. Ранние христианские теологи стали заимствовать идеи греческой философии, и теория нематериальной и бессмертной души проникла в христианские учения и с тех пор не покидала их. Христианский символ веры, однако, недвусмысленно выражает веру в воскрешение *тела*, и главным основанием для этого в Писании является то место в 1-м Послании апостола Павла Коринфянам (15:35 и далее), где он говорит, что мы умираем как плотские тела, встаем же как «духовные тела». Не совсем ясно, каким должно быть духовное тело, но Павел использует греческое слово *сома*, означающее именно тело.

Эта вера в воскрешение тела — еще одно специфически христианское учение. Попытка истолковать его лишь в том смысле, что добро или зло, которое делает человек, остается после него, или трактовать обещание вечной жизни (Ин. 4:14) исключительно как рассуждение о новом образе жизни в этом мире лишает это учение ряда содержательных моментов. Однако эти метафизические моменты порождают философские трудности. Если тела воскрешены, то, судя по всему, являясь *телами* определенного рода, они должны находиться в пространстве и времени. Конечно, это не значит, что они существуют в каком-то месте нашего физического мира — что где-то вдали от Земли существуют воскресшие тела апостола Павла, Наполеона и тетушки Агаты!¹ И выходит, мы должны помыслить пространство, где существуют воскресшие тела, которое, однако, не имеет отношения к пространству, в котором проходит наша жизнь. Но можем ли мы сделать это?

Не менее сложен и вопрос со временем. Нет необходимости подразумевать, что время воскресения грядет в этом мире, хотя когда Павел говорит «все мы изменимся, вдруг, во мгновение ока, при последней трубе» (1 Кор. 15:51-52), это выглядит именно так, если воспринимать сказанное буквально. Имеется ли в виду, что существует некая система событий, не имеющих темпорального отношения к событиям этого мира, или же воскресшие тела находятся вне времени, хотя какой смысл в этом

¹ Агата Кристи.

87

случае может иметь идея воскресшей *жизни* — ведь жизнь, как мы понимаем ее, это временной процесс. Да и привлекательна ли жизнь, в буквальном смысле *вечная*, бесконечная по своей длительности? Ответ не столь очевиден, как кажется, поскольку мы обычно не задумываемся, какой она могла бы быть. Но если эта жизнь — вне времени, как мы можем представить ее? Как личности могут жить своей *личной* жизнью в общении с другими личностями, но в состоянии, когда нет времени?

В позднем Средневековье (XIII веке) Фома Аквинский произвел впечатляющий синтез христианских и аристотелевских идей, ставший с тех пор христианской ортодоксией. В вопросе о бессмертии он сохранил (с сомнительной последовательностью) элемент платонизма, заявляя, что хотя воскрешение подразумевает воссоздание всего человека, сочетания тела и души, тем не менее душа до воскресения существует независимо от тела. Может показаться, что это решает проблему сохранения личного тождества, но лишь ценой новых проблем дуализма, в частности проблемы того, как понимать бестелесное существование личности.

Последняя концептуальная проблема (или тайна) возникает в связи с ролью человека и Бога в драме спасения. Основная христианская доктрина, конечно же, состоит в том, что искупление может идти только от Бога, в его самопожертвовании во Христе. Мы «оправданы» перед лицом Бога не нашими действиями, а исключительно верой (Рим. 3:1-28), простым признанием того, что Бог делает для нас. И если мы спасены, то нас спасает это добровольное милосердие Бога, а не какие-либо наши собственные действия (Еф. 2:8). Но столь же очевидно, что христианство учит о свободе нашей воли; что изначальный грех был результатом нашего собственного выбора и что мы добровольно должны принять божественное спасение и делать так, чтобы оно вошло в нашу жизнь. Новый Завет полон призывов к покаению и обращению (напр., Деян. 3:19), а также к тому, чтобы жить такой жизнью, которая стала возможной благодаря возрождающей божественной энергии Святого Духа (Гал. 5:16).

Таким образом, налицо нестыковка, если не противоречие, между представлением, что спасение и благодать исходят от Бога, и уверенностью в том, что очень многое зависит от наших индивидуальных, свободно избранных действий по отношению к Богу. В знаменитом споре, развернувшемся в IV-V веках между Августином и Пелагием, Августин отстаивал первое, Пелагий

— второе. Хотя идеи Пелагия были объявлены еретическими, учение о свободной человеческой воле, несомненно, является одним из существенных элементов христианской веры, несмотря на все трудности согласования его с теорией совершенной и полной суверенности Бога. Отношение между человеческим действием и божественной благодатью остается главной внутренней проблемой теологии.

Многие думающие христиане могли бы признать наличие этих концептуальных проблем в специфически христианских учениях. Но они

88

подчеркнули бы, что христианство — больше, чем теория; это образ жизни, хотя и не политическая, посюсторонняя идеология вроде марксизма. Они продолжают практиковать христианство и принимают эту основополагающую теорию, несмотря на ее трудности, поскольку чтение Библии, поклонение и церковные таинства и молитвы способствуют возрастанию их внутренней, или «духовной», жизни. Нельзя в полной мере оценить христианство без учета этого обстоятельства. Следует, однако, иметь в виду, что само понятие «духовной» жизни не лишено спорных моментов, и еще более спорным выглядит утверждение, что такой духовный рост возможен лишь в рамках одной религиозной традиции.

Для дальнейшего чтения

Ясно, что основным текстом является Библия. Имеется множество переводов и изданий. Для наших целей лучше всего подходит — *Oxford Study Bible: Revised English Bible with the Apocrypha*, edited by M. J. Suggs et al. (Oxford: Oxford University Press, 1992). Это издание содержит полезные статьи об историческом, социологическом, литературном и религиозном контексте библейских текстов.

В качестве введения в иудаизм — см. N. de Lange. *Judaism* (Oxford: Oxford University Press, 1986). В качестве введения в ислам, третью великую монотеистическую религию, — см. F. Rahman, *Islam*, 2d ed. (Chicago: Chicago University Press, 1979).

Дополнительно о христианском понимании человеческой природы — см. классическую работу Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man* (New York: Scribner's, 1964); E. L. Mascall, *The Importance of Being Human* (New York: Columbia University Press, 1958) — здесь представлена неотомистская точка зрения; *Man: Fallen and Free*, edited by E. W. Kemp (London: Hodder & Stoughton, 1969) — здесь немало разнообразных и интересных статей, включая известную работу Дж. Э. Бейкера, в которой сделана попытка в общем виде изложить ветхозаветное учение о человеке; J. Macquarrie, *In Search of Humanity* (London, SCM Press, 1982; New York: Crossroad, 1983) — здесь представлена более экзистенциалистская позиция.

Феминистская критика христианства, с сохранением теизма, см. Daphne Hampson, *After Christianity* (London: SCM Press, 1996).

Книг о философии религии необозримое множество. Очень содержательная подборка — *Philosophy of Religion: Selected Readings*, edited by M. Peterson et al. (Oxford: Oxford University Press, 1996).

Литература на русском языке

Библия. Синодальный перевод (цитаты по этому изданию). Ветхий Завет: От Бытия до Откровения. Учение. Пятикнижие Моисеево. Пер., введ. и ком. И. Ш. Шифмана. М., 1993.

89

Канонические Евангелия. Пер. В. Н. Кузнецовой. М., 1992.

Письма апостола Павла. Пер. В. Н. Кузнецовой. М., 1998.

Аверинцев С. С. *Премудрость в Ветхом Завете II* Альфа и Омега, 1994, № 1, с. 25-38.

Глубоковский Н. Н. *Лекции по Священному Писанию Нового Завета*. СПб., 1892-1901.

Вейнберг И. П. *Человек в культуре древнего Ближнего Востока*. М., 1986.

Религиоведение. Хрестоматия. Сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. М., 2000. С. 263-335.

Шифман И. III. *Ветхий Завет и его мир*. М., 1987.

Часть III. ПЯТЬ ФИЛОСОФОВ

ГЛАВА 5. Платон: правление разума

Изучение нерелигиозных теорий человеческой природы мы начнем с рассмотрения философии Платона (427-347 гг. до н. э.). Хотя ей уже почти две с половиной тысячи лет и она относится к начальному периоду западной мысли, зародившейся в Древней Греции, новаторские идеи Платона до сих пор весьма актуальны. Одним из первых он доказывал, что непредвзятое, но систематичное применение разума может указать наилучший путь обустройства нашей жизни. Четкая концепция человеческой добродетели и счастья, основанная на подлинном познании человеческой природы, только и может, по Платону, способствовать решению личных и общественных проблем.

Краткая характеристика условий, в которых жил Платон, поможет нам уяснить истоки его идей. Он — выходец из влиятельной семьи в греческом полисе Афины, процветавшем благодаря политическому влиянию и торговле, где одно время утвердилась вполне демократическая система правления. Мы

вспоминаем Афины прежде всего как центр беспрецедентной по тем временам интеллектуальной активности в самых разных областях, включая театр и историю, математику и другие науки, а также как родину великого этического философа Сократа, поучения которого произвели столь большое впечатление на Платона (и многих других). Однако это был политически беспокойный период истории Афин: война со Спартой закончилась страшным поражением, и начался период тирании. Когда демократия (непрочная) была восстановлена, Сократ попал под подозрение по политическим мотивам: он был обвинен в неуважении к официальной религии, растлении молодежи, его судили и приговорили к смерти в 399 г. до н. э.

Сократовский метод доказательств и поучений чем-то напоминал методы, использовавшиеся в те дни софистами. Мнимые знатоки, они предлагали (за плату) обучение разного рода искусствам; прежде всего риторике, то есть искусству убеждения в публичных речах, важному для политической карьеры в Афинах. (Их можно назвать пиаровскими консультантами того времени!) Они, таким образом, не могли не касаться проблемы ценностей, большинство из них считало, что мораль, политика или религия основаны на произвольных соглашениях. Афиняне знали

93

о разнообразных верованиях и практиках других греческих полисов, а также цивилизаций вокруг Средиземноморья и сталкивались с философским вопросом о существовании объективного критерия истины. Так называемый культурный релятивизм был, как видно, большим искушением уже на этой ранней стадии мысли.

В отличие от софистов, Сократ не брал плату за обучение и интересовался более фундаментальными философскими и этическими вопросами. Его вдохновляла великая идея о том, что при надлежащем использовании нашего разума мы можем получить знание о правильном образе жизни. Сократа называли «дедушкой философии» не столько за полученные им конкретные результаты, сколько за новаторское применение *метода* непредвзятого и недогматичного анализа и использование рациональной аргументации. Знаменита мысль Сократа о том, что он превосходит бездумных людей лишь знанием собственного невежества, которое у них отсутствует. Ранние диалоги Платона (особенно *Апология*) показывают, что это было для Сократа не просто интеллектуальным искусством, а образом жизни, призванием, состоящим в том, чтобы заставить своих сограждан афинян задуматься о собственной жизни, убедить их, что «без такого испытания и жизнь не в жизнь для человека». С почти религиозным жаром Сократ ощущал, что призван нарушать умственную самоуспокоенность, невзирая на последствия — и совсем не удивительно, что в обстановке политической нестабильности он вызывал враждебность, что в итоге и привело его к смерти.

Всем этим Сократ оказал глубокое влияние на Платона, испытывавшего настоящий шок после казни своего духовного учителя. Разочарованный в современных ему политических реалиях, он сохранил сократовскую веру в рациональность; Платон был убежден в возможности познания глубоких истин о мире и человеческой природе и применения этого знания на благо человеку. Сократ не оставил после себя никаких сочинений; он оказал влияние исключительно устными выступлениями. Да и сам Платон скептически высказывался о ценности книг, соглашаясь с Сократом, что живой диалог — лучший способ заставить людей думать самостоятельно и тем самым реально изменять их сознание. Вместе с тем Платон очень много писал, нередко с большим литературным мастерством; его работы — первые большие трактаты в истории философии. Они построены в форме диалогов, в которых Сократу обычно отводится ведущая роль. Многие исследователи полагают, что в ранних диалогах, таких как *Апология Сократа*, *Критон*, *Евтифрон* и *Менон*, Платон главным образом разъясняет сократовские идеи, тогда как в поздних диалогах (обычно более объемных и сухих) излагает собственные теории. Платон основал Академию в Афинах, которую можно назвать первым университетом в истории. Традиция систематических философских штудий была продолжена в следующем поколении его великим последователем Аристотелем в Ликее.

94

Одним из самых известных и широко изучаемых диалогов Платона является *Государство*. Это большая, сложная и насыщенная аргументами работа, традиционно разделяемая на десять «книг» (которые, однако, не всегда соответствуют естественному членению аргументации). Как ясно из названия, одна из центральных тем — создание картины идеального человеческого общества, но главная линия аргументации имеет ничуть не меньшее отношение к индивидуальной человеческой природе и добродетели. По ходу дела Платон излагает свои взгляды по самым разным вопросам, в том числе из области метафизики, теории познания, психологии человека, морали, политики, образования и поэзии. О *Государстве* у нас в основном и пойдет речь, хотя иногда я буду ссылаться и на другие работы Платона. В ряде случаев изложение перемежается критическими замечаниями (при ссылках используется традиционная система нумерации: все ссылки даются на *Государство*, за исключением особо оговоренных случаев).

МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ ФОН

Платон иногда говорит о Боге или богах, но не совсем ясно, насколько буквально следует воспринимать эти высказывания (хотя он, конечно, далек от политеизма народной греческой религии). Когда он рассуждает о Боге в единственном числе, он не имеет в виду то представление о Боге, которое можно почерпнуть из Библии, Боге как личном Существо, проявляющем участие к индивидам и вмешивающемся в события человеческой истории. Платон подразумевает скорее более абстрактный идеал: в *Филебе* и *Законах*

Бог или божество отождествляется с мировым разумом. (Первая фраза Евангелия от Иоанна — «В начале было Слово», то есть *λογος* — отражает влияние этой платоновской идеи.) В *Тимее* Платон рассказывает отличную от библейской историю творения, в которой «божественная мудрость» придает форму уже существующей материи.

Наиболее характерным моментом платоновской метафизики является «теория эйдосов»¹. Но прояснить ее смысл — очень непростая и запутанная задача, поскольку Платон никогда не излагает ее в качестве развернутой «теории» или учения и не предлагает систематических аргументов для ее обоснования. Она принимается как нечто уже известное в ключевых местах разных диалогов, хотя надо отдать должное Платону — он пытается разрешить ее трудности, прежде всего в *Пармениде*. И как раз в этой связи нельзя забывать, что Платон был новатором в философии, впервые в

¹ В отечественной историко-философской традиции чаще используется синонимичное название «теория идей».

95

истории человеческой мысли пытавшимся формулировать и прояснять основополагающие, но трудные для понимания идеи.

И здесь сразу же следует отметить: Платон осознает, что человеческое знание не есть просто пассивное наблюдение вещей и событий в окружающем нас мире. Оно включает понимание, в процессе которого мы активно интерпретируем данные, получаемые нами посредством органов чувств. Мы применяем понятия для того, чтобы классифицировать и упорядочить в уме воспринимаемое, используя наши интеллектуальные способности (см. соответствующие замечания о Канте в гл. 6). Исследователи спорят, можно ли отождествлять платоновские эйдосы с понятиями, но это может быть полезным в качестве первого приближения. Здесь я скажу о четырех главных аспектах эйдосов — логическом, или семантическом (связанном со смыслами и понятиями), метафизическом (предельной реальностью), эпистемологическом (познаваемостью нами сущего), а также о моральном или политическом (имеющем отношение к тому, как мы должны жить).

Логический аспект касается эйдосов как принципов классификации, он имеет отношение к осмысленности общих терминов. Чем оправдывается наше применение одного слова или понятия, например «кровать» или «стол», к множеству конкретных кроватей или столов? Это собственные примеры Платона из *Государства* (596), и он хочет сказать, в частности, что ремесленники, создающие кровати и столы, должны иметь понятие о том, что они хотят сделать. Такая проблема «одного над многим» может возникнуть в связи с любым общим понятием, а не только в отношении рукотворных вещей. И Платон отличает множество хороших и красивых вещей от единых эйдосов блага и красоты (507). «Номиналистическая» точка зрения состоит в том, что между всеми примерами употребления понятия в буквальном смысле нет ничего общего — в лучшем случае они могут быть чем-то похожи друг на друга. Воззрение же, традиционно именуемое «платоновским реализмом», сводится к тому, что конкретные вещи могут быть обозначены как F(s) благодаря их подобию или «причастности» к эйдосу или идее F, абстрактной сущности, отличной от всех единичных случаев. Так, по-видимому, Платон и решает вопрос в *Государстве* (596): с помощью принципа, что для каждого общего слова имеется особый эйдос. В других местах он, однако, дает понять, что эйдос в его трактовке выражается лишь некоторыми разновидностями слов или понятий, а именно теми, которые обозначают подлинные единства (или «естественные виды»). Он не готов признать, к примеру, что словам «грязь», «сор» или «варвар» (это слово обозначало всех, кто не был греком, и его смысл был близок нашему «чужестранец») соответствуют эйдосы.

Важный метафизический аспект эйдосов состоит в том, что Платон считает их более реальными, чем материальные вещи, поскольку они не изменяются, не гибнут и не исчезают. Конкретные материальные вещи

96

терпят ущерб и разрушаются, но эйдосы не находятся в пространстве или времени, они могут быть познаны не чувствами, а исключительно человеческим интеллектом или разумом (485, 507, 526-527). Главная метафизическая теория Платона состоит в том, что за миром изменчивых и подверженных разрушению вещей существует другой мир неизменных вечных эйдосов. Воспринимаемые нами вещи находятся лишь в отдаленном родстве с этими подлинными реальностями. Платон дает понять это своим знаменитым и западающим в память образом обычных условий человеческого существования: оно подобно положению узников, прикованных так, что их взору открыта только внутренняя стена их пещеры, на которой они могут видеть лишь тени, отбрасываемые на эту стену, ничего не зная о реальном мире, находящемся снаружи (514-517). (Если бы Платон дождал до наших дней, он, несомненно, заметил бы, насколько удачно этот образ может быть применен к людям, черпающим свое «знание» из телевизора, кино и компьютера!) Платон прорабатывает этот образ пещеры, чтобы он более детально соответствовал структуре его теории: узники видят тени, отбрасываемые огнем от рукотворных предметов, проносимых в пещере, тогда как снаружи есть и другие, более реальные объекты, которые тоже отбрасывают тени — от света солнца.

Невежество может быть обычным человеческим состоянием, но Платон полагал, что в результате обучения люди — по крайней мере, самые способные из них — могут достигать знания высшей реальности, мира эйдосов. Эпистемологический аспект его теории состоит в том, что знанием в подлинном смысле

может быть названо только это интеллектуальное соприкосновение с эйдосами. Платон обсуждает природу знания в ряде диалогов, но в *Государстве* мы находим тезис, что в полной мере и реально познано может быть лишь то, что обладает полнотой и реальностью бытия: восприятие непостоянных вещей и событий в физическом мире есть всего лишь вера или «мнение», но никак не знание (476-480).

Одна из нагляднейших иллюстраций этих аспектов теории эйдосов связана с геометрическими выкладками, которые были известны Платону и которые были позднее систематизированы Евклидом. Подумаем о том, что в геометрии мы мыслим прямые, окружности и квадраты, хотя ни один физический объект или чертеж не является *совершенно* прямым, круглым или равносторонним. То, что в тех или иных практических целях считается нами прямым или равным, в какой-то степени есть приближение и не является таковым при более строгих стандартах; при более внимательном исследовании всегда можно обнаружить отклонения от правил или различия. И тем не менее теоремы, связанные с геометрическими понятиями — прямыми линиями без ширины, совершенными кругами, точными квадратами, — могут быть достоверно доказаны дедуктивными аргументами. Таким образом мы, как кажется, достигаем знания точно определенных, неизменных математических объектов,

97

образцов или эйдосов, имеющих свое несовершенное подобие в материальных вещах. Как и многие другие философы после него, Платон находился под большим впечатлением от достоверности и точности математического знания и считал его идеалом, к которому должно стремиться любое человеческое познание. Поэтому он рекомендовал занятия математикой в качестве важного воспитательного средства для абстрагирования наших умов от воспринимаемых вещей.

Наиболее важным в платоновской теории природы человека и общества оказывается этическое применение теории эйдосов. При рассмотрении моральных понятий, таких как мужество и справедливость, мы можем провести различие между множеством отдельных мужественных поступков или справедливых деяний и общими понятиями Мужество и Справедливость. В ранних диалогах Платона показаны поиски Сократом адекватного общего представления о добродетелях, никогда не удовлетворяющегося отысканием их частных примеров или разновидностей. Мы должны отличать эти идеалы от беспорядочных реалий жизни людей. Поступок или человек может быть правильным, справедливым или красивым в одном, но не в других отношениях; к примеру, добро, сделанное для одного друга или родственника, может сопровождаться игнорированием другого. Ни один индивид не есть образец добродетели, равно как не идеально ни одно человеческое общество. Платон тем не менее полагает, что существуют абсолютные стандарты ценности, установленные для нас этическими эйдосами (472-473). И он уверен в исключительности эйдоса Блага, играющего почти божественную роль в его системе: этот эйдос объявляется источником всей реальности, истины и добродетели. Платон сравнивает Благо в мире эйдосов с солнцем как источником света в мире материальных вещей (508-509).

Ключевой тезис всей философии Платона состоит в том, что при надлежащем использовании нашего разума мы можем *узнать*, что является благом. В этом он следовал за своим учителем Сократом. В ряде ранних диалогов Платона (*Протагоре* и *Меноне*) мы видим Сократа, доказывающего то, о чем, судя по всему, действительно говорил исторический Сократ: чтобы быть добродетельным, хорошим человеком, достаточно знать, что такое добродетель. Утверждается, что все добродетели в своей основе тождественны в том смысле, что человек не может реально обладать ни одной из них, не обладая другими; и эта единая человеческая добродетель отождествляется со знанием, в широком смысле — с мудростью. Сократ тем самым вынужден говорить, что никто сознательно или добровольно не делает того, что он или она считает плохим. Ясно, однако, что это противоречит очевиднейшим фактам человеческой природы: разве не бывает так, что мы часто вполне осознаем, что именно следует делать, и все же не делаем этого? Позже мы увидим, как Платон пытается справиться с этой трудностью.

98

Теория эйдосов — суть платоновского ответа интеллектуальному и моральному скептицизму или релятивизму его времени. Это одно из первых и величайших проявлений надежды на то, что мы можем достичь адекватного знания о мире в целом, а также о целях и надлежащем поведении в индивидуальной и общественной жизни. И все же есть основания полагать, что Платон слишком уж интеллектуализировал роль разума и знания. Он справедливо говорит (мы вскоре обсудим это), что все мы нуждаемся в *практической* мудрости, в том, чтобы использовать наши рациональные способности для осуществления разумного самоконтроля, сдерживания наших эмоций и желаний, а также их выражения и реализации. Но в центральных разделах *Государства* (кн. V-VII) он настаивает на в высшей степени *теоретическом* понимании разума как способности постижения эйдосов, доступной только специально обученной интеллектуальной элите. Но далеко не очевидно, что профессиональное философское мышление необходимо или достаточно для достижения человеческой добродетели.

ТЕОРИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ

Платон — один из основоположников дуалистического воззрения, согласно ему человеческая душа (или сознание) есть нематериальная сущность, которая может существовать отдельно от тела. Платон считает, что душа существует еще до рождения, что она неразрушима и будет вечно существовать после смерти.

Главные аргументы Платона в пользу этого учения приведены в ранних диалогах. В *Меноне* он пытается доказать пред-существование души, утверждая, что получение знаний в действительности является неким «припоминанием» предположительного контакта наших душ с эйдосами, имевшего место до нашего рождения (говоря здесь об одном из видов реинкарнации). Люди среднего ума могут понять математические теоремы (хотя и не самые сложные!) и осознать, почему они должны быть истинными, обращая внимание на последовательные шаги доказательства. Платон (вполне резонно) отмечает, что способность осознавать обоснованность этих шагов и необходимость вывода должна быть врожденной. Но он высказывает и гораздо более спорный тезис, что подобные врожденные способности могут проистекать только от познания эйдосов в прежней жизни, — мы же сегодня можем предложить эволюционистские объяснения.

В *Федоне* Платон выдвигает ряд других доводов в пользу сохранения человеческой души после смерти тела. Он пытается опровергнуть материалистическую теорию ранних греческих атомистов, таких как Демокрит, считавших, что человеческая душа составлена из тонких частичек, рассеивающихся в воздухе после смерти. Он также оспаривает теорию

99

(позже развитую Аристотелем с применением более специальной терминологии), что душа есть некая разновидность «гармонии» функционирующего тела, что-то вроде музыки, издаваемой инструментом при должной настройке и исполнении. Платоновские аргументы всякий раз заслуживают тщательного изучения; даже если мы не соглашаемся с ними, мы обогатимся знанием, пытаясь понять, в чем именно они ошибочны. Почти с религиозным рвением он утверждает, что знание эйдосов — удел нематериальной души, а не телесных органов: он сравнивает душу с божественным, разумным, бессмертным, неразрушимым и неизменным началом. В знаменитых пассажах *Федона*, где идет речь о предсмертных беседах Сократа, Платон показывает своего философского героя устремленным к освобождению души от всех телесных тягот и ограничений.

Учения о нематериальности и бессмертии души появляются в конце *Государства* — в «мифе об Эре» в десятой книге (608–620), но многие комментаторы считают эту книгу добавлением, несколько расходящимся с основным текстом.

Подлинным центром главной этической дискуссии является специфическая для Платона теория трех частей души (435–441). Хотя он подает ее так, будто ведет речь о частях, существующих внутри того, что он называет «душой», не обязательно ставить ее в зависимость от метафизического дуализма: мы можем увидеть в ней различие трех аспектов нашей человеческой природы. Мы можем признать существование внутренних конфликтующих склонностей в нас самих, даже если мы принимаем материалистическое, эволюционистское воззрение на человека как на вид животных с хорошо развитым мозгом. (Учитывая вводный характер данной книги, я сосредоточусь здесь на трехчастной теории Платона, хотя следует заметить, что в *Филебе* и *Законах* он говорит, что человеческая природа поделена между разумом и удовольствием; об удовольствии он подробнее говорит в *Горгии* и *Протагоре*.) Отзвуки этой платоновской триады могут быть обнаружены в работах многих последующих мыслителей, к примеру, у Фрейда, как мы увидим в гл. 8.

В этом самом месте Платон, к чести для него, признает неадекватность сократовского учения о том, что никто сознательно не делает зла. (Когда апостол Павел говорит: «Что ненавижу, то делаю», он выражает человеческий опыт, известный каждому.) Платон пытается справиться как с теоретическим вопросом о возможности такого внутреннего конфликта, так и с практической проблемой возможности достижения внутренней гармонии. Рассмотрим вначале его доводы в пользу трехчастной структуры души.

Возьмем пример ментального конфликта или сдерживания, когда человек, испытывающий жажду, не пьет воду, считая, что она отравлена, или вследствие некоего религиозного аскетизма. Мы довольно часто по разным причинам оставляем без удовлетворения (или без непосредственного

100

удовлетворения) наши телесные побуждения. Но и наоборот, иногда мы поддаемся искушениям: предложенной сигарете, второму пирожному, пятому бокалу вина или сексуальным соблазнам, хотя и знаем, что последствия могут быть нежелательными для нас (или для других). Все знают, как притягательны дурные привычки — я говорю о чревоугодии (или, в наши дни, об анорексии¹), алкоголизме, наркотической зависимости, сердцедастве или несбыточных любовных фантазиях. Платон доказывает, что при каком-либо внутреннем конфликте личность, наделенная противоположными склонностями или желаниями, должна заключать в себе два различных элемента. В примере с человеком, испытывающим жажду, должна иметься часть, вызывающая у него желание пить, и часть, запрещающая делать это; первую Платон называет вожделем (куда он относит все физические желания вроде голода, жажды и сексуального влечения), вторую — разумом.

Пока Платон базирует свой анализ на привычных основаниях. Но он делает еще один шаг и заявляет о существовании третьего элемента нашей природы, полагая, что его доказывают различные случаи душевных конфликтов. Первый из приводимых им примеров не вполне понятен: рассказ о человеке, испытывающем странное желание взглянуть на гору трупов и одновременно чувствующем отвращение при мысли об этом (440). Платон утверждает, что для объяснения подобных случаев внутреннего конфликта мы должны признать существование в нас третьего элемента, называемого им духом или страстью. Его аргументация недостаточно развернута, но дело выглядит так, что дух должен быть отличен от разума из-за

наличия здесь *эмоции* отвращения к самому себе, а не просто интеллектуального признания иррациональности или нежелательности желания.

Несомненно, надо согласиться, что эмоция есть нечто отличное как от телесных желаний, так и от рациональной или моральной оценки. Любовь не то же самое, что похоть, не является она и простым суждением о привлекательных качествах любимого. Гнев, негодование, честолюбие, агрессия и стремление к власти не являются телесными желаниями, равно как и просто суждениями о ценности вещей или ее отсутствии, хотя они и включают такие суждения. Платон замечает, что люди (и даже животные) проявляют «дух» еще до развития разума; любой, кто имел дело с детьми, может подтвердить это из опыта: они бывают в хорошем настроении, самоутверждаются, упрямятся, а иногда бывают агрессивны и задиристы.

Платон утверждает, что при возникновении внутреннего конфликта дух обычно находится на стороне разума. Но если он является подлинно

¹ Сознательное ограничение приема пищи.

101

самостоятельным элементом ментальной жизни, то не исключены случаи, когда он может вступить в конфликт с разумом. Платон цитирует строку из Гомера «В грудь он ударил себя и сказал раздраженному сердцу» в качестве краткого подтверждения этой мысли. И легко добавить примеры из нашего собственного опыта, когда под эмоциональным влиянием гнева, зависти или любви мы принимали неразумные, нежелательные или даже аморальные решения. Не исключены и ситуации, когда человек растаскивается в *три* стороны различными элементами — к примеру, похотью, романтической любовью и рациональным суждением о лучшем спутнике жизни.

Платон облакает свою тройственную теорию в яркие, хоть и грубоватые образы. В *Федре* (диалоге, в основном посвященном любви, 253-254) он сравнивает душу с колесницей, запряженной белой лошастью (духом) и черной лошастью (желанием) и направляемой возничим (разумом), пытающимся сохранять контроль. В девятой книге *Государства* (588) он говорит, что человек состоит из маленького человека, льва и многоголового чудовища. Очевидно, что это подразумевает регресс в бесконечность — человек внутри человека и т. д., — но Платон был слишком хорошим философом, чтобы не заметить данного обстоятельства; он предлагает эту картину, должно быть, просто в качестве яркой образной иллюстрации.

Адекватна ли платоновская трехчленная анатомия души? Ее можно оценить как интересное первое приближение, различающее ряд элементов человеческой природы, могущих конфликтовать друг с другом. Но ее нельзя считать строгой или полной классификацией, даже если обозначить эти части современными терминами — интеллект, эмоция и телесное желание. В частности, не вполне ясен смысл среднего платоновского элемента — духа. Разумеется, эмоции входят в состав нашей человеческой природы, но думал ли Платон о человеческих желаниях и побуждениях — которые, не являясь *телесными*, не могут в строгом смысле слова быть названы и эмоциями, — таких как самоутверждение, честолюбие или желание денег, статуса, власти? И какое место занимает у него воля: не должен ли он все-таки признать, что одно дело сознавать или судить (с помощью разума) о том, что следует делать, другое — действительно делать это? Стандартом, особенно после возникновения христианства, стала другая триада — разум, эмоция и *воля*. Но не исключено, что в человеческой природе следует различать, по меньшей мере, пять факторов: разум, волю, нетелесные желания, эмоции и телесные желания.

Большая часть платоновских дискуссий, как кажется, имеет отношение скорее к мужчинам, чем к женщинам, но представления Платона о сходствах и различиях полов были, на удивление, оригинальными и даже революционными для своего времени. В греческом обществе женщины практически не участвовали в публичной жизни, ограничиваясь ведением

102

домашнего хозяйства; все философские дискуссии о любви в платоновских диалогах посвящены мужской гомосексуальной любви, одобрявшейся обществом. Вместе с тем Платон доказывает, что нет такой общественной функции, которая должна быть зарезервирована за каким-то одним полом. Он признает, что есть атлетичные женщины, музыкальные, философски одаренные и даже «яростные духом» (удивительно! — правда, речь идет о воинственных и, стало быть, пригодных для военной службы женщинах — см. 456). Он все еще покровительственно думает, что мужчины в среднем во всем превосходят женщин, но полагает, что единственным абсолютным различием между ними является то, что мужчины зачинают детей, а женщины вынашивают их, и что все другие различия касаются лишь степени. Таким образом, он был вполне готов признать политические права женщин.

Последней особенностью платоновской теории человеческой природы является тезис о неискоренимости нашей социальности: жизнь в обществе естественна для людей. Индивиды не самодостаточны: каждый из нас имеет множество потребностей, которые мы не можем удовлетворить собственными силами. Даже пишу, жилье и одежду едва ли можно добыть без посторонней помощи. Человек на необитаемом острове должен будет вести борьбу за существование и забыть о специфически человеческих видах деятельности: дружбе, игре, искусстве, политике, учебе и размышлении. Очевидно, что разные люди имеют разные склонности и интересы; мы видим земледельцев, ремесленников, военных, распорядителей и т. д., причем каждый приспособлен — природой, тренировкой и опытом — к тому, чтобы специализироваться в решении какой-то конкретной задачи; разделение труда имеет существенное значение (369-370).

ДИАГНОЗ

Разум, дух и вождение в известной степени присущи каждому человеку. В зависимости от того, какой элемент доминирует, существует три типа людей, главные устремления которых составляют знание, репутация или материальная выгода; Платон называет их соответственно философскими, честолюбивыми и сребролюбивыми (581). У него было совершенно ясное представление о том, какой из трех элементов должен править: разум должен контролировать как дух, так и вождение (590). Но у каждого из них своя роль; в идеале должна иметь место гармония трех этих аспектов нашей природы под общим командованием разума. Платон красноречиво говорит об этом в следующем пассаже (443):

Поистине справедливость была у нас чем-то в таком роде, но не в смысле внешних человеческих проявлений, а в смысле подлинно внутреннего воздействия на самого себя и на свои способности. Такой человек не

103

позволит ни одному из имеющихся в его душе начал выполнять чужие задачи или досаждать друг другу взаимным вмешательством: он правильно отводит [каждому из этих начал] действительно то, что им свойственно; он владеет собой, приводит себя в порядок и становится сам себе другом; он прилаживает друг к другу три начала своей души, совсем как три основных тона созвучия... все это он связует вместе и так из множественности достигает собственного единства, рассудительности и слаженности. Таков он и в своих действиях... Подобно тому, как разумная часть индивидуальной души должна направлять и контролировать другие части, так и люди — мужчины или женщины — с высокоразвитым разумом (включающим, как мы видели, нравственную мудрость) должны управлять обществом в интересах каждого из его членов. Упорядоченным, «справедливым» является то общество, в котором каждый класс людей играет свою особую роль в гармонии с остальными классами (434).

Платон характеризует это идеальное состояние людей и общества словом *дикаиосуне*, которое традиционно переводится как «справедливость». Но в применении к индивидам это слово лишено современных правовых или политических смысловых оттенков. Точного перевода, возможно, и не найти: «добродетель», «моральность», «правильная жизнь», «надлежащее существование» или «душевное здоровье» могут помочь в понимании того, что имел в виду Платон. Он и в самом деле говорит, что добродетель есть разновидность душевного здоровья, красоты или благополучия, а порок — болезни, безобразия или слабости (444). Главное для него в том, что понимание нами добра и зла зависит от нашей человеческой природы, совокупности факторов нашей психологической организации.

Теория частей души (вместе с фоновой теорией эйдосов как объектов знания) определяет, таким образом, платоновские идеалы индивидуального и общественного благосостояния, и, глядя на факты современной ему жизни, Платон находил, что они очень далеки от идеала. Интересно, была бы менее резкой его оценка нашего сегодняшнего состояния? Далеко не все люди демонстрируют сколь-либо заметную «внутреннюю гармонию» или управляемую координацию своих желаний и ментальных способностей. И не во всех сообществах есть порядок и стабильность, к которым стремился Платон.

Проблемы человеческих индивидов, диагностируемые Платоном, тесно связаны с дефектами человеческих сообществ. Нельзя приписывать ему ни простые моралистические взгляды, согласно которым социальные проблемы являются следствием плохого поведения индивидов, ни чисто социологическое воззрение, что общественный порядок порождает недостатки конкретных людей. Думаю, Платон сказал бы, что два этих момента взаимосвязаны. Несовершенное общество имеет тенденцию к тому,

104

чтобы породить плохих индивидов, а неблагополучные и плохо образованные индивиды способствуют возникновению социальных проблем.

Восьмую книгу *Государства* (543-576) Платон посвящает систематической классификации пяти типов общества, начиная с идеала, обрисованного выше, который он называет «аристократией» (имея в виду скорее аристократизм по таланту, чем по рождению). Затем он диагностирует четыре типа несовершенного общества: «тимократию», «олигархию», «демократию» и «тиранию». Платон также характеризует ущербных людей, типичных для каждого из этих сообществ. И объясняет, каким образом каждый общественный строй может возникнуть из деградации предшествующего и как из проблем предыдущих поколений формируется специфический характер каждого из них (как мужчина, он обращает особое внимание на отношения между отцами и сыновьями).

В «тимократическом» обществе, таком как Спарта, выше всего ставятся честь и слава, особенно обретенные в сражениях и на охоте. Разум и философские рассуждения игнорируются, и главную роль в обществе и среди представителей правящего класса играет дух (545-549). Это что-то вроде «аристократического» общества в нашем смысле слова, типа европейских сообществ предыдущих столетий, ныне практически полностью исчезнувших с лица земли.

В «олигархии» традиционные классовые различия рушатся, главным делом жизни становится зарабатывание денег, а политическая верхушка утопает в роскоши. Платон высказывает неприязненное отношение к получающемуся в итоге типу человека, который

возводит на трон свою алчность и корыстолюбие и творит себе из них Великого царя... а у ног, прямо на земле, он там и сям рассаживает в качестве своих рабов разумность и дух. Он не допускает никаких иных

соображений, имея в виду лишь умножение своих скромных средств. Кроме богатства и богачей, ничто не будет вызывать у него восторга и почитания, а его честолюбие будет направлено лишь на стяжательство и на все то, что к этому ведет (553).

«Демократия» может возникнуть, когда к власти приходит большинство, прежде находившееся в угнетенном положении. В *Государстве* Платон очень неприязненно отзываясь о демократии, как он понимал ее, несомненно, под влиянием личного опыта капризов и непостоянства афинского демократического строя, где каждый взрослый мужчина и гражданин (но не женщины или рабы) имел право голоса на собрании, решавшем политические вопросы, и где государственные должности часто занимались по жребию (555-557). Платон считал абсурдным предоставлять каждому равные возможности высказывать свое мнение, когда большинство, с его точки зрения, не ведает о наилучшем. Он критикует «демократического», как он говорит, человека за отсутствие дисциплины,

105

погоню за сиюминутными удовольствиями, потворство «лишенным необходимости, расточительным» вожделям (преуспевающий делец, при всех его недостатках, по крайней мере, контролирует себя).

Когда юноша... попадает в общество опасных и лютых зверей, которые способны доставить ему всевозможные наслаждения, самые пестрые и разнообразные

...заметив, что акрополь его души пуст, ибо нет там ни знаний, ни хороших навыков, ни правдивых речей ... в конце концов [эти вождели] захватывают его у юноши

...и все же он не примет верного рассуждения, не допустит его в свою крепость, если кто-нибудь ему скажет, что одни удовольствия бывают следствием хороших, прекрасных вожделий, а другие — дурных и что одни вожделия надо развивать и уважать, другие же — пресекать и подчинять. В ответ он будет отрицательно качать головой и говорить, что все вожделия одинаковы и заслуживают равного уважения (559-561). Анархия, полагает Платон, есть следствие хаотичной и разнузданной демократической свободы: ширится вседозволенность, теряют свой авторитет отцы и учителя. (Его ужасает мысль об освобождении женщин и рабов.) В такой ситуации возникает желание восстановить какой-то порядок, и обычно на сцене появляется сильный и беззастенчивый человек, получает абсолютную власть и становится тираном (565-569). Тиранический характер, по Платону, это не столько сам тиран (который, в конце концов, не должен быть дураком и должен контролировать себя для удержания власти), сколько человек, находящийся под тотальным гнетом собственных желаний («тиранизируемый» ими), прежде всего сексуального характера. Он не знает границ, он приносит в жертву свое имущество и деньги, семейные отношения и друзей в безумной гонке за наслаждениями (572-576).

В этом ряду социальных диагнозов и характерологических очерков аналогии между индивидом и обществом подчас натянуты. Но каждый из набросков обнаруживает несомненную социологическую и психологическую проницательность, и очевидно, что их можно приложить к современности. Платон делает вывод, что каждый тип личности и общества все дальше отступает от идеала, достигая все более глубокого уровня деградации и несчастья. Он убежден, что деловые, устремленные к удовольствиям и похотливые люди далеко не счастливы, и отчасти этим объясняется то, почему он считает, что «справедливость» — в интересах индивида.

ПРЕДПИСАНИЕ

Платон утверждал, что по сути «справедливость» тождественна в индивиде и обществе, являя собой слаженность частей души или классов в государстве (435); отсутствие подобной гармонии — несправедливость.

106

Но из *Государства* не вполне ясно, насколько индивиды могут изменяться без реформы общественных институтов, или же общественные изменения должны идти от усовершенствования индивидов. (Эта проблема до сих пор весьма актуальна.) Одна из главных задач платоновской аргументации — ответить на вызов циничного Фрасимаха (о котором идет речь в первой книге), показав, что в интересах индивида быть справедливым. Платон делает это, переосмысливая справедливость и настаивая, что она является гармонией трех элементов души (книга IV), которая должна сделать нас более счастливыми, полноценными людьми (книга IX).

Но как можно достичь такой гармонии? Платон отмечает (444), что добродетель и порок являются результатом человеческих поступков, хороших или плохих, поэтому то, что мы делаем из самих себя — во всяком случае в какой-то степени, зависит от нас (экзистенциалистская тема; см. гл. 9 о Сартре). Для этого, однако, едва ли достаточно простого интеллектуального признания или моральной оценки: одно дело признавать привлекательность душевной гармонии, и совсем другое — *достичь* ее в себе.

Здесь Платон и подключает социальный аспект: он придает большое значение надлежащему образованию как важнейшему способу создания добродетельных, гармоничных, уравновешенных, «справедливых» людей (376-412 и 521-541). Платон одним из первых стал говорить о ключевой роли образования. Под ним он понимает не просто формальное школьное образование, но всю совокупность социальных влияний на развитие человека — хотя он почти игнорирует младенчество и раннее детство, определяющую роль которых признала современная психология (см. гл. 8 о Фрейте и гл. 10 — о Скиннере). Платон детально

обсуждает предлагаемый им тип образования, и формальные академические штудии никак не являются его центром — они зарезервированы за небольшой элитной группой в сравнительно зрелом возрасте. Жизненно важным для каждого индивида оказывается воспитание цельной личности — разума, духа и вождения, вместе взятых. Поэтому в качестве элементов общего образования он рекомендует гимнастику, поэзию и музыку. Конкретные особенности его образовательных проектов выглядят на удивление архаичными, но общий принцип, согласно которому основы формирования характера даже более важны, чем академические надстройки, сохраняет свою актуальность.

Как же должно быть налажено образование? Оно требует ясного понимания целевых устремлений, то есть фактической полноценной теории человеческого природы и человеческого познания. Кроме того, оно требует развитой общественной организации и ресурсов. Это одна из главных причин, почему предписание, предложенное Платоном в *Государстве*, имеет радикально политический характер:

Пока в государствах не будут царствовать философы, либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно

107

философствовать и это не сольется воедино — государственная власть и философия... государствам, да и самому роду человеческому, не избавиться от зол (473).

Платон вполне сознает, что это звучит до абсурда нереалистично, но, учитывая его концепцию эйдосов, человеческого познания и человеческой природы, мы можем понять его резоны. Если есть такая вещь, как истинное представление о том, как следует жить, то обладающие подобным знанием являются единственными людьми, которые по праву могут управлять обществом. Философы, по Платону, в состоянии познавать эйдосы, и если бы они управляли обществом, проблемы человеческой природы могли бы быть решены.

Для формирования любителей мудрости, готовых стать царями-философами или «стражами», высшие уровни образования, по Платону, должны быть доступны только тем, кто духовно готов осилить их. В надлежащем возрасте они должны приступать к изучению математики, а затем и философии — дисциплин, направляющих ум к познанию эйдосов и любви к истине ради нее самой. Сформированная таким образом элита отдавала бы предпочтение интеллектуальным штудиям, но Платон надеется, что эти люди прислушивались бы к голосу общественного долга (интересно, почему?) и применяли свои умения в общественных делах. Обретя опыт на второстепенных постах, некоторые из них смогли бы принять высшую власть. Лишь такие любители мудрости и истины были бы неподвержены обычному искушению злоупотребить властью, цenia счастье правильной и разумной жизни выше материальных благ (521).

Эти стражи вели бы спартанский образ жизни, почти что в современном смысле этого слова (некоторые из своих идей Платон мог позаимствовать и у исторической Спарты). У них не было бы личной собственности и семейной жизни; женщины и дети были бы общими. Государство выбирало бы стражей, пригодных для размножения, и время от времени проводило «брачные празднества». Новорожденные дети сообща воспитывались бы няньками, и принимались бы предосторожности, чтобы родители не узнали своих детей (457-461). Здесь Платон явно игнорирует психологическую потребность в тесных эмоциональных контактах между детьми и взрослыми, воспитывающими их (как правило, родителями). Как греческий мужчина благородных кровей, он, очевидно, не имел опыта ухода за детьми и представления об их потребностях! Убеждение Платона, что его обученные стражи будут любить истину и добро до такой степени, что можно быть уверенными, что они никогда не злоупотребят своей властью, выглядит наивным оптимизмом. Для предотвращения эксплуатации или тирании, несомненно, требуются и конституционно установленные противовесы. Платон спрашивает: «Кто достоин обладания абсолютной властью?» — но не должны ли мы спросить скорее: «Как обеспечить, чтобы никто не обладал абсолютной

108

властью?» Что, если даже высокообразованные люди обнаружат расхождение в вопросах морали и политики? (А это, как мы знаем, и в самом деле нередко происходит.) Есть ли какой-нибудь способ продемонстрировать, какой путь правильный? Платон надеется на использование рациональной аргументации, и в этом он был одним из первых великих философских новаторов. Но если кто-то думает, что знает высшую истину в каком-либо вопросе, то этот человек может проявлять нетерпимость к несогласным с ним и считать, что вправе навязывать свои взгляды другим (как доказывает история политических и религиозных споров).

А что же остальное общество, не элита? Должно выполняться множество различных экономических и социальных функций, и разделение труда является естественным и эффективным способом организации этого. Платон делит общество на три части (412-427), в параллель своей теории души. Помимо стражей, имеется класс, традиционно именуемый «помощниками» (воины, полиция и государственные служащие), — они проводили бы в жизнь указания стражей. Третий класс охватывал бы разного рода рабочий люд: крестьян, ремесленников, торговцев и всех, кто производит и распределяет материальные жизненные средства. Разделение этих классов было бы очень строгим; Платон говорит, что «справедливость» или благополучие общества зависит от выполнения каждым человеком свойственной ему функции и от невмешательства в дела других (432-434):

Закон ставит своей целью не благоденствие одного какого-нибудь слоя населения, но благо всего государства. То убеждением, то силой обеспечивает он сплоченность всех граждан, делая так, чтобы они

были друг другу взаимно полезны в той мере, в какой они вообще могут быть полезны для всего общества. Выдающихся людей он включает в государство не для того, чтобы предоставить им возможность склоняться куда кто хочет, но чтобы самому пользоваться ими для укрепления государства (519-520).

Создается впечатление, что Платон больше озабочен гармонией и стабильностью общества в целом, чем благополучием индивидов, живущих в нем. Мы можем одобрять «общий дух», ситуацию, когда каждый человек вносит свой вклад в благосостояние общества. Представляется, однако, что своим жестким классовым делением и убеждением, что каждый человек осуществляет отведенную ему функцию и только ее, он хочет сказать нечто большее. Он называет это «справедливостью» в государстве, но очевидно, что это не совпадает с тем смыслом, который мы вкладываем в понятие справедливости, подразумевающей равенство перед законом и честное распределение. Если работник не согласен быть работником, получать некий четко лимитированный набор экономических благ и не участвовать в политической деятельности, то

109

платоновское государство силой заставило бы его остаться в таком положении. Но в чем смысл стабильного общества, если оно не служит интересам его граждан?

Государство у Платона имеет ярко выраженный авторитарный, если не тоталитарный, характер. К примеру, у него нет предубеждений против цензуры; он предлагает изгнать поэтов и других художников на том основании, что они обращаются к низшим, иррациональным частям нашей природы (605). Платон наверняка ужаснулся бы, увидев, какое громадное влияние оказывает на человека с раннего детства то, что в наши дни мы называем «медиа». Мы можем не одобрять его желание ввести государственную цензуру, но он обращает наше внимание на все еще актуальную проблему донесения до людей истины и добра в ситуации сосуществования множества конкурирующих культурных и экономических традиций.

В *Государстве* Платон походя и, можно добавить, несправедливо разделяется с демократическим государственным устройством. Судя по всему, он имел в виду демократию афинского типа, при которой каждый гражданин имеет право голоса при принятии важнейших решений. Даже если бы электронная система голосования сделала ее технически возможной в современных государствах, она наверняка вызвала бы нестабильность правительства, подверженного капризам гигантского электората, находящегося под влиянием коллективных эмоций, «риторики» или умных советов, — за это Платон и критиковал афинскую демократию. Он наверняка был бы взбешен манипуляциями массмедиа в современных политических кампаниях! Однако важнейшая черта современных парламентских демократий — то, что правительство должно переизбираться через определенный промежуток времени — предоставляет механизм мирной смены правительства, отсутствующий в *Государстве* Платона. Вместе с тем следует отметить, что в *Политике* и *Законах* Платон дает совершенно другое политическое предписание: он защищает здесь власть закона и признает демократию, при всех ее несовершенствах, лучшей разновидностью государственного устройства при фактическом состоянии человеческой природы.

Государство — одна из самых влиятельных книг в человеческой истории. набросок, предложенный в настоящей главе, дает представление о богатстве содержащихся в ней идей, но не может быть адекватной заменой изучения самого текста. В данной главе я сосредоточился на одном этом диалоге; читатель должен помнить, что Платон написал гораздо больше, развивая и модифицируя свои взгляды. Сократ и Платон основали традицию рационального исследования того, как нам следует жить; она была продолжена Аристотелем (с более посясторонней метафизикой). Думаю, ничто не вызвало бы большей радости у Платона, чем знание, что некоторые из нас до сих пор продолжают эти этические разыскания.

110

Для дальнейшего чтения

Основной текст: *Государство* Платона. Есть много английских переводов. Один из самых легко читаемых и живых — G. M. A. Grube, revised by C. D. C. Reeve (Indianapolis: Hackett, 1992). *Государство* — большая и сложная работа; некоторые читатели могут предпочесть ознакомление с Платоном по его более коротким диалогам — *Евтифрон*, *Апология*, *Критон*, *Федон*, *Менон* или *Протагор*.

В качестве общего введения в мир философской мысли Платона — см. Past Masters series, R. M. Hare, *Plato* (Oxford: Oxford University Press, 1982). Эта книга составляет также первую часть трилогии *Founders of Thought* (Oxford: Oxford University Press, 1991), содержащей не менее профессиональные введения в философию Аристотеля (Jonathan Barnes) и Августина (Henry Chadwick).

Основательное философское обсуждение *Государства* — см. Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic* (Oxford: Oxford University Press, 1981). Эта книга сочетает профессионализм (и специальные рассуждения, где это необходимо) с ясной акцентировкой главного морального аргумента, его предпосылок в тезисах о человеческой природе и его современного значения (см. особенно выводы в гл. 13).

Классическая критика политической программы Платона (оказавшая чрезмерное влияние на ранние версии этой главы) — см. K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, 4th ed. (London: Routledge, 1962).

Подробный специальный анализ моральной философии Платона — см. Terence Irwin, *Plato's Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

Литература на русском языке

Платон. Сочинения. Ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. Т. 1-3 (2). М., 1968-1972 (цитаты по этому изданию). Переиздание: Платон. Собрание сочинений. Т. 1-4. М., 1990-1995.

Асмус В. Ф. *Платон*. 2-е изд. М., 1975.

Лосев А. Ф. *История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон*. М., 1969.

Васильева Т. В. *Путь к Платону*. М., 1999.

Доброхотов А. Л. *Категория бытия в классической западноевропейской философии*. М., 1986. С. 43-84.

ГЛАВА 6. Кант: разум и свобода, история и красота

Мы совершаем прыжок через большой исторический период от античного мира Греции, Рима и раннего христианства к философии Иммануила Канта (1724-1804), по общему мнению, величайшего мыслителя со времен Платона и Аристотеля. За это время произошло немало событий. После краха Римской империи христианство стало господствующей идеологией в Европе. В теологическом аспекте оно испытало влияние греческой философии; в случае Августина — платоновской и неоплатонической. Подъем ислама на Ближнем Востоке с VII века нашей эры привел к расцвету исламской теологии, философии, науки и медицины в Северной Африке и Испании. Какое-то время различные культуры плодотворно контактировали, но затем возобладала нетерпимость и конфликты; часть идейного наследия античного мира перешла на Запад от арабских ученых. Великая систематизация христианской мысли, осуществленная в XIII веке Фомой Аквинским, базировалась на аристотелевской философии. Падение Византии (преемницы восточной части Римской империи) под ударами исламистов в 1453 г. вызвало новый приток классических текстов на Запад.

В дальнейшем в Европе сформировалось три движения, имевших всемирно-историческое значение. В эпоху Возрождения, в XV и XVI веках, западная мысль испытала новое влияние литературы, искусства и философии античного мира. С началом религиозной реформации в XVI столетии под предводительством Лютера и Кальвина было утрачено единство Католической церкви и возникло множество протестантских церквей, движений и сект, обращавшихся больше к авторитету Библии или личному религиозному опыту, чем к традиции институциональной Церкви. Возникновение современной физики в XVII веке, основанной на сочетании экспериментального метода и систематической теории, примером которого стали труды Галилея и Ньютона, показало, что новое знание о мире может быть прочно основано на наблюдении.

В этот период появляется множество новых теоретических разработок о человеческой природе — настолько многочисленных, что здесь невозможно рассказать о них. С XVII века философы пытались применять научные методы к исследованию человека; по-своему это делали Гоббс,

112

Спиноза, Юм и многие другие. В идейную эпоху Просвещения это стало главной темой. Политические теории Локка оказали большое влияние на создание новой американской конституции после 1776 г. Французские философы — прогрессивные социальные мыслители, такие как Вольтер, Дидро и Кондорсе — заложили интеллектуальный фундамент Французской революции 1789 г. Просвещение питало большие надежды на то, что научная рациональность сможет найти применение в человеческих делах, что человечество сможет отказаться от авторитета традиционных верований и идущей из прошлого дикости и улучшить условия жизни на основе использования разума.

Несмотря на то что Кант провел всю свою жизнь в небольшом прусском городе Кёнигсберге (современный Калининград), тогдашней восточной окраине европейской культуры, он получил широкое образование и овладел глубокими познаниями в современной науке. Кант хорошо знал систему Ньютона и всегда говорил о ней с огромным уважением. Он и сам внес вклад в науку, разработав небулярную гипотезу¹, первое натуралистическое (нетеологическое) объяснение возникновения Солнечной системы. В конце XVIII века шла вторая главная стадия развития науки — революция в химии, — и Кант тоже был осведомлен о ней. Разумеется, он жил до дарвиновской революции в биологии, так что некоторые его работы о целесообразности в природе («телеологии») выглядят устаревшими.

Основательным было и гуманитарное образование Канта, включавшее как классическую философию и литературу, так и новоевропейскую философию, теологию и политическую теорию. Наиболее сильное воздействие на его этические и социальные идеи оказал Руссо, диссидент французского Просвещения. Идеи Руссо о человеческой природе, культуре, образовании и истории (особенно в двух *Рассуждениях*² и *Эмиле*) были преобразованы Кантом в его собственные философские представления о человеческой природе.

«Критические» сочинения Канта были опубликованы в последнее двадцатилетие XVIII века. Главные его произведения: *Критика чистого разума* (1781), *Основоположение метафизики нравственности* (1785), *Критика практического разума* (1788), *Критика способности суждения* (1790), *Религия в пределах одного только разума* (1793) и *Антропология с прагматической точки зрения* (1798). Ни одну из этих работ не назовешь легкой для чтения, хотя *Основоположение* — сравнительно небольшой текст, часто использующийся в учебных целях (несколько менее удачным введением в

¹ От лат. *nebula* — туман. Согласно этой гипотезе, Солнечная система возникла из разряженной материи.

² Имеются в виду работы Руссо *Рассуждение о том, способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов (1750)* и *Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми (1755)*.

113

теоретическую философию Канта являются *Пролегомены*). Кант также написал ряд небольших популярных статей для образованной публики: *Что такое Просвещение, Что значит ориентироваться в мышлении, Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане и К вечному миру*. Он хотел быть не только академическим философом — которым он, несомненно, являлся во всех смыслах этого слова, — но также влиятельным и прогрессивным мыслителем. Он получил признание уже при жизни и с тех пор считается глубочайшим мыслителем Просвещения.

Кант неоднократно демонстрировал веру в возможность свободного, демократичного использования разума для проверки всего сущего, не исключая традиционного, авторитетного или священного. Разум должен апеллировать лишь к свободному согласию любого, кто способен давать рациональные оценки. Таким образом, человеческий разум должен быть источником собственной самодисциплины: мы можем исследовать притязания и границы самого разума посредством нашего «высшего судящего разума». По иронии судьбы, когда Кант был уже в пожилом возрасте и имел отличную репутацию, у него начались столкновения с властями. Большую часть жизни он пользовался преимуществами относительно либерального правления прусского короля Фридриха Великого, но после смерти монарха к власти пришел более консервативный режим. Его цензоры обнаружили неортодоксальные тенденции в кантовской *Религии в пределах одного только разума* и запретили Канту публиковать новые работы по этой теме (речи о том, чтобы, подобно Сократу, пить цикуту, не было, но интересно отметить, что оба философа вошли в конфликт с политическими властями из-за якобы допущенных отклонений от одобряемой государством религии. В некоторых странах подобные вещи возможны и в наши дни). Ответ Канта был весьма тонким, пусть и не отчаянно смелым: он обещал подчиниться, но выразил это так, что чувствовал себя связанным этим обещанием только при Фридрихе Вильгельме II, которого он в итоге пережил.

МЕТАФИЗИКА И ЭПИСТЕМОЛОГИЯ

Кант является типичным представителем своего времени (и, по сути, значительной части западной мысли даже и по сей день) в том смысле, что он испытывает влияние как христианства, так и науки, и считает их сочетание главнейшей проблемой философии. В его случае влияние христианства было связано отчасти с традиционными теологическими концепциями: Бог как всезнающий, всемогущий и благой; бессмертная человеческая душа и свободная человеческая воля, — но отчасти также с этическими идеями пиетизма (исповедовавшегося его родителями) как крайней формы протестантизма, подчеркивающей главенство праведной

114

жизни над всеми догматами и ритуалом. Позже в этой главе мы увидим, что второе влияние играло разрушительную роль по отношению к первому.

Столь же очевидно воздействие на Канта науки. Одной из главных целей его философии было объяснение возможности научного знания. Он разработал систематическую теорию познания и познавательных способностей человека, чтобы показать, как эмпирические методы физики и доказательный метод математики зависят от априорных предположений. Он утверждал, что сами они не могут быть доказаны посредством опыта (наблюдения мира); не являются они и просто логическими истинами («аналитическими»). Но философская рефлексия, а именно, при помощи «трансцендентальных аргументов», может показать, что подобные принципы являются необходимыми условиями всякого эмпирического опыта о мире. В *Критике чистого разума* Кант излагает детальную теорию форм нашего восприятия, мышления и суждения и предлагает объяснение того, каким образом мы можем обладать априорным и вместе с тем «синтетическим» знанием, то есть таким знанием, которое не сводится к дефиниции или анализу понятий.

«Коперниканская революция» Канта — это учение о том, что «объекты должны соотноситься с нашим познанием», означающее, что ряд фундаментальных характеристик объектов нашего познания зависит от природы наших (человеческих) познавательных способностей. Мы можем познавать мир, только «как он является нам»; мы не можем знать его «таким, каков он сам по себе». Мир нашего опыта, мир «явлений» пронизан нашими формами восприятия (пространством и временем) и формами нашего мышления (категориями — логическими формами суждений). Мир сам по себе может и не быть в пространстве и времени (фактически Кант соскальзывает — на весьма сомнительных правах — к более сильному тезису, что он определенно *не есть* в пространстве и времени). Этот «трансцендентальный идеализм» потряс основы всей предыдущей философии, а его отголоски постоянно ощущались в дальнейшем, не в последнюю очередь — в современных спорах о реализме и идеализме.

Кант доказывал (во «Второй аналогии» первой *Критики*), что всеобщий детерминизм — принцип, согласно которому каждому событию предшествует причина, состояние дел, делающее необходимым совершение этого события, — предполагается наукой и фактически любым эмпирическим знанием о мире. Он пытался примирить его с не менее сильной верой в свободную волю человека. Он никогда не отказывался от утверждения, что каждое событие в физическом мире каузально детерминировано;

проблемой для него (как и для многих других мыслителей) была «антиномия» между двумя, как кажется, несовместимыми метафизическими убеждениями. Конечно, он не предвидел квантовой механики

115

XX века, говорящей о недетерминированных событиях на субатомном уровне, но появление недетерминистской физической теории само по себе не решает проблему свободной воли, поскольку нам еще надо понять, как люди могут по праву считаться ответственными за свои действия.

Кант унаследовал и поддерживал общую научную методологию своей эпохи: он верил, что достаточные причины всех материальных событий всегда можно найти среди других материальных событий. Он не принимал картезианского дуализма, согласно которому наши умы есть нематериальные сущности, каузально взаимодействующие с нашими мозгами. В своей «Первой аналогии» он доказывал, что все события в мире (которые должны включать и ментальные процессы) следует рассматривать в качестве изменений постоянной «субстанции», в данном случае, видимо, означающей материю. В «Третьей аналогии» он утверждал, что все в мире должно быть частью единой, взаимосвязанной системы реальности. Но его отношение к материалистическому представлению о человеческой природе было, как мы увидим впоследствии, неоднозначным.

Во втором главном разделе *Критики чистого разума*, «Диалектике», Кант намеревается разобрать, почему мы подвержены иллюзорным метафизическим познаниям вещей в себе (души, мира в целом, беспричинных «свободных» событий и Бога, или «необходимого существа»). Подобные тезисы долгое время составляли сердцевину христианской теологии, а значит, и существенной части западной философии, но они выходят за пределы познания, установленные Кантом в предыдущем разделе, «Аналитике». Кант считает, что мы не можем *ни доказать, ни опровергнуть* эти традиционные метафизические тезисы. В каком-то отношении он решительно порывает с традицией рационалистической философии и естественной теологии (живой и до сих пор), пытающейся выдвинуть доказательства (логические или эмпирические) о Боге и душе. Но в религиозной мысли давно существовала и «фидеистическая» традиция, яркие примеры которой дают нам Августин, Паскаль и Киркегор, подчеркивающая, что вера должна выходить за пределы разума. На первый взгляд кажется, что Кант близок этой традиции, так как он сохраняет традиционные смыслы теологических понятий, но говорит, что они скорее предмет веры, чем знания. Исчерпывается ли этим дело, нам сейчас и предстоит увидеть.

ТЕОРИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ

Главная проблема философии Канта — примирение положений морали и религии (как они виделись ему) с научным знанием (в его понимании). Таким способом он надеялся соотнести в одной большой картине

116

физическую и человеческую природу. В этом он остается центральной и типичной фигурой всей «современной» эпохи со времени подъема наук в XVII веке.

Начнем с кантовского объяснения познавательных способностей человека. В начале первой *Критики* он пишет:

Наше знание возникает из двух основных источников души: первый из них есть способность получать представления (восприимчивость к впечатлениям), а второй — способность познавать через эти представления предмет (самодетельность понятий). Посредством первой способности предмет нам дается, посредством второй — мыслится. .. Ни одну из этих способностей нельзя предпочесть другой. Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один не был бы мыслим. Мысли без содержания пусты, а созерцания без понятий слепы (А 50-51/B 74-75).

Кант разработал эпистемологическую теорию, примиряющую односторонние воззрения его рационалистских и эмпиристских предшественников. Познание зависит от взаимодействия двух факторов: с одной стороны, от того, что дано в восприятии, а именно, пассивных чувственных состояний, порождаемых внешними уму объектами, с другой — от способа, каким ум деятельно («спонтанно») упорядочивает эти данные согласно понятиям, таким образом вынося суждения, которые могут найти выражение в пропозициях. Животные обладают первой способностью («чувственностью»), но лишены «рассудка»; они не судят, или не высказывают утверждений. (Но в связи с этим возникает интересный вопрос: насколько высшие животные, такие как приматы или дельфины, могут приближаться к человеческому мышлению?) Животные прекрасно чувствуют пищу, добычу, хищников, пары и потомство, но они не *думают* о том или ином положении вещей. Они могут ощущать боль, телесные удовольствия, тепло или холод, и они могут быть в состоянии эмоционального возбуждения вроде страха или агрессии, но у них нет *понятий* об ощущениях или эмоциях — животное не может *мыслить*, что оно, или другое животное, испытывает боль или страх. (Здесь Кант, как представляется, базируется на аристотелевском различии растений, животных и людей.)

В ряде сочинений Кант добавляет к этому дуализму «чувственности» и «рассудка» третью способность, которую называет «воображением». Предвосхищая современную психологию и когнитивную науку, Кант понимал необходимость существования некой ментальной активности, ведущей от сырых данных наших чувственных органов к концептуальным рекогнициям и суждениям. В общем виде он называет этот процесс «синтезом». Он понимает, что синтез почти совершенно бессознателен, и приписывает его воображению.

Причиной такого терминологического решения является то, что эта душевная способность иногда дает чисто воображаемые или иллюзорные результаты, к примеру, когда кто-нибудь

117

«видит» лицо в языках пламени или думает, что видит человека, прячущегося в кустах, тогда как на самом деле там была всего лишь тень. Кант полагает, что эта же способность воображения действует также и в подлинных восприятиях, когда кто-нибудь видит реального человека или даже узнает в нем своего знакомого; задействуется оно и тогда, когда мы видим на рисунке в газете ту или иную личность. Воображение составляет необходимый компонент обыденного восприятия, но Кант утверждает также, что оно действует и в эстетическом сознании, где оно может «свободно играть» и сообщать нам чувство удовольствия, когда, к примеру, мы наслаждаемся музыкой или визуальными образцами абстрактного искусства.

Дополнительную глубину кантовским объяснениям познавательных способностей человека придает особый акцент, предоставляемый им на понятии «разум» (термин, фигурирующий в заглавиях первых двух *Критик*). Иногда возникает впечатление, что это всего лишь другое название для рассудка, способности концептуального мышления, отличающей нас от животных. Выясняется, однако, что Кант отводит разуму еще более высокую роль. Он утверждает, что мы не просто выносим ряд частных суждений о мире, но пытаемся объединить все эти обрывочные знания в единую систему. Часто мы не просто хотим знать, как обстоит дело, но и *почему* это так; мы пытаемся объяснить один факт в терминах других фактов. В разделе *Критики чистого разума*, посвященном антиномиям, Кант предлагает детально разработанную теорию того, как способность «разума» ведет нас ко все возрастающей унификации нашего знания в соответствии со всеобщими законами или принципами. Здесь он несколько смещает акценты в сторону научного метода, но речь идет не только о специальных научных теориях; сказанное им применимо к представлениям о реальности у всякого человека — мы принимаем, что любой факт должен сочетаться со всеми другими.

В кантовской концепции разума имеется и важное практическое измерение (являющееся отголоском «практического разума» у Аристотеля). Кант указывает, что мы не просто воспринимающие, рассуждающие и теоретизирующие существа; но и *агенты*: мы делаем дела, воздействуем на мир своими поступками, так же как аффицируемся миром в восприятии. В этом отношении мы тоже превосходим животных. Ясно, что и они «делают» что-то; в каком-то смысле они могут «поступать» очень эффективно. Но у них отсутствуют понятия о том, чего они хотят достичь, так что мы не можем приписывать им намерения сделать так, *чтобы* получить то или иное состояние дел. Причины их поведения заключаются во внутренних желаниях и внешних восприятиях, но, поскольку животные не могут *отдавать отчета* в своих действиях, нельзя говорить, что они поступают по рациональным основаниям. В этом смысле они не поступают, а определенным образом ведут себя.

118

Кант также выделяет различные мотивы человеческих поступков. Некоторые из них имеют отношение только к индивидуальным пожеланиям действующего лица (и убеждениям относительно фактов): я делаю А потому, что хочу достичь В, и я считаю, что в данных обстоятельствах А будет самым эффективным способом произвести В. Кант называет это «гипотетическим императивом». Он, однако, утверждает, что не все мотивы поступков имеют подобную форму, подразумевающую всего лишь рациональный выбор средств для достижения целей, состоящих в удовлетворении личных потребностей. Иногда мы осознаем обязанность, моральный «долг», такую мотивацию, которая не связана с нашими эгоистичными желаниями и может даже противостоять им. Простым примером является любая ситуация, в которой мы допускаем притязания на элементарную справедливость, «честное распределение на всех», как при разрезании торта. В подобных случаях Кант говорит, что мы признаем ценность так называемого «категорического императива» по форме: «Я должен сделать С, какими бы ни были мои желания или склонности по этому поводу». Это Кант и именует «чистым практическим разумом», действующим в нас. Он крайне абстрактно формулирует все это в своих теоретических работах по этике, но по сути апеллирует к обыденному опыту моральных обязанностей.

Кантовский анализ познавательных способностей человека кажется мне в своей основе правильным. Но возникает важный вопрос: какая метафизика или онтология человека делает возможной эти различные способности? Здесь ситуация становится более трудной и неоднозначной. Официальная линия Канта по вопросу о дуализме или материализме относительно человеческой природы состояла в том, что мы *не можем знать*, что мы такое «сами по себе». Традиционные метафизические аргументы «рациональной психологии» (к примеру, у Платона и Декарта), по его мнению, не могут доказать существование бестелесной души. Мы можем знать себя, лишь «как мы являемся» самим себе в интроспекции («внутреннем чувстве») и друг другу в качестве телесных человеческих существ, действующих в мире (наблюдаемых «внешним чувством»). Но Кант настаивал, что мы не можем доказать и того, что в конечном счете мы не более чем *материальные* существа: с его точки зрения, мы просто не можем знать, какой из вариантов истинен. В характерной для него манере он оставляет открытым этот метафизический вопрос как предмет скорее веры, чем знания. Собственные предпочтения Канта обнаруживаются, когда он отрицает «бездушный материализм» и допускает существование моральных оснований веры в возможность посмертного существования и вечной жизни в будущем.

Кант твердо верил в человеческую свободу и моральную ответственность. Он считал, что мы —

свободные, разумные существа, могущие действовать не только на основании эгоистических желаний, но и

в

119

соответствии с моральными мотивами. Пожалуй, единственной для него великой философской проблемой, которой он посвятил ряд своих наиболее неясных и спорных теоретических выкладок, был вопрос о том, как примирить свободную волю с физическим детерминизмом. Хорошо известно, что в качестве ключа от этой головоломки он предлагает различение явлений и вещей самих по себе, хотя оно и не избавляет от неясностей. При разрешении третьей антиномии в *Критике чистого разума* он дает понять, что если явления «рассматриваются не как вещи сами по себе, а просто как представления», они могут иметь как эмпирические причины, так и «умопостигаемые причины» или «основания»:

Человек... познает себя также посредством чистой апперцепции, и притом в актах и внутренних определениях, которые он вовсе не может причислить к впечатлениям чувств; с одной стороны, он для себя, конечно, есть феномен, но, с другой стороны, именно в отношении известных способностей он для себя есть чисто умопостигаемый предмет, так как деятельность его вовсе не может быть отнесена на счет восприимчивости чувств. Мы называем эти способности рассудком и разумом (А 546-547/B 574-575).

Естественная интерпретация этого утверждения состоит в том, что мы можем осознавать основания («умопостигаемые причины») наших действий — а также и наших убеждений — способом, отличным от нашего восприятия внешнего мира и даже от нашего пассивного интроспективного осознания ощущений, телесных желаний и эмоций. (В технической терминологии Канта «апперцепция» отлична как от «внешнего», так и от «внутреннего» чувства.)

До сих пор все вроде бы хорошо. Но как это способствует решению проблемы свободной воли? В третьей главе *Основположения* Кант различает две точки зрения, с которых мы можем рассматривать себя принадлежащими либо чувственному миру воспринимаемых явлений, либо умопостигаемому миру законов и оснований. Он говорит, что наш разум наделен причинностью относительно явлений (или, по крайней мере, так нам представляется). Это, по-видимому, означает, что признание нами рациональных и моральных норм накладывает доступный восприятию отпечаток на то, что мы делаем. Но, в соответствии с его теорией ограничения категории причинности чувственным опытом, мы не должны были бы *знать* об этой причинности разума. Дело выглядит так, будто Кант сам попадает в антиномию — между трюизмом, что человеческие мотивы или намерения суть ментальные состояния во времени, познаваемые обычными способами знания друг о друге, и своим убеждением в непознаваемости и нетемпоральности ноуменального мира, включая нас самих «как мы есть сами по себе», наш «умопостигаемый характер».

Правда ли, что мы не можем ничего знать об основаниях человеческих поступков, включая их моральные мотивы? В ряде мест Кант заглядывает

120

эту наживку, утверждая, что подлинная моральность поступков, даже наших собственных, совершенно скрыта от нас и что «наши вменения могут относиться только к эмпирическому характеру» (А 551 / В 579, примечание). Это значит, что мы не только никогда не можем выносить *абсолютно* справедливых суждений (что Кант мудро признает), но и не в состоянии вынести даже сколь-либо рационально обоснованных суждений о моральных аспектах действия. Такой скептицизм плохо сочетается с уверенностью Канта, что обычный человек на практике не уступает в своих моральных суждениях философу. Не сочетается это и с утверждением Канта, что как бы много мы ни знали о влияниях на человека, заставляющих его глать, мы тем не менее осуждаем его за это действие и считаем, что он мог бы противостоять этим влияниям.

Подобно большинству из нас, Кант разрывается между двумя тенденциями. Мы считаем, что можем и должны продолжать нашу практику возложения ответственности на людей за их действия, хваля и осуждая их, а иногда награждая или наказывая, и не воспринимаем эти действия как манипуляцию, дерганье за нитки, калькуляцию причин. Но, с другой стороны, размышляя на эту тему, мы не хотим упускать и каузальные влияния на формирование человеческих характеров и эмоциональных состояний и стремимся проявлять соответствующую осторожность в своих интерпретациях и оценках мотивации тех или иных человеческих поступков.

В *Основположении* Кант предлагает исключительно практическое обоснование свободы. В любой ситуации, когда человек решает, как поступить, оценивая основания за и против возможных вариантов действия, он не может одновременно думать о своем решении как уже детерминированном: как бы его ни впечатляли теоретические аргументы в пользу детерминизма, ему не избежать необходимости принимать решение о своих действиях здесь и сейчас. Как говорит Кант, мы всегда должны поступать «на основании идеи свободы» — так что с практической точки зрения мы уже свободны. Достаточный ли это ответ на философский вопрос о свободной воле, активно дебатировался и в наши дни.

ДИАГНОЗ

Мы видели, что Кант проводит четкую границу между эгоистичными и моральными мотивами, склонностями и долгом. Он противопоставляет нашу человеческую природу, с одной стороны, животным, с другой — понятию «святой воли». Животные лишены столкновений между желаниями и долгом, так как не имеют представления о долге, да и вообще о каких-либо рациональных мотивах действий, хотя желания у

них, конечно, есть. Гипотетическое разумное существо, лишённое желаний (ангел?),

121

тоже не испытывало бы напряжения между долгом и склонностью, но по противоположной причине: подобное существо не было бы подвержено искушению желаниями и всегда поступало бы правильно. Но мы, люди, смешанные существа, находимся между животными и ангелами. Мы — конечные существа со своими индивидуальными потребностями (не только физическими желаниями, но и эмоциональными нуждами или потребностями в любви, одобрении, социальном статусе и власти) и в то же время — разумные существа, что, по Канту, подразумевает «чистый практический разум», осознание моральных обязанностей. Напряжение между двумя этими частями нашей природы — неотъемлемая черта человеческой жизни.

Главная философская проблема в этой связи: каким образом следование долгу может стать мотивом человеческого поведения, как люди могут исполнять моральные обязанности, когда это противоречит их собственным эгоистическим желаниям? «Зачем быть моральным?» — спрашивает скептический философ. Кант отвечает на редкость темными теоретическими выкладками, до сих пор доставляющими головную боль его интерпретаторам, но я думаю, что по сути он обращается к тому, что, с его точки зрения, является всеобщим и необходимым фактом, а именно — к всеобщему признанию реальности тех или иных моральных обязанностей (хотя порой мы расходимся во мнениях об их содержании в конкретных случаях).

Здесь уместно сказать о различии — признаваемом подчас и самим Кантом — *внутри* класса эгоистичных мотивов между желаниями непосредственного удовлетворения и соображениями благоразумного, долговременного эгоистического интереса. Человек может сопротивляться сексуальному влечению или соблазну съесть второе пирожное, приобрести дорогую машину или костюм — в интересах собственного здоровья, богатства или счастья. Так что наша смешанная природа — превышающая животный уровень, но не совершенно разумная — проявляется и в нашей способности сознавать благоразумные мотивы, и в нашей способности действовать в соответствии с ними — по крайней мере иногда! Всем нам надо уметь откладывать удовлетворение непосредственных желаний в интересах долговременных целей. Если мы не умеем делать этого, то не являемся людьми в полном смысле слова и скатываемся почти на животный уровень (подобно платоновскому «тираническому» человеку). Любопытным образом прокомментировал это обстоятельство, как мы увидим в гл. 9). Все мы должны находить баланс между непосредственным и долговременным удовлетворением.

Что же касается морали, то здесь возникает вполне конкретная практическая проблема, касающаяся родителей, учителей, социальных

122

работников, законодателей и общественных реформаторов, а именно: каким образом люди могут получать мотивацию правильного поведения? Кант довольно много высказывался по таким практическим вопросам, но все его сочинения сводятся к темному метафизическому теоретизированию. Очевидное решение состоит в том, чтобы предлагать вознаграждения или угрожать наказанием. Это может помочь в практическом смысле, но не дает ответа на философский вопрос, каким образом человек может мотивироваться чем-то, помимо эгоистического интереса. Установление системы наград и наказаний означает лишь привнесение новых эгоистических мотивов. Это может вызвать (а может и нет!) внешнее соответствие правовым или моральным нормам, но не способно создать подлинно добродетельную внутреннюю установку, желание поступать правильно *именно потому, что это правильно* (и сознается действующим лицом в качестве такового). Кант утверждает, что подобная добрая «воля» — единственная вещь, которая действительно добра сама по себе.

Моральную похвалу и осуждение Кант, однако, не считал еще одной разновидностью внешних побуждений, заставляющих людей исполнять свой нравственный долг. Они не более чем способы «соучастия в разуме другого человека». Мое осуждение вас за то, что вы игнорируете моральный долг, нельзя сравнивать с ситуацией, когда я бью вас по рукам. Моральная похвала и осуждение должны подталкивать вас к надлежащим действиям, только если ваш разум убеждает вас в том, что они действительно являются надлежащими. Если они задуманы для того, чтобы воздействовать на вас, ссылаясь на ваш интерес в избежании страдания и плохого мнения окружающих, то они утрачивают свое моральное содержание. Все внешние награды и наказания, с точки зрения Канта, имеют отношение исключительно к «царству права», а не к царству этики. Этические обязанности не могут быть навязаны посредством каких-либо наград и наказаний, не нарушая права свободных личностей. Это важное учение Канта, отделяющее его от множества других этических теорий (особенно созданных в рамках утилитаристской традиции).

В работах по теории этики Кант обычно подает свои взгляды с напускной моральной строгостью, предполагающей, что единственной мотивацией, которую он действительно одобряет, является суровая решимость исполнять свой долг независимо от собственных склонностей. Возникает впечатление, что он хочет сказать чуть ли не то, что если у человека обнаруживается спонтанная склонность заботиться о своих детях, говорить правду или оказывать помощь страждущим, то это не делает его поступки заслуживающими одобрения и даже *снижает* их моральную ценность! Более широкое и внимательное прочтение Канта снимает это обычное недоразумение. Разумеется, он заинтересован в том, чтобы одобрять и поощрять добродетели, ставшие чертами человеческого характера

(не так ли делаем и все мы?), — чем больше люди развивают душевные склонности поступать правильно, тем лучше. Хочет же он сказать то, что, как разумные существа, мы не просто пучки внутренне присущих или социально привитых нам склонностей; у наших поступков имеются рациональные мотивы, и эти мотивы всегда имплицитно всеобщы — поэтому они могут быть эксплицированы в «максимах» и подвергнуты рациональной и моральной оценке. Нам мало производить надлежащие действия в мире: собственно человеческая добродетель предполагает наличие морально добрых мотивов и намерений.

Но как же можно добиваться правильных действий и добродетельных установок и поощрять их? Для этого мало просто сформулировать философскую теорию условий чистого практического разума, универсализируя «максимы», стоящие за нашими действиями, применяя их ко всем разумным существам и рассматривая каждую личность в качестве цели «самой по себе». Недостаточно и провозглашения более конкретных моральных правил или описания их применения в конкретных ситуациях. Ведь, как понимали Платон и апостол Павел, одно дело осознавать «должное», другое — следовать ему. Хорошо известно, что философствование и морализирование лишь весьма ограниченно воздействуют на поведение человека.

В поздней работе *Религия в пределах одного только разума* Кант продолжил сражение с важнейшими проблемами человеческой природы, выдвинув ряд новых или обновленных версий старых интуиций. Он говорит о «радикально злом» в человеческой природе, прибегая почти к библейскому языку. Он часто цитирует или перефразирует Библию и предлагает свое понимание того, как эти священные писания христианской традиции должны истолковываться в качестве выражения фундаментальных нравственных истин о неизменных условиях человеческого существования, даже если это не соответствует их буквальному или историческому смыслу. Он говорит о «слабости» человеческой природы, трудности делать то, что, как мы знаем, мы должны делать, а также о нашей «нечистоте» — тенденции смешивать моральные и другие мотивы или подделываться под них. Радикально злым, по Канту, являются не естественно присущие нам желания; равно как и не столкновение этих желаний и долга. Скорее речь идет об «испорченности» человеческой природы или человеческого сердца — свободно избранном *подчинении* долга склонностям, сознательном предпочтении собственного счастья (как человек понимает его) обязанностям по отношению к другим людям в той мере, в какой они сталкиваются между собой.

Здесь Кант, как и многие другие мыслители, вновь разрывается между двумя тенденциями. С одной стороны, он усиленно подчеркивает, что зло в нас является результатом нашего собственного выбора, ложного использования нашей свободы. Но, с другой — в своей версии учения о первородном грехе он хочет сказать, что зло «радикально» или внутренне

присуще нам, являясь всеобщей и неизбежной особенностью нашего существования в качестве обремененных нуждой, но вместе с тем разумных существ:

В человеке есть естественная склонность ко злу, и сама эта склонность морально зла, так как в конце концов ее все же надо искать в свободном произволении и, значит, она может быть вменена в вину. Это зло радикально, так как губит основание всех максим. Вместе с тем она как естественная склонность не может быть истреблена человеческими силами... Но тем не менее должна быть возможность превозмочь ее, так как она обретается в человеке как существе, действующем свободно (Религия, 6:38).

Позиция Канта состоит не в том, что радикальное зло должно быть присуще любому разумному, но конечному существу, испытывающему нужду в чем-то (он рассматривает идею «богоугодного человечества», свободного от этого зла, но обладающего теми же потребностями и склонностями, что и мы). Потребности людей как конечных существ касаются нашей животной природы, которую, если взять ее саму по себе, Кант считает невинной. Было бы непоследовательным, думает он, приписывать предрасположенность ко злу и нашей разумной природе, это сделало бы нас дьявольскими существами. Он полагает, что радикально злое примыкает к нашему социальному инстинкту (разумному эгоизму), но не в качестве его неизбежного следствия, а как результат его развития в общественной среде. Это руссоистский аспект кантовского учения: «несоциальная социальность» людей — потребность и стремление быть членами сообщества в сочетании с тенденцией к эгоизму и конкуренции. Парадоксально, что кантовский тезис о том, что мы злы по природе, во многом совпадает со знаменитым утверждением Руссо о нашей природной доброте (в конфуцианской традиции тоже были подобные столкновения; см. заключительную часть гл. 2). Выражение «по природе» используется двумя этими философами в противоположном смысле. Руссо понимает под этим «предшествующее социальности» и доказывает, что общественное развитие испортило первоначальную человеческую природу. Кант, наоборот, полагает, что наша природа получает надлежащее развитие только в обществе, и не верит в существование какого-либо досоциального *человеческого* состояния.

ПРЕДПИСАНИЕ

Кантовское решение проблем человеческой природы разделяет двусмысленность его диагноза. Цитата из *Религии* заставляет думать, что подлинное решение должно быть религиозным. Если зло в нас не может быть «истреблено человеческими силами» и вместе с тем его нужно каким-то образом «превозмочь», последователи той или иной религии тотчас

сделают вывод, что это может произойти лишь в результате божественного спасения (в рекомендуемом ими варианте). Значительная часть зрелых работ Канта, включая последние разделы всех трех *Критик*, касается религиозных тем. На первый взгляд может показаться, что это просто условное благочестие, искусственно притянутое к его серьезной философской работе (некоторые читатели объясняли это возрастом Канта, желанием порадовать своего слугу, публику или власти). Более внимательное чтение показывает, однако, что понимание им роли, которую по праву должна играть религиозная вера, далеко не соответствовало христианской ортодоксии, так что неудивительно, что прусские цензоры попытались воспрепятствовать ему излагать свои мысли, хотя это, конечно, не может оправдать подобные действия.

Третья глава *Диалектики* в *Критике чистого разума* начинается с замечаний о вдохновении, исходящем от идеалов божественного совершенства и мудрости, за пределами всякому опыту (их нельзя изобразить даже в «романе»!). Далее Кант классифицирует все возможные теоретические доказательства в пользу существования Бога, выделяя три подобных аргумента — онтологический, космологический и «физико-теологический» (из целесообразности) — и по очереди критикуя каждый из них. Он ясно и энергично формулирует свои возражения, ставшие классическими образцами философской критики естественной теологии (наряду с юмовскими *Диалогами о естественной религии*). Оригинальной особенностью кантовского анализа является утверждение, что аргумент из целесообразности предполагает космологическое доказательство, которое, в свою очередь, зависит от онтологического аргумента. Поэтому, если он прав, устранение последнего разрушает весь этот картонный домик.

Но Кант разрушает лишь для того, чтобы попытаться заново построить на ином, практическом основании. Хотя утверждения о Боге, бессмертии и свободной воле нельзя доказать (или опровергнуть) теоретическим применением разума, Кант считает, что они могут быть оправданы с «практической» точки зрения. Когда мы думаем о том, *как* действовать, возникают различные соображения. Идея свободы самым непосредственным образом вовлечена в наши размышления о том, что делать. Но как же с Богом и бессмертием — откуда берутся эти идеи, и вообще есть ли необходимость в них? Кант предлагает различные варианты «моральной теологии» — в разделе о методе *Критики чистого разума*, в диалектической части *Критики практического разума*, в параграфах 86-91 *Критики способности суждения* (где он подчеркивает важность чувства благодарности за благополучие, обязанности приносить желание в жертву долгу и ответственности перед судьей¹) и, конечно, в *Религии*.

¹ Имеется в виду суд собственной совести.

В разных местах Кант выделяет три вопроса, объединяющие «все интересы разума, как спекулятивные, так и практические»:

1. Что я могу знать?
2. Что я должен делать?
3. На что я могу надеяться?

Первый вопрос подробно обсуждается в первой *Критике*. Второй, о моральном долге, рассматривается в *Основположении*, второй *Критике* и других работах Канта по этике. Третий («Если я поступаю должным образом, то на что я могу надеяться?») — новая тема, сравнительно редко затрагивавшаяся в философии. Этот вопрос в известном смысле и теоретический, и практический одновременно. В диалектическом разделе второй *Критики* Кант представляет одно из самых детальных изложений своего «практического» аргумента в пользу веры в бессмертие и Бога, хотя в поздних работах, таких как *Религия*, сила этих аргументов и интерпретация соответствующих метафизических утверждений, как кажется, несколько ослабляется.

Кант весьма озабочен отношением между добродетелью и счастьем. Как мы видели, он доказывает, что моральность подразумевает нечто большее, чем простое совершение правильных поступков; он также выдвигает идею существования конечной цели всех нравственных устремлений, «высшего блага», объединяющего добродетель и счастье для всех разумных существ. Слишком очевидно, однако, что добродетельные поступки совсем не обязательно вознаграждаются счастьем в известном нам мире. И напрашивается шаг, который делали миллионы людей: сказать, что справедливость требует наличия «Высшего разума» в основании природы, который управляет сообразно нравственным законам и который наградит каждого в будущей потусторонней жизни в соответствии с его заслугами.

Может показаться, что, привлекая Бога и бессмертие, Кант всего лишь повторяет самые обычные человеческие упования на справедливость и награду в посмертном существовании. Существенно важным для его моральной философии является, однако, то, что наша мотивация в исполнении долга *не* должна состоять в достижении выгоды вследствие этих действий; поэтому крайне непоследовательным для него было бы допускать награды после смерти для того, чтобы мотивировать правильные поступки. И все же, говорит он, мы должны иметь основание надеяться, что добродетель в конце концов будет вознаграждена. По-видимому, он считает, что сама наша нравственная мотивация будет подорвана, если мы не сможем, по крайней мере, верить в *возможность* высшего блага, окончательного объединения добродетели и счастья. Не предполагается, что человек должен быть напрямую сам устремлен к нему, но он должен

иметь *надежду* — допускать, что надлежащее поведение здесь и теперь не является совершенно бессмысленным. Но действительно ли моральная решимость требует веры в традиционные

теологические утверждения о сохранении индивидуальных личностей на вечные времена или о существовании всемогущего, всезнающего и благого Бога? Это остается далеко не очевидным.

В *Религии* Кант иногда идет на попятную, говоря, к примеру, о конвенциональных понятиях рая и ада, что эти «представления достаточно могущественны... причем совершенно не обязательно также и объективно предполагать вечность добра или зла применительно к судьбе человека как некий догматический тезис» (6:71). И «эта вера нуждается только в идее Бога... не притязая на то, чтобы с помощью теоретического познания наделить эту идею объективной реальностью» (6:164, примечание). Говоря о борьбе между «добрым и злым принципами», Кант тоже пишет

о том, что

легко заметить, что если освободить этот живой и, вероятно, для своего времени единственно подходящий для обычных людей способ представления от его мистической оболочки, то он (его дух и разумный смысл) будет иметь практическое значение и станет обязательным для всего света и во все времена, потому что он достаточно близок каждому человеку, чтобы по нему узнать свой долг. Этот смысл состоит в том, что для людей не существует другого спасения, кроме самого глубокого восприятия твердых нравственных начал в свой образ мыслей (6:88).

Неудивительно, что такой «демифологизирующий» язык тревожил прусских религиозных консерваторов 200 лет назад; даже сегодня он беспокоит христианских ортодоксов, возможно, особенно потому, что в наши дни мы меньше, чем Платон и Кант, склонны различать религиозные представления элиты и «обычных людей».

Несмотря на все свое использование религиозного и специфически христианского языка, Кант питает и более земные надежды, с особой силой выраженные в его статьях по истории, подготовивших почву для более исторически акцентированных философских учений XIX века — у Гегеля и Маркса. Он размышлял о возможности прогресса в человеческой истории в результате постепенного освобождения людей от бедности, войны, невежества и преклонения перед традиционными авторитетами. Он поддерживал Французскую революцию, хотя и отдавал себе отчет в ее крайностях. В статье *К вечному миру* он обобщенно изображает будущий мировой порядок, состоящий в мирном сотрудничестве демократических наций. (Он наверняка был бы доволен достижениями Европейского Экономического Союза во второй половине XX века, несмотря на все его недостатки.) В заключительной части *Антропологии* надежда Канта выливается в совершенно мирское упование на исторический прогресс

128

человечества, несмотря на его склонности ко злу. Во всем этом Кант — мыслитель Просвещения, но, в отличие от многих других, он обладал живым и реалистичным чувством темной стороны человеческой природы, нашей способности делать зло — слишком часто подтверждавшейся с тех времен. Его социальный оптимизм не наивен: мы сами должны решить, насколько он реалистичен, попытавшись оценить масштаб его

мысли.

Практическая философия Канта остается с этой фундаментальной, провоцирующей размышления неопределенностью выбора между надеждой на постепенное улучшение общества и соответствующей решимостью содействовать ему и более религиозной точкой зрения, усматривающей нашу единственную подлинную надежду в божественной благодати, ниспосланной нам в той мере, в какой мы признаем нашу конечность и недостатки и решаем максимально улучшить себя, насколько это позволяет наше несовершенство.

Для дальнейшего чтения

Для краткого ознакомления с главными идеями Канта — см. Roger Scruton, *Kant* (Oxford: Oxford University Press, 1982) в Past Masters series, маленький бриллиант концентрированной мысли.

Более подробное, но все же несложное для восприятия введение в систему кантовской мысли — см. Otfried Hoffe, *Kant* (Albany: State University of New York Press, 1994).

Ясное изложение этики — см. Roger J. Sullivan, *An Introduction to Kant's Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

Allen Wood в работе *Kant's Moral Religion* (Ithaca: Cornell University Press, 1970) блестяще отстаивает кантовскую теорию религии. К сожалению, в настоящее время этой книги нет в продаже, но Вуд написал главу на данную тему в издании *The Cambridge Companion to Kant*, ed. Paul Guyer (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

Для тех, кто осмеливается самостоятельно читать Канта, лучше начинать с двух небольших работ со страшными заглавиями — *Основоположение метафизики нравственности* и *Пролегомены ко всякой будущей метафизике* (есть много разных переводов).

Более легкое чтение для тех, кто интересуется скорее практической стороной кантовской философии, — см. *Kant on History*, ed. L. W. Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963) или *Kant's Political Writings*, 2d ed., ed. H. Reiss (Cambridge: Cambridge University Press, 1991). Кого-то может заинтересовать кантовская *Религия в пределах одного только разума*. Есть перевод — Т. М. Greene and H. N. Hudson (New York: Harper & Row, 1960) и новый перевод в многотомном *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*.

129

Литература на русском языке

- Кант И. Сочинения. Т. 1-8. М., 1994. (Цитаты по этому изданию.)
Кант И. Из рукописного наследия. М., 2000.
Асмус В. Ф. *Иммануил Кант*. М., 1973.
Васильев В. В. *Подвалы кантовской метафизики (Дедушка категорий)*. М., 1998.
Гулыга А. В. *Кант*. М., 1981.
Жучков В. А. *Из истории немецкой философии XVIII века*. М., 1996.
Кузнецов В. Н. *Немецкая классическая философия второй половины XVIII— начала XIX веков*. М., 1989.
Мамардашвили М. К. *Кантианские вариации*. 2-е изд. М., 2003.
Суслова Л. А. *Философия И. Канта*. М., 1988.
Тевзадзе Г. В. *Иммануил Кант. Проблемы теоретической философии*. Тбилиси, 1979.
Чернов С. А. *Субъект и субстанция*. СПб., 1993.

ГЛАВА 7. Маркс: экономический базис человеческой природы

Сравнивая марксизм с христианством в гл. 1, я упомянул о главнейших идеях этого учения, а также о некоторых типичных возражениях марксизму. В этой главе я поговорю о теориях Маркса чуть более подробно. Современные представления о марксизме, конечно, во многом определяются нашим знанием о расцвете и крахе коммунизма в XX веке, но здесь я хочу сосредоточиться на XIX веке, то есть на идеях самого Карла Маркса (включая работы, написанные им в сотрудничестве с Энгельсом). Хотя его идеи имели громадное влияние, он не несет всей полноты ответственности за упущения позднейших коммунистических режимов.

Если Кант был самым глубоким философом Просвещения, то Маркс был великим теоретиком индустриальной революции, становления современной капиталистической экономической системы. Несмотря на враждебность к религии, Маркс (как и чуть ли не вся западная цивилизация) унаследовал от христианства идеал равенства людей, он разделял просветительскую надежду на то, что научный метод может диагностировать и разрешить проблемы человеческого общества. За его детальными социальными и экономическими теориями просматривается пророческое рвение указать путь некой секулярной разновидности искупления.

ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ

Карл Маркс родился в 1818 г. в Рейнской области Германии в еврейской семье, принявшей христианство; он воспитывался в протестантских традициях, но вскоре отверг религию. Уже в юности он проявлял свои интеллектуальные дарования и в 1836 г. поступил на юридический факультет Берлинского университета. Маркс окупился в стихию философских, эстетических и общественных идей «романтического» движения того времени. Он писал стихи, работал над диссертацией по древнегреческой метафизике и одновременно всерьез интересовался социальными реформами. Его ранние сочинения отличаются энергичным философским и художественным стилем, отражая эмоциональную насыщенность мысли. Главной интеллектуальной доминантой того времени в Германии была

131

гегелевская философия, и Маркс с головой ушел в исследование и обсуждение гегелевских идей — до такой степени, что бросил свои официальные штудии и посвятил себя философии (в широком смысле слова).

Главной гегелевской идеей, вдохновлявшей мыслителей, был тезис о прогрессе в человеческой истории. Гегель доказывал, что каждая культура или нация имеет что-то вроде собственного характера и что ее историческое развитие должно объясняться в терминах ее специфического характера. Он прилагал эту персонафикацию ко всему миру и отождествлял действительность с тем, что он называл *Geist*, то есть Сознанием или Духом (это может звучать несколько теологично, но подобная теология ближе пантеизму, чем библейскому представлению о Боге). Он толковал человеческую историю в качестве последовательной самореализации *Geist*, усматривая в ней основополагающее духовное движение, составляющее фон всей истории. Последовательные стадии общественной жизни человека выражают все более адекватные представления о свободе, но каждая из них включает в себе конфликтующие тенденции; ее крушение закладывает основу для следующей стадии свободы. Гегель разработал влиятельную теорию «отчуждения», при котором познающий субъект противостоит объекту, отличному («чуждому») ему; предполагается, что это различие субъекта и объекта может быть преодолено в процессе постепенного осознания Духом себя в мире.

Последователи Гегеля разделились на два лагеря в своем понимании того, какое применение его идеи должны найти в политике и религии. «Правые» гегельянцы полагали, что исторические процессы сами собой приводят к наилучшим из возможных результатов, и считали, что современное им прусское государство является кульминацией всего предшествующего исторического развития. Поэтому они придерживались консервативных политических взглядов и склонялись к тому, чтобы подчеркивать религиозные моменты гегелевской мысли. «Левые», или «младогегельянцы», напротив, считали, что лучшая

форма свободы еще должна быть реализована, что современные им национальные государства очень далеки от идеала и что люди сами должны содействовать изменению старого порядка и наступлению нового этапа человеческой истории. Соответственно они придерживались радикальных взглядов на политику и религию.

Одним из важнейших мыслителей в этой радикальной группе был Фейербах, работа которого *Сущность христианства* вышла в 1841 г. Фейербах полагал, что Гегель перевернул все вверх дном, что не идет и речи о последовательной самореализации Бога в истории, религиозные же верования порождаются людьми как бледные отражения этого мира, являющего собой единственную реальность. Из-за неудовлетворенности людей в реальной, практической жизни они нуждаются в вере в подобные иллюзорные идеи и таким образом «отчуждаются», проецируя свой

132

нереализованный потенциал в теологические фантазии и принижая ценность реальных человеческих отношений. Фейербах понимал метафизику как «эзотерическую психологию», выражение скорее внутренних чувств, чем истин об универсуме. Религия есть симптом отчуждения, от которого мы должны избавиться, осознавая наше чисто человеческое предназначение в этом мире. Фейербах был предшественником современного гуманизма, а также социологических или психологических толкований религии, предложенных Марксом, Дюркгеймом и Фрейдом.

Таковой в основе своей была интеллектуальная атмосфера ученических лет Маркса. Чтение Фейербаха сняло заклятие, наложенное на него Гегелем, но он сохранил убежденность, что гегелевская философия исторического развития включает в себе некие истины о человеческой природе и обществе, хоть и в перевернутом виде. Маркс написал критику гегелевской *Философии права* в 1842-1843 гг. и стал редактором радикальной *Рейнской газеты*. Ее издание было вскоре остановлено прусским правительством, и Маркс бежал в Париж. В 1845 г. он был выслан и из Парижа и направился в Брюссель. В эти ученические годы Маркс испытал и другие важные интеллектуальные влияния: широкий круг изучаемой им литературы включал труды британского экономиста Адама Смита и французского социалиста Сен-Симона, он встречался с другими социалистическими и коммунистическими мыслителями, такими как Прудон и Бакунин, и начал сотрудничество с Фридрихом Энгельсом, продолжавшееся до конца жизни Маркса.

В 40-е гг. XIX века Маркс и Энгельс приступили к формулировке так называемого материалистического воззрения на историю. Переворачивая гегелевскую мысль по рецепту Фейербаха, Маркс пришел к пониманию того, что движущая сила исторических изменений имеет скорее материальный, чем духовный, характер. Ключ ко всей истории лежит не в одних лишь *идеях* и уж точно не в каком-нибудь мировом Духе, но в экономических условиях жизни. Маркс считал, что отчуждение является в своей основе не метафизическим или религиозным, а социальным и экономическим. При капиталистической системе труд есть нечто чуждое по отношению к рабочему; он работает не на себя, а на кого-то другого, управляющего процессом труда и присваивающего его продукт как частную собственность. Эта теория отчуждения изложена в *Экономико-философских рукописях*, созданных Марксом в Париже в 1844 г., но оставшихся неопубликованными в течение 100 лет. Материалистическое понимание истории нашло отражение в других работах того периода, прежде всего в *Немецкой идеологии* 1846 г. (написанной вместе с Энгельсом) и *Ницете философии* 1847 г.

Маркс занялся практической организацией социалистических и коммунистических движений, поскольку видел целью своих трудов «не просто объяснение мира, но и его изменение» (согласно его знаменитой

133

формулировке в *Тезисах о Фейербахе* 1845 г.). Будучи убежден, что история движется к революции, вследствие которой капитализм уступит место коммунизму, он пытался обучить и организовать «пролетариат» — класс индустриальных рабочих, вынужденных продавать свой труд, чтобы выжить, класс, который, как он считал, должен в конце концов победить. Откликаясь на предложение изложить цели международного коммунистического движения, он в 1848 г. (опять-таки вместе с Энгельсом) создал *Манифест коммунистической партии*. Позже в том же году (хотя едва ли вследствие появления *Манифеста*) во многих европейских странах произошел ряд неудачных революций. После их поражения Маркс нашел убежище в Лондоне, где и оставался до конца жизни.

В Лондоне Маркс вел весьма скромное существование — на доходы от журналистской деятельности и подарки от Энгельса. Для своих исследований он пользовался читальным залом Британского музея, где был богатый материал по социальной тематике. В 1857-1858 гг. Маркс создал новую серию рукописей — *Очерк*, в которой он представил обобщенный план своей исторической и социальной теории; их полный текст появился на английском языке лишь в 70-е гг. XX века. В 1859 г. он опубликовал *Критику политической экономии*, а в 1867 г. первый том своего главного труда, *Капитал*. Две последние работы содержат много конкретного исторического материала по экономической и социальной тематике — плоды работы Маркса в Британском музее. В гораздо меньшей степени используя гегелевскую философию, Маркс по-прежнему прибегал к материалистическому толкованию истории для демонстрации неизбежности и желательности победы коммунизма над капитализмом.

Именно эти поздние работы, начиная с *Коммунистического манифеста*, получили наибольшую известность и составили основу большинства позднейших коммунистических теорий, а также соответствующих им практических действий. Главными источниками влияния на Маркса в них являются немецкая философия, французский социализм и британская политическая экономия, сплавленные в

глобальную теорию истории, экономики, социологии и политики. Именно ее Энгельс назвал «научным социализмом»: Маркс и Энгельс считали, что открыли верный *научный* метод исследования человеческого общества и таким образом смогли установить объективную истину о наличном состоянии и будущем развитии общества, в котором они жили.

Однако публикация в XX веке ранних работ Маркса, прежде всего *Немецкой идеологии* и *Экономическо-философских рукописей* 1844 г. пролила свет на гегелевские истоки марксистских теорий. И встал вопрос о существовании двух различных стадий его мысли: ранней, которую называли гуманистической или даже экзистенциалистской, и поздней — «научного социализма». Думаю, не вызовет возражений, если я скажу, что между этими стадиями есть преемственность: тема человеческого

134

отчуждения и надежда на избавление от него присутствует и в поздних работах; содержание *Очерка* подтверждает это. Мое обсуждение Маркса тем самым предполагает, что его мысль в основе своей едина. По ходу рассмотрения метафизического фона его теорий, его концепции человеческой природы, диагноза и предписания, я буду делать в соответствующих местах некоторые критические замечания.

ТЕОРИЯ ИСТОРИИ

Маркс был атеистом, и его мысль в целом имела материалистический и детерминистский характер. Претендуя на роль ученого-социолога, он хотел объяснить все явления человеческой жизни при помощи научных методов, как он понимал их. Все это, впрочем, никоим образом не является чертой, присущей исключительно Марксу: подобная характеристика применима к большинству мыслителей Просвещения XVIII века, включая Вольтера, Ламетри и Юма.

Принципиально новым в Марксовой трактовке было утверждение, что он отыскал подлинно научный метод *исследования исторического развития* человеческих сообществ. В программных размышлениях раннего периода он допускал, что наступит день, когда будет существовать одна-единственная наука, включающая в себя, наряду с естествознанием, также и науку о человеке. Но эта единая наука, конечно, имела бы множество уровней: физику, химию, биологию, психологию, социологию. Маркс не был редуccionистом и не считал, что все может быть объяснено в терминах физики. Он полагал, что существуют общие социально-экономические законы, действующие в человеческой истории, и что важнейшие социальные и политические изменения могут быть объяснены путем применения этих законов к преобладающим в тот или иной момент условиям. В предисловии к первому изданию *Капитала* он сравнил свой метод с физикой, заявляя, что конечной целью его сочинения является «открытие экономического закона движения современного общества», и утверждая, что естественные законы капиталистического производства «действуют и осуществляются с железной необходимостью». Эти знаменитые пассажи наводят на мысль об очень жестком историческом детерминизме, но не будем спешить и посмотрим, действительно ли Маркс имеет его в виду.

Главная отличительная черта Марксова воззрения — так называемое материалистическое понимание истории. Подобно Гегелю, он считал, что каждая эпоха имеет свой собственный характер и что всеобщие исторические законы относятся исключительно к процессам перерастания одной исторической стадии в другую. Теория Маркса, однако, состоит в том, что эти законы являются *экономическими*, а не духовными по своей природе.

135

Вот как об этом сказано в самом цитируемом месте из его работ, а именно, из предисловия к *Критике политической экономии*:

В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения — производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание. В популярных изложениях «марксизма» этот фрагмент иногда трактуется в том смысле, что экономический базис общества определяет *все* остальное в нем, вплоть до мельчайших деталей. Но собственные утверждения Маркса не имеют такого сильного смысла и не вынуждают его к подобному невероятно жесткому детерминизму.

Нельзя отрицать, что экономические факторы имеют очень большое значение и что ни одно серьезное исследование истории или общества не может игнорировать их. И мы во многом обязаны Марксу тем, что сейчас с такой готовностью признаем это. Но *определяет* ли экономический базис общества его идеологическую надстройку? Сказанное об этом Марксом с трудом поддается интерпретации, поскольку неясно, где должна проходить разделительная линия между базисом и надстройкой. Он говорит о «материальных производительных силах», предположительно включающих природные ресурсы (землю, климат, растения, животных, минералы), инструменты и машины, а также, возможно, знания и умения, имеющиеся у людей («человеческие ресурсы»). Но он говорит и то, что «экономический базис» включает

«производственные отношения», под которыми, по-видимому, понимается способ организации труда (к примеру, разделение труда, управленческие иерархии на рабочем месте, законные права и полномочия собственности, система поощрений и жалований). Характеристика производственных отношений, по крайней мере в современных обществах, несомненно, должна включать такие понятия, как владение, собственность и деньги.

Создается впечатление, что Маркс (по крайней мере, в цитированном выше фрагменте) выделяет скорее *три*, чем два, уровня: материальные производительные силы, производственные отношения и идеологическую надстройку (идеи, убеждения, мораль и право, политика, религия и философия). Но что же в таком случае он понимает под базисом? Что именно что определяет? Если базис включает только сугубо материальные производительные силы, то Маркс обрекает себя на едва

136

ли приемлемый «технологический детерминизм» — ведь разве не могут одни и те же природные ресурсы и технологии использоваться в обществах с разными идеологиями (к примеру, христианской, исламской или секулярной)? А если базис содержит также производственные отношения, тогда размывается различие между базисом и надстройкой. Вначале казалось, что Маркс думал причислить правовые понятия вроде собственности к идеологической надстройке, но если одни и те же технологии могут использоваться в капиталистической и социалистической системах с разными отношениями собственности, то от экономического детерминизма мало что останется. Так что неудивительно, что не прекращаются споры о смысле тезисов Маркса и истинном положении дел.

Маркс применял свою материалистическую концепцию общества двояким способом — синхронично и диахронично. В любое время экономический базис (чем бы он в точности ни был), как предполагается, определяет идеологическую надстройку, характерную для данной стадии развития общества. Но со временем происходят изменения: экономические системы могут на какой-то период стабилизироваться, но допускаемые ими процессы технологического и экономического совершенствования в итоге приводят к масштабным общественным переменам. Маркс очень грубо разделил историю на пять эпох, различающихся своими экономическими системами, — азиатскую, античную, феодальную и «буржуазную», или капиталистическую; он считал, что каждая стадия должна уступать место следующей при созревании соответствующих экономических условий. Маркс ожидал, что капитализм с такой же неизбежностью уступит место коммунизму.

Но какую же степень детерминизма хочет утверждать Маркс, синхронически или диахронически? Нельзя отрицать, что любое общество должно производить достаточное количество жизненных средств, необходимых для выживания и воспроизведения. Мы должны есть, чтобы быть в состоянии мыслить, но из этого не следует, что то, что мы едим, или то, как мы производим то, что едим, определяет содержание наших мыслей. Не всякий аспект культуры, политики и религии совершенно определяется экономическими факторами. Маркс и сам не утверждал этого: при анализе конкретных исторических эпизодов он допускал влияние культурных факторов, таких как религия и национализм. Он вполне резонно сравнивал статус собственной теории со статусом дарвиновской теории эволюции, тоже очерчивающей общий механизм, в терминах которого могут быть объяснены изменения, но не предлагающей метода их предсказания, поскольку это потребовало бы почти бесконечно детализированного знания конкретных сочетаний условий.

Выясняется, таким образом, что правильнее всего было бы сказать (и, кажется, что именно это говорил сам Маркс): экономический базис оказывает очень большое влияние на все остальное, он устанавливает

137

границы, внутри которых играют свои роли другие факторы. Способ, каким общество производит жизненные средства на любой стадии экономического развития, будет оказывать важное влияние на характерный образ мысли людей в обществе такого рода. Но это довольно туманно: что означает «очень большое» или «важное»? Речь может идти лишь о рекомендации отыскивать экономические факторы в любом конкретном случае и исследовать, в какой степени они могут влиять на все остальное. Но и это оказалось исключительно плодотворной методологией в сфере исторических, антропологических, социологических и политологических исследований.

История — *эмпирическое* исследование, поскольку ее утверждения должны проверяться ссылкой на реально происходящие события. Но из этого не следует, что она — *наука* в том смысле, в каком наука может формулировать законы природы и осуществлять безусловно всеобщие генерализации. Ведь история, в конце концов, есть исследование того, что происходило с людьми на нашей планете, в конечный период времени. Предмет широк, но речь идет об одной *конкретной* последовательности событий; мы не знаем о том, чтобы подобные события происходили где-нибудь еще во вселенной. Для любого конкретного набора событий, даже падения яблока с дерева, не существует четкого лимита множества различных законов и случайных фактов, которые могут быть вовлечены в его порождение — законы гравитации и механики, воздействие ветра и погоды, гниение древесины, эластичность веток и движение человеческих пальцев. Если детерминизма нет даже в падении ньютоновского яблока, то сколь же более несообразно говорить о предопределении хода истории. Можно отыскать какие-то долговременные и глобальные *тенденции*, такие как рост населения со Средних веков. Но тенденция не есть закон; ее сохранение не является неизбежным, но может зависеть от условий, подверженных изменению (так очевидно, что популяция не может расти до бесконечности, ее рост может резко обернуться падением от войны, болезни или голода).

Исходя из созданной им общей исторической теории, Маркс ожидал, что капитализм будет становиться все менее экономически стабильным, будет усиливаться классовая борьба между буржуазными собственниками капитала и пролетариями, вынужденными продавать свой труд, причем пролетариат будет все больше нищать и одновременно увеличиваться в своем числе до тех пор, пока не произойдет великая социальная революция, в результате которой рабочие придут к власти и начнут новую, коммунистическую фазу истории. Однако, хотя обычно его понимают иначе, Маркс не делал однозначных предсказаний, что революция вначале произойдет в самых развитых капиталистических странах — Британии, Франции и Соединенных Штатах. В *Коммунистическом манифесте* он говорил о Германии, где еще сохранялись полуфеодальные

138

отношения, как о месте, где, как он ожидал, пролетарская революция произойдет вскоре после буржуазной. В ряде газетных публикаций он допускал, что вначале коммунизм может быть установлен в Китае. Он понимал, что развитие капитализма в мире делает возможным импортирование социалистических идей в страны, где сравнительно малочисленный пролетариат в союзе с беднейшим крестьянством может взять власть у традиционного правящего класса. Все это явно применимо к двум русским революциям 1917 г.

В случае Китая и России Маркс оказался в целом прав в своем предсказании революций, хотя и не их негативных последствий (насаждение Красной Армией коммунизма в Восточной Европе после 1945 г. едва ли можно считать пролетарской революцией в Марксовом смысле). В развитых капиталистических странах, однако, экономическая система (в целом, с известными исключениями вроде Великой депрессии 30-х гг.) стала более стабильной, условия жизни большинства людей намного улучшились по сравнению с тем, что было во времена Маркса, и классовые различия стали скорее более размытыми, чем обострились (возьмем, к примеру, множество «белых воротничков» — офисный и управляющий персонал, гражданские служащие, учителя и т. д., — не являющихся ни работниками ручного труда, ни промышленными собственниками). Это серьезный удар по марксовскому предсказанию. И нельзя отмахнуться от него, заявив, что пролетариат «купился» уступками в вопросе о повышении заработной платы, поскольку Маркс предсказывал, что его положение будет ухудшаться. Не проходит и утверждение, что роль пролетариата для индустриальных стран играли колонии, ибо ряд капиталистических стран, к примеру, скандинавские государства, не имели колоний. Можно, правда, допустить, что капитализм *в том виде, в каком его знал Маркс*, прекратил свое существование, что мирные, постепенные реформы радикально изменили природу нашей экономической системы. Я критически рассмотрю эту идею ниже, в «предписательном» разделе.

ТЕОРИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ

За исключением ранних исследований гегелевской и греческой мысли, Маркс не проявлял интереса к вопросам, имеющим отношение к «чистой», или академической, философии, которую он впоследствии отрицал как бесплодную спекуляцию по сравнению с важной задачей изменения мира. Поэтому если его называют материалистом, то это относится скорее к его материалистической теории истории, чем к его взглядам на отношение ментальных состояний к мозгу. Согласно сильной интерпретации теории Маркса, сознание определяется материальными условиями жизни. Но это все еще можно считать «эпифеноменалистской»

139

позицией, в соответствии с которой содержание сознания, хотя и нефизическое в онтологическом смысле, полностью определяется материальными событиями. Маркс чувствовал себя вправе объявлять многие человеческие идеи порождениями «ложного сознания», не имеющими надлежащего обоснования в соответствующих «рационализациях», а являющимися скорее отражением социально-экономической роли людей, получаемым в результате некоего бессознательного ментального процесса, о котором не знают сами субъекты. Не обязательно приписывать Марксу метафизически-материалистический взгляд, что сознание должно быть буквально отождествлено с процессами в мозге.

Характернейшая черта Марксовой теории человека — представление о нашей, *в сущности* общественной, природе: «действительная природа человека есть совокупность общественных отношений». Помимо таких очевидных биологических фактов, как потребность в пище и воспроизведении, с точки зрения Маркса, нельзя говорить о неизменной индивидуальной человеческой природе; он считал, что верное для людей одного общества или исторического периода может и не оказаться таковым в другом месте и в другое время: «Вся история — не что иное, как постоянное изменение человеческой природы». Все, что делает человек, есть по сути своей общественное деяние, предполагающее существование других людей, находящихся в определенных отношениях к нему. Даже способы производства продуктов питания и методы воспитания детей усваиваются нами из общества. Это справедливо для всякого экономического производства, обычно являющегося общественной деятельностью, требующей той или иной кооперации. Мы не должны считать общество абстрактной сущностью, таинственным образом влияющей на индивида; скорее уж то, каким является индивид и какие вещи он делает, определяется тем, в каком обществе он живет. Кажущееся «инстинктивным» или «естественным» в одном обществе или эпохе — к примеру, определенная роль женщин — может и не казаться таковым в другом.

Говоря современным языком, мы можем суммировать этот ключевой пункт, отметив, что социология не сводима к психологии. Не все, что можно сказать о людях, может быть объяснено в терминах, говорящих о фактах индивидуальной жизни; следует учитывать и то, в обществе какого типа они живут. Этот методологический момент — одна из важнейших заслуг Маркса, и она получила самое широкое признание. Уже в силу одного этого обстоятельства он должен быть признан одним из отцов-основателей социологии. И этот *метод* может быть принят независимо от того, готовы ли мы согласиться со сделанными им конкретными *выводами*.

Впрочем, на одно универсальное обобщение о человеческой природе Маркс все же готов пойти. Оно состоит в признании, что мы — *деятельные*, продуктивные существа; по своей природе мы отличаемся от других

140

животных тем, что *производим* себе средства существования — и не так, как пчела производит мед, ибо мы сознательно планируем свою жизнь. Для людей естественно трудиться, чтобы жить. Несомненно, здесь есть истина, но (как это бывает и со многими другими тезисами о человеческой природе) Маркс извлекает отсюда и ценностное суждение, а именно, что *подобающий* людям образ жизни включает целенаправленную производственную деятельность. Как мы увидим, оно имплицитно содержится в его диагнозе отчуждения как невозможности получить удовлетворение от индустриального труда и в предписании для будущего коммунистического общества, в котором каждый может свободно развивать свои таланты в любом направлении. Из-за этого момента, наиболее заметного в его ранних работах, Маркса называют гуманистом.

Что обещает теория Маркса женщинам и феминизму? Если он прав, настаивая на важности производства, то, несомненно, правильным будет говорить и о необходимости *воспроизводства*. Но мы должны думать о воспроизводстве не только в плане сексуальных отношений, беременности и родов, но и в контексте более долговременных процессов воспитания детей, образования и социализации. Очевидно, что ни одно общество не может сохраниться, если оно не в состоянии производить новых поддерживающих его членов. В ряде мест Маркс признавал это (в частности, в *Немецкой идеологии*), а Энгельс позже подверг эти вопросы более систематическому рассмотрению. В *Происхождении семьи, частной собственности и государства* Энгельс доказывал, что общественное производство определяет производство как труда, так и семьи. В целом, однако, Маркс был человеком своего времени и допускал, что традиционное разделение труда в семье по половому признаку, когда ответственность за воспитание детей почти целиком ложится на женщин, имеет «чисто физиологическое основание». Он, кажется, не понимал, что даже то, о чем мы можем думать как о биологически определенных различиях между полами, может находиться под влиянием социально-экономических факторов. Технические достижения, такие как надежная контрацепция или искусственное питание для младенцев, а также экономический строй, требующий скорее умственных способностей, чем тяжелого ручного труда, модифицировали вопрос о мужской и женской «природе» так, как не смог предвидеть и сам Маркс, хотя потенциал его теории позволяет объяснить это.

ДИАГНОЗ

Теоретические представления Маркса о неблагоприятном положении людей и общества в эпоху раннего капитализма, в которую он жил, включают понятие «отчуждение», унаследованное им от Гегеля и Фейербаха.

141

«Отчуждение», по Марксу, является одновременно характеристикой определенных черт капиталистического общества и оценкой их фундаментальной несправедливости. Но понятие отчуждения настолько неопределенно, что подчас трудно решить, *какие* именно черты капитализма подвергает критике Маркс. В конце концов, он не осуждает капитализм во всех его проявлениях, признавая, что тот способствует громадному росту экономического производства. Маркс был уверен, что капитализм является необходимой стадией экономического и общественного развития, но считал, что он будет и должен быть превзойден.

С логической точки зрения, отчуждение есть некоторое отношение, то есть оно должно быть отчуждением *от* кого-то или чего-то; человек не может быть просто «отчужден» — не больше, чем может состоять в супружеских отношениях, не имея супруга или супругу. Маркс говорит, что отчуждение происходит «от самого человека и от природы». Но неясно, как человек может быть отчужден от себя; а используемое здесь понятие природы имеет темные гегельянские корни в различении между субъектом и, как предполагается, чуждым ему объектом. Природа для Маркса, судя по всему, означает мир человеческой культуры, и поэтому его можно понять в таком смысле: люди не есть то, чем они должны быть, вследствие их отчуждения от созданных ими вещей и общественных отношений. Люди, лишённые капитала, вынуждены продавать свой труд, чтобы выжить, и поэтому в своей трудовой жизни находятся под определяющим влиянием интересов капиталистов. И конкурентность существования при капитализме противоречит идеалу солидарности с другими людьми (о котором настойчиво говорил Фейербах). Из этого вытекает общая идея того, что капиталистическое общество не соответствует изначальной природе человека.

Часто возникает ощущение, что Маркс осуждает прежде всего институт частной собственности: в одном

месте он смело заявляет, что «устранение частной собственности есть устранение отчуждения». Но в другом месте он говорит, что «хотя частная собственность кажется основой и причиной отчужденного труда, на деле она есть скорее следствие последнего». Маркс характеризует это отчуждение труда, опираясь на факт, что он не является частью природы трудящегося, который не реализует себя, а чувствует себя несчастным, физически истощенным и морально униженным в нем. Труд навязан ему в качестве средства удовлетворения других потребностей, в своем труде он не «принадлежит самому себе»; находится под контролем других людей. Даже используемые им материалы и производимые им вещи чужды ему, потому что их собственником является кто-то другой. Иногда кажется, что Маркс осуждает отчуждение, связанное с появлением денег как средства обмена, сводящего все общественные отношения к общему коммерческому знаменателю («бессердечному "чистогану"»), как он говорит в *Манифесте*. Интересно, почему наличный

142

расчет должен быть «бессердечным»? В том контексте Маркс хотел сыграть на контрасте с феодальным обществом, в котором существовали безденежные экономические отношения — но, возможно, они тоже могли быть по-своему бессердечными. В другом месте он дает понять, что работать на чужую силу людей вынуждает разделение труда, мешающее им свободно переключаться от одной деятельности к другой.

Так *какова же* все-таки, по Марксу, основная причина отчуждения? Трудно поверить, что кто-то может всерьез защищать упразднение денег (и возвращаться к системе бартера?), прекращение всякой специализации в работе или общий тотальный контроль (включая зубные щетки, одежду и книги?). Определяющей чертой капитализма или социализма обычно считается частная или общественная собственность в *индустрии* — средствах производства и обмена. Среди главных пунктов практической программы в *Манифесте* — национализация земли, фабрик, транспорта и банков. Но крайне маловероятным выглядит утверждение, что государственный контроль за ними может устранить отчуждение труда, столь психологично описанное Марксом в его ранних работах. Если основой общественных зол является *государство*, национализация может придать делу еще худший оборот, усиливая власть государства, яркие примеры чего дает история коммунистических режимов в XX веке.

Возможно, мы должны понимать Маркса (по крайней мере, если говорить о его ранних сочинениях) в том смысле, что отчуждение состоит в недостатке *общности*, когда люди не могут увидеть, каким образом их труд способствует существованию группы, членами которой они являются, поскольку государство не является реальной общностью. Подобный диагноз предполагал бы предписание, говорящее не столько о национализации, сколько о децентрализации в «коммуны» (упразднение денег, специализации и частной собственности в которых могло бы выглядеть более реалистично). Но возможность и желательность этого явным образом противоречат экономическим основам марксизма. Как в сообществе независимых коммун может быть организовано то высокотехнологичное всемирное производство и распределение, от которого мы теперь зависим?

В рассуждениях Маркса просматривается и более универсальный диагноз, который, возможно, вызвал бы всеобщую поддержку: с любым человеком нельзя обходиться только как со средством для достижения экономической цели (сравни кантовскую формулировку морального закона, требующую рассмотрения разумных существ всегда как целей самих по себе). Подобная эксплуатация имела место в эпоху дикого капитализма начала XIX века, когда использовался многочасовой детский труд, да еще и в ужасных условиях, когда рабочие рано умирали, так и не увидев счастливой жизни. Нечто подобное до сих пор происходит в некоторых странах; и даже в развитых странах, где капитализм трубит о своих

143

ошеломляющих успехах, со стороны управляющего персонала компаний имеет место постоянное стремление попытаться победить в конкурентной борьбе, извлекая максимальную выгоду из труда своих работников, снижая заработную плату, сокращая рабочие места, продлевая рабочий день. Государство может накладывать ограничения на подобную практику, но, если этот контроль ослабляется, любой бизнес пытается задействовать максимум конкурентных возможностей.

Главную мысль Маркса, возможно, лучше всего выразить, перефразировав изречение Иисуса о субботе: производство для человека, а не человек для производства. Причем здесь должны иметься в виду *все* люди (разумеется, мужчины и женщины): работодатели, служащие, потребители и каждый, кого коснулось хоть какое-нибудь из побочных последствий индустрии, вроде загрязнения среды. Но непросто прийти к согласию о том, как получить социальный эффект от этого общего ценностного суждения.

ПРЕДПИСАНИЕ

«Если характер человека создается обстоятельствами, то надо, стало быть, сделать обстоятельства человеческими». Если отчуждение — общественная проблема, вызванная природой капиталистической экономической системы, то ее решение состоит в том, чтобы устранить эту систему и заменить ее на лучшую. Маркс считал, что это должно произойти в любом случае, что капитализм взорвется из-за его внутренних противоречий и последующая коммунистическая революция приведет к возникновению нового порядка вещей. Подобно тому как христианство говорит о предуготованности нам божественного спасения, Маркс утверждал, что не за горами решение проблем капитализма в ходе исторического процесса.

Взгляды Маркса на метафизическую проблему свободы воли несколько двусмысленны. Его общая

позиция, очевидно, имеет детерминистский характер — с его теорией якобы неизбежного продвижения истории от одной экономической стадии к другой. И все-таки, так же как в споре Августина и Пелагия в христианской традиции, создается ощущение, что в его теории остается некий нередуцируемый элемент человеческой свободы. Маркс и его последователи неизменно призывали людей осознать направление, в котором движется история, и *действовать* соответствующим образом, дабы помочь совершенно коммунистической революции. Внутри марксистского движения разгорелись споры между теми, кто подчеркивал необходимость ожидания революции только после достижения соответствующей стадии экономического развития, и теми, кто (как Ленин) заявлял о необходимости решительных революционных *действий*. Впрочем,

144

не исключено, что здесь нет противоречия, поскольку Маркс может сказать, что хотя революция должна рано или поздно произойти, люди и организованные группы, которые предвидят ее, могут помочь этой революции и облегчить «ее родовые муки», действуя в качестве повивальных бабок истории. Он, возможно, осудил бы как пустые спекуляции дальнейшие философские изыскания относительно детерминизма и свободной воли.

Маркс считал, что только полное революционное преобразование экономической системы позволит найти реальное решение ее проблем. Ограниченные капиталистические реформы вроде более высоких зарплат, сокращения рабочего дня и пенсионных схем могут приветствоваться как смягчение жестокостей этой системы, но не меняют ее сущности. Отсюда — радикальное отличие коммунистической партии, с одной стороны, от большинства профсоюзов и социал-демократических или демократических социалистических партий — с другой. Впрочем, среди последователей Маркса не было единства в вопросе о практической политической стратегии. Некоторые из них опасались, что содействие реформированию системы будет отвлекать внимание от действительно важной задачи ее ниспровержения. Другие, опираясь на Маркса, говорили, что сам процесс вовлечения рабочих в совместные реформаторские действия приведет к «росту их сознательности», создаст «классовую солидарность», позволит им осознать собственную силу и таким образом ускорит изменения более революционного характера.

Факт, однако, состоит в том, что постепенные реформы, от Британского фабричного законодательства, ограничившего откровенную эксплуатацию рабочих и детей, до национального страхования, пособий по безработице, национальной системы здравоохранения (в Европе, но не в Соединенных Штатах), а также все новые успехи профессиональных союзов в борьбе за повышение реальных зарплат и сокращение продолжительности рабочего дня значительно *изменили* экономическую систему капитализма. По сути, многие конкретные меры, предложенные в *Коммунистическом манифесте*, по прошествии многих лет были претворены в жизнь в так называемых капиталистических странах: дифференцированный налог на доходы, возрастание роли государства в управлении экономической, национализация некоторых важнейших отраслей производства в ряде государств, бесплатное образование в государственных учебных заведениях. Дикий капитализм середины XIX века, о котором говорил Маркс, прекратил свое существование в наиболее развитых странах — и в результате постепенных реформ, а не одномоментной революции. Это не значит, что существующий строй совершенен — далеко не так. Но из этого можно сделать вывод, что отрицание программ постепенных реформ некоторыми марксистами (если не самим Марксом) ошибочно; чтобы подтвердить это, достаточно подумать о страданиях и жестокостях, сопровождавших революции, произошедшие в других странах.

145

Подобно христианам, Маркс думал о полном возрождении человечества, хоть и ожидал, что оно произойдет в секулярном мире. Коммунизм есть «решение загадки истории», поскольку предполагается, что устранение частной собственности приведет к исчезновению отчуждения и возникновению подлинно бесклассового общества. Маркс очень туманно говорил о том, как все это будет достигнуто, но он сохранял чувство реальности, заявляя, что такому изменению будет предшествовать переходный период, который потребует «диктатуры пролетариата». Отчуждение не может быть преодолено на следующий день после революции. Очень зловеще в свете истории XX века звучит его мысль о том, что «необходимы масштабные изменения людей», хотя в его защиту можно сказать, что он имел в виду изменение сознания, а не силовые методы социальной инженерии, применявшиеся в Советской России. Предполагается, что на более высокой стадии коммунистического общества государство отомрет и наступит подлинное царство свободы. Тогда люди смогут полностью реализовать свой потенциал, придерживаясь принципа «от каждого по способностям, каждому по потребностям».

Некоторые из этих утопических представлений, несомненно, можно оценить как нереалистичные. Маркс не выдвигает убедительных доводов в пользу того, что коммунистическое общество будет действительно бесклассовым, или что те, кто осуществляет диктатуру пролетариата, не создадут новый правящий класс, наделенный большими возможностями злоупотребления своей властью, на что с очевидностью указывает история стран с коммунистическим режимом. И нет оснований ожидать, что какие-то экономические меры могут привести к исчезновению *всех* конфликтов интересов. Государства не исчезли; они стали более сильными, хотя надо помнить о могуществе крупных корпораций и возрастающей глобализации рынка, ограничивающих власть любого отдельного правительства.

С другими идеями Маркса, впрочем, вполне можно согласиться. Внедрение науки и технологии для обеспечения всех; сокращение рабочего дня; всеобщее образование, чтобы все люди получили возможность развить свой потенциал; идея децентрализованного общества, в котором люди организуются в коммуны для совместных действий, направленных на достижение общего блага, а также общества, находящегося в гармонии с природой, — все это идеалы, с которыми согласится едва ли не каждый, хоть и не так просто понять, как их можно реализовать все вместе. Несомненно, что марксизм смог победить и сохранить такое количество сторонников именно из-за того, что дал людям надежду на подобное будущее. Подобно христианству, идеи Маркса — больше, чем теории; для многих они были секулярной верой, мечтой об общественном спасении.

146

Даже в наши дни, когда ряд теоретических тезисов Маркса в их наиболее крайних формулировках выглядит очень спорно и мы видим крах так называемых коммунистических режимов в XX веке, идеи Маркса далеко не мертвы. Хотя социальные реформы, а также технологические и экономические достижения изменили лицо капитализма, некоторые мыслители считают необходимыми дальнейшие изменения социально-экономической системы, черпая в этом вопросе вдохновение у Маркса. Впрочем, марксистский акцент на *ЭКОНОМИЧЕСКИХ* факторах направляет наше внимание лишь на одно из препятствий на пути реализации человека. Для более глубокого понимания природы и проблем человеческих *ИНДИВИДОВ* мы должны обратиться, к примеру, к Фрейдю, Сартру и религиозным концепциям.

Для дальнейшего чтения

У Маркса нет работы, которую можно было бы рекомендовать в качестве основного текста для изучения. Естественно начать с *Коммунистического манифеста* (хотя его третья часть устарела); *Немецкая идеология* более объемна, но легко читается.

Имеется немало полезных подборок текстов Маркса, включая *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, trans. T. B. Bottomore, ed. T. B. Bottomore and M. Rubel (London: Penguin, 1963; New York: McGraw-Hill, 1964), где тексты удобно разбиты по разным темам; см. также Marx and Engels: *Basic Writings on Politics and Philosophy*, ed. L. S. Feuer (New York: Anchor Books, 1959).

Биография Маркса — см. Sir Isaiah Berlin, *Karl Marx: His Life and Environment*, 3d ed. (Oxford: Oxford University Press, 1963).

Классическая критика марксизма — см. Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, Vol. 1, 5th ed. (London: Routledge, 1966).

Более глубокое обсуждение учения Маркса о человеческой природе — см. J. Plamenatz, *Karl Marx's Theory of Man* (Oxford: Oxford University Press, 1975).

Энциклопедическое и критическое руководство по многим вопросам марксизма — см. L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, 3 vols. (Oxford: Oxford University Press, 1975).

Утонченная защита Маркса в свете аналитической философии — см. G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (Oxford: Oxford University Press, 1978).

В качестве отправной точки для обсуждения вопроса о том, в какой степени марксизм должен быть изменен, чтобы соответствовать феминистским принципам, — см. Энгельс, *Происхождение семьи, частной собственности и государства*, а также A. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (Totowa: Rowman & Littlefield, 1983), гл. 4.

Современная посткоммунистическая апология идей Маркса — Keith Graham, *Karl Marx Our Contemporary: Social Theory for a Post-Leninist World* (Toronto: University of Toronto Press, 1992).

147

Литература на русском языке

Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Т. 1-50. 2-е изд. М., 1955-1981. Аксельрод-Ортодокс Л. Н. *Маркс как философ*. Харьков, 1924. Лапин Н. И. *Молодой Маркс*. 3-е изд. М., 1986.

Ильенков Э. В. *Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса*. М., 1960.

Ойзерман Т. И. *Диалектический материализм и история философии*. М., 1979.

Фролов И. Т. *О человеке и гуманизме*. Работы разных лет. М., 1989.

ГЛАВА 8. Фрейд: бессознательная основа ментального

Обратимся теперь к фрейдовской теории. В XX веке Фрейд революционизировал наши представления о человеческой природе. В течение почти 50 лет он развивал и модифицировал свои теории, написав так много, что только специалисту может оказаться по силам переварить весь этот материал. Ни одно серьезное обсуждение человеческой природы не может игнорировать его идеи, но очень непросто представить их в одной короткой главе, даже если мы сосредоточимся на самом Фрейде, обходя стороной множество позднейших разработок в психоаналитической теории и практике. Я обрисую его жизнь и сочинения, расскажу о важнейших особенностях его теории, диагнозе, предписании, а затем сделаю несколько критических замечаний.

ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ

Зигмунд Фрейд родился в Моравии в 1856 г., но в 1860-м его семья переехала в Вену, где он жил и работал вплоть до последнего года жизни. Уже в школьные годы его занимала жизнь человека в целом, и, поступив на медицинский факультет университета в Вене, он не ограничивался медициной, посещая и другие курсы, в частности лекции влиятельного философа сознания Франца Brentano. Фрейд всерьез заинтересовался биологией и в течение шести лет проводил исследования в лаборатории великого физиолога Брюке, результатом которых стала серия статей по таким специфическим темам, как нервная система рыб. Он приобрел почти что скандальную репутацию, впервые предложив использовать кокаин в медицинских целях. Чтобы жениться на Марте Бернайс, ему нужна была работа, которая могла бы приносить более стабильные доходы, и поэтому ему пришлось стать врачом в Центральном госпитале Вены. В 1886 г. он открыл частную практику по «нервным заболеваниям». Большую часть его пациентов в первые годы составляли богатые венские женщины, страдающие от того, что впоследствии стало называться истерией, и он занимался различными психологическими проблемами до конца своей жизни.

149

В дальнейшей карьере Фрейда можно выделить три главные стадии. На первой он сформулировал оригинальную гипотезу о природе неврозов и разработал самобытную теорию и терапевтический метод, известные как психоанализ. Его интерес к психологии человека и ментальным проблемам разгорелся после визита в Париж в 1885-1886 гг., где он стажировался у Шарко, французского невропатолога, применявшего гипноз для лечения «истерик». Обычно речь шла о женщинах со странными параличами, потерей речи или утратой чувствительности различных частей тела, связанной не с поражениями или травмами нервов, а с обыденными представлениями о частях тела, к примеру «руке» или «кисти». Этимологически термин «истерия» восходит к античным объяснениям подобных симптомов нарушениями в матке — в наши дни он означает просто иррациональное эмоциональное состояние, — а во времена Фрейда использовался для обозначения известного, но загадочного синдрома, с которым практически не могла совладать традиционная медицина. (Не исключено, правда, что распространенность истерии среди буржуазных женщин конца XIX века имела какое-то отношение к их неполноценному социальному статусу.) На Фрейда произвело впечатление, по крайней мере поначалу, как чисто психологический метод гипноза Шарко позволял добиваться существенного роста случаев выздоровления.

Сталкиваясь со сходными симптомами у собственных пациентов, Фрейд вначале экспериментировал как с электротерапией, так и с гипнотическим внушением, но, найдя их неудовлетворительными, решил испробовать другой метод, созданный на основе метода Брейера, ведущего венского консультанта и друга Фрейда. Подход Брейера базировался на предположении, что истерия порождается каким-то ярким эмоциональным опытом («травмой»), забытым пациентом; его метод состоял в том, чтобы вызвать воспоминание об этом опыте и «разрядку» соответствующей эмоции. Гипотеза о том, что люди могут страдать от «идеи», воспоминания или эмоции, не осознаваемой ими, от которой можно освободиться, осознав ее, стала основой для построения фрейдовского психоанализа. Фрейд обнаружил, что подобные «идеи» нередко имели у его пациентов определенное сексуальное содержание и, всегда готовый рискнуть обобщением, заключил, что неврозы *всегда* имеют сексуальное происхождение. Во многих случаях его пациенты рассказывали о «детских соблазнах» — сегодня мы могли бы назвать это сексуальным злоупотреблением детьми. Вначале он верил этим историям, но затем, решительно поменяв свою теоретическую установку, о чем впоследствии говорил как о решающем открытии, стал считать, что они в основном базируются на фантазиях, отражая скорее бессознательные желания субъекта, чем реальные воспоминания о том, что имело место. (В свете современных споров и дискуссий нельзя исключить, что его первоначальные мысли по этому сложному вопросу могли быть ближе к истине.) В 1895 г. он опубликовал работу *Исследования*

150

истерии в соавторстве с Брейером, но вскоре сотрудничество прекратилось, и Фрейд пошел собственным теоретическим путем. (Это был первый из множества его горячих споров с коллегами.)

В последние годы XIX века Фрейд приступил к созданию концепций детской сексуальности и толкования сновидений; эти концепции вызывают немало споров и играют центральную роль в психоаналитической теории. Он также пробовал сам заниматься психоанализом. Фрейд ввел специфические теоретические понятия противодействия, вытеснения и перенесения. В это же время он создает (в сотрудничестве с Флиссом, еще одним нестандартно мыслящим другом-медиком, оказавшим сильное влияние на Фрейда в этот период) *Проект научной психологии*. В этой работе Фрейд пытался связать формулируемую им психологическую теорию с физической основой, то есть нервными клетками в мозге, — тема, которую он разрабатывал в своих физиологических трудах. Несмотря на увлеченность этим проектом Фрейд пришел к выводу, что последний сильно опережает свое время, и отказался от публикации работы. Рукопись потерялась и была найдена и опубликована лишь в 1950 г.

Начало второй стадии творчества Фрейда, во время которой вышли в свет главные труды, излагающие его зрелую теорию, может быть условно датировано публикацией в 1900 г. *Толкования сновидений*, книги, которую он сам считал своей лучшей работой. За ней последовали *Психопатология обыденной жизни*, в которой он анализировал бессознательные причины ошибок, допускающихся в повседневной жизни

(оговорок в языке и т. п.) и в 1905 г. — *Три очерка по теории сексуальности*. Эти работы применяли психоаналитическую теорию не только к случаям невроза, но и к нормальной ментальной жизни в целом. Началось международное признание и распространение психоанализа: в 1909 г. Фрейда пригласили в Америку, где он прочитал *Пять лекций о психоанализе*, ставших первым из его кратких, популярных изложений своих идей. В 1915-1917 гг. он прочитал в Венском университете гораздо более масштабные *Вводные лекции о психоанализе*, в которых изложил всю свою теорию в целом, как она сложилась к тому времени.

Третья стадия началась с конца Первой мировой войны и продолжалась до самой смерти Фрейда. На этой стадии он вносил ряд важных изменений в созданные им фундаментальные теории и делал масштабные спекулятивные попытки применить свои идеи к социальным вопросам. В 1920 г. появилась работа *По ту сторону принципа удовольствия*, где он впервые ввел понятие «инстинкт смерти» (для объяснения агрессии и саморазрушения), равно как и «инстинкты жизни» (самосохранение и сексуальность). Другой поздней разработкой стала идея трехчастной структуры ментального: *Оно, Я и Сверх-Я*, впервые обнаруженная в *Я и Оно* (1923). В популярной работе *Проблема дилетантского анализа* (1926), названной так потому, что здесь обсуждается вопрос, нужна ли медицинская

151

квалификация, чтобы практиковать психоанализ, он изложил свои основные идеи в терминах этой новой трехчастной структуры.

Последние годы жизни Фрейда были в основном посвящены размышлениям на социальные темы. (Хотя уже в 1913 г. он пытался применить свои теории к антропологии в работе *Тотем и табу*.) В *Будущем одной иллюзии* (1927) он предложил трактовку религии как системы ложных верований, глубокие корни которых в нашем уме должны получить психоаналитическое объяснение. В *Недовольстве культурой* (1930) он обсуждал конфликт запросов цивилизованного общества и человеческих инстинктов, а в работе *Человек Моисей и монотеистическая религия* (1939) предложил спорное психоаналитическое толкование иудейской истории. В 1938 г. нацисты аннексировали Австрию, евреи оказались в опасности, но громадная международная известность Фрейда позволила ему вырваться в Лондон, где он провел последний год жизни в работе над кратким итоговым *Очерком психоанализа*.

ФОНОВАЯ ТЕОРИЯ

Отличительная особенность учения Фрейда — теория человеческого ума, но нельзя не отметить и его фоновых допущений, и того, насколько они отличаются от аналогичных допущений, делавшихся в рамках теорий, обсуждавшихся нами ранее. Фрейд начал карьеру в качестве физиолога и, по его словам, оставался только ученым: он всегда надеялся научно объяснить все феномены человеческой жизни. Он не делал допущений, связанных с теологией, трансцендентной метафизикой или историческим прогрессом. Опираясь на обширные познания в биологической науке того времени и основательную физиологическую практику, он полагал, что все феномены определяются законами физики, химии и биологии. Подчиняются им и люди. Фрейд питал большое доверие к биологии конца XIX века, периода после появления дарвиновской теории эволюции, согласно которой люди являются лишь одной из разновидностей животных (пусть и весьма специфической), и поэтому полагал, что наши проблемы могут быть диагностированы и частично разрешены научными методами. Не так давно Фрейда называли «биологом ума», но мы увидим, как далеко он отошел от физиологических методов объяснения.

ТЕОРИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ

Фрейдский подход к человеческой природе я раскрываю в пяти главных пунктах. Первое из его базовых допущений — *материализм*. Фрейд признавал отличие ментальных состояний от физиологических

152

состояний нервной системы, но считал его лишь языковым различием, а не дуализмом двух субстанций (ума и тела). Многие (хоть и не все) современные философы согласятся, что, говоря о состояниях сознания (мыслях, желаниях и эмоциях), мы вовсе не обрекаем себя на метафизический дуализм, и нет основания считать, что в случае с *бессознательными* ментальными состояниями, допускавшимися Фрейдом, дело обстоит как-то иначе. После ранней смелой попытки установить физиологическую основу всех ментальных состояний (в *Проекте научной психологии*) Фрейд пришел к выводу, что подобные теории слишком опережают тогдашнее знание. Впоследствии он проявлял готовность оставить вопрос о физическом основании психологии для будущей развитой науки — и исследования в этой области в последние годы действительно дали множество интересных результатов. Но Фрейд не сомневался, что все допускаемые им сложные ментальные состояния и процессы имеют *какую-то* физиологическую основу.

Второй пункт — неукоснительное применение к сфере ментального принципа *детерминизма*, согласно которому всякое событие имеет предшествующие ему причины. Мысли и поведение, которые ранее считались не имеющими значения для понимания личности — оговорки, ошибки, сновидения, невротические симптомы и т. п., — по допущению Фрейда, должны определяться скрытыми причинами в человеческом уме. Он считал, что они могут иметь большое значение, в замаскированной форме раскрывая то, что в ином случае осталось бы неизвестным. В действительности ничего из того, что думает, делает или

говорит человек, не является случайным: в принципе все может быть объяснено чем-то в его уме. Может показаться, что это ведет к отрицанию свободной воли, поскольку даже если мы думаем, что выбираем совершенно свободно (или даже произвольно), Фрейд сказал бы, что наш выбор определяют неизвестные нам причины. Здесь обнаруживается интересная параллель с Марксом, поскольку он, как и Фрейд, полагал, что идеи нашего сознания, далеко не «свободные» или подлинно «рациональные», определяются причинами, которые обычно нами не осознаются. Но Маркс говорил, что эти причины имеют социальную и экономическую природу, Фрейд же утверждал, что они индивидуальны и психологичны, их корни — в наших биологических влечениях.

Третья, и возможно самая характерная, черта фрейдовской теории — допущение *бессознательных ментальных состояний* — таким образом, возникает из второй. Но чтобы правильно истолковать фрейдовское понятие бессознательного, следует соблюдать осторожность. Существует множество ментальных состояний, к примеру, хранящиеся в памяти образы каких-то конкретных переживаний или фактов, которые не являются предметом непрерывного сознания, но которые при необходимости можно припомнить. Фрейд называет их «предсознательными» (имея в виду, что они легко

153

могут стать осознанными); термин «бессознательное» он резервирует для состояний, которые *не могут* осознаваться при обычных условиях. Его главный тезис состоит в том, что объем наших умов не совпадает с областью того, что может стать предметом осознанного внимания, но включает и моменты, недоступные обычному познанию. Воспользовавшись знакомой аналогией, можно сказать, что наш ум подобен айсбергу, лишь малая часть которого видна над поверхностью, но она зависит от громадной скрытой массы. Фрейд с радостью одобрил бы открытия современной когнитивной науки, состоящие в признании, что в осознание объектов вовлечено множество информационных процессов, происходящих в нашем уме и не осознаваемых нами, но выводимых психологами для лучшего объяснения фактов восприятия (или ошибок при восприятии).

До сих пор речь шла о так называемой *дескриптивной* характеристике бессознательного, но фрейдовская концепция имеет и *динамический* аспект. Для объяснения таких загадочных явлений человеческой жизни, как истерические параличи, невротическое поведение, навязчивые мысли, а также сновидения, Фрейд допустил существование эмоционально заряженных идей в бессознательной части ума, активно, но таинственно влияющих на мысли, чувства и действия человека. Бессознательные желания или воспоминания могут побуждать людей делать вещи, которые они не могут рационально объяснить другим или даже самим себе. Некоторые из бессознательных состояний раньше могли быть осознанными (к примеру, травматический эмоциональный опыт), но оказались подавлены из-за того, что их стало слишком больно признавать. Однако предельные движущие силы нашей ментальной жизни врожденны и бессознательно действуют в нас с самого детства.

В 20-е гг. XX века Фрейд ввел новую *структурную* концепцию ума, не совпадающую с различием сознательного, предсознательного и бессознательного, использовавшимся им ранее. На этой поздней стадии он различал три системы внутри «ментального аппарата». Фрейд утверждал, что так называемое *Оно* включает в себе все инстинктивные влечения, ищущие немедленного удовлетворения, подобно маленькому ребенку (утверждается, что они действуют в соответствии с «принципом удовольствия»); *Я* содержит осознанные ментальные состояния, и его функция состоит в том, чтобы воспринимать реальный мир и решать, как действовать, опосредуя мир и *Оно* (*Я* руководствуется «принципом реальности»). Все, что может стать осознанным, находится в *Я* (хотя оно содержит и элементы, остающиеся бессознательными), тогда как то, что содержится в *Оно*, всегда бессознательно. *Сверх-Я* идентифицируется как особая часть ума, заключающая в себе совесть, моральные нормы, усвоенные от родителей, а также от других людей, оказавших влияние на человека в его раннем детстве. Принадлежит *Я* и имея его тип психологической организации, *Сверх-Я*, как утверждает Фрейд, тесно связано также и с *Оно*, поскольку *Сверх-Я*

154

может противодействовать *Я* правилами и запретами подобно строгому родителю. Силы подавления локализованы в *Я* и *Сверх-Я*, и обычно они действуют бессознательно. Старое, бедное *Я* изо всех сил пытается примирить противоположные требования *Оно* и *Сверх-Я*, учитывая часто неблагоприятные внешние обстоятельства. Такова рисуемая Фрейдом драматическая картина человеческой жизни, постоянно осаждаемой внешними проблемами и внутренней дисгармонией.

Поздняя фрейдовская теория трехчастной структуры ума имеет интересные, пусть и частичные, параллели с Платоном. Очевидно, что *Оно* довольно точно соответствует вожделению, или желанию, однако не столь ясно, каким образом *Я* и *Сверх-Я* соответствуют платоновским понятиям разума и духа. В своей познающей мир функции *Я* кажется родственным разуму, но разум, по Платону, имеет также моральную функцию, которую Фрейд отдал бы в ведение *Сверх-Я*. И все же моральную функцию в ситуации чувства неудовлетворенности собственными желаниями выполняет у Платона, как представляется, именно духовный элемент (см. гл. 5).

Инстинкты, или «влечения», составляют четвертую главную черту фрейдовской теории. Они являются мотивирующими силами в ментальном аппарате, и вся «энергия» наших умов идет исключительно от них. Фрейд использовал подобный «механический» или «электрический» язык почти что в буквальном смысле — под влиянием собственной научной практики и психофизической теории своего раннего *Проекта*, в котором он провидчески писал о потоках электрических зарядов в нейронах мозга. Его модель ментальных влечений — конденсированные заряды или давление, ищущее выхода. Однако психологическая классификация инстинктов у Фрейда — одна из наиболее спекулятивных, подвижных и недостоверных частей его теории. Хотя он и признавал, что мы можем выделять неопределенное количество инстинктов, но полагал, что все они сводимы к нескольким основным, которые могут сочетаться или даже замещать друг друга множеством способов.

Ясно, что один из инстинктов, по Фрейду, имеет сексуальную природу; хорошо известно, что значительную часть поведения человека он возводил к сексуальным мыслям и желаниям, нередко загнанным в бессознательное. Однако, нельзя считать, будто Фрейд пытался объяснить *все* феномены человеческого существования в терминах сексуальности. Истина в том, что он придавал сексуальности гораздо более важное значение в жизни человека, чем признавалось раньше. Он утверждал, что зародыши сексуальности присутствуют у ребенка с самого рождения и что сексуальные факторы играют центральную роль в неврозах взрослых людей. Но Фрейд всегда считал, что имеется, по крайней мере, еще один фундаментальный инстинкт или набор инстинктов. В ранний период он отличал то, что называл «инстинктами самосохранения», вроде голода, от сексуального инстинкта («либидо»). Он рассматривал садизм как извращенно

155

агрессивное проявление сексуальности. Но в работах позднего периода Фрейд изменил эту классификацию, совмещая либидо и голод в одном базисном инстинкте «жизни» (Эрос) и относя садизм, агрессию и саморазрушение к инстинкту «смерти» (Танатос). Говоря популярным языком, на смену его дуализма любви и голода пришел дуализм любви и ненависти.

Пятая главная черта фрейдовской теории — *объяснение* индивидуального характера человека *в аспекте его развития*. Это объяснение не ограничивается очевидным трюизмом, что формирование личности зависит не только от наследственности, но и от опыта. Фрейд отталкивался от открытия Брейера, состоящего в том, что конкретные «травматические» переживания, даже если кажется, что они забыты, продолжают вредно влиять на душевное здоровье личности. Зрелая теория психоанализа обобщает этот тезис и утверждает, что решающее значение для жизни взрослого человека имеют его младенческие и ранние детские переживания. Считается, что основы любой личности закладываются в первые пять лет жизни. Поэтому нельзя в полной мере понять личность, пока мы не знаем ключевые психологические факты ее раннего детства.

Фрейд разработал детальные теории психологических стадий, которые, как предполагается, проходит в своем развитии любой ребенок. Эти конкретные теории легче проверить с помощью наблюдений, чем все остальные концепции Фрейда. Он предложил расширить понятие сексуальности таким образом, чтобы включить в него любые разновидности удовольствий, связанных с частями тела. Он полагал, что младенцы поначалу получают удовольствие в области рта (оральная стадия), а потом в противоположном конце пищеварительного тракта (анальная стадия). Затем как мальчики, так и девочки начинают проявлять интерес к мужскому половому органу (фаллическая стадия). Утверждается, что маленькие мальчики чувствуют сексуальное влечение к своей матери и боятся кастрации со стороны отца (Эдипов комплекс). Как возжелание к матери, так и враждебность к отцу в нормальных случаях впоследствии подавляется. С пяти лет и вплоть до времени полового созревания («латентный» период) сексуальность проявляется гораздо меньше. Затем она вновь выходит на первый план, и, если все идет хорошо, чего часто не наблюдается, достигает своего полного «генитального» выражения у взрослого человека. Фрейд полагал, что приблизительно в то время, когда у мальчиков формируется Эдипов комплекс, у девочек развивается «зависть к пенису», но по загадочным причинам он никогда не рассматривал женскую психологию так же подробно, как мужскую. Уже на закате своей карьеры он сделал просто удивительное заявление, если учесть, что оно исходит от человека, профессиональная деятельность которого во многом состояла в разрешении психологических проблем женщин: Фрейд написал, что «сексуальная жизнь взрослой женщины — неведомая земля для психологии»!

156

ДИАГНОЗ

Подобно Платону, Фрейд говорит, что благополучие или душевное здоровье индивида зависит от гармоничного отношения между различными частями ума, а также между личностью и внешним социальным миром, в котором она вынуждена жить. *Я* должно примирять *Оно*, *Сверх-Я* и внешний мир, выбирая возможности удовлетворения инстинктивных запросов, не нарушающие общественных норм, требование соблюдения которых исходит от *Сверх-Я*, внутреннего представителя общества. Если мир не дает достаточно возможностей для реализации, результатом оказывается страдание, но, даже если окружение вполне благоприятно, может возникать душевное расстройство при наличии сильного

внутреннего конфликта между частями ума. Невротические заболевания — это следствие нарушений сексуального влечения из-за внешних препятствий или внутреннего душевного дисбаланса.

Ключевую роль в порождении невротических заболеваний Фрейд отводил вполне конкретному ментальному процессу, а именно тому, который он называл *вытеснением*. В ситуации острейшего душевного конфликта, когда человек чувствует инстинктивный импульс, никак не сочетающийся с нормами, которым он, по его ощущению, должен быть привержен, вполне вероятно, что он подавит этот импульс, то есть вытеснит его из сознания, убежит от него, представит дело так, будто того не существует. Вытеснение является одним из «защитных механизмов», посредством которых человек пытается избежать внутренних конфликтов. Но в сущности это бегство, обман, уход от реальности и в качестве такового обречено на провал. Ведь то, что вытесняется, не прекращает своего существования, но остается в бессознательной части ума. Оно сохраняет всю инстинктивную энергию и оказывает влияние, посылая в сознание свой замаскированный субститут — невротический симптом.

Таким образом, люди могут понимать, что их поведение признается иррациональным, и тем не менее продолжать вести себя подобным образом, сами не зная почему. Дело в том, что, вытеснив нечто из сознания, они утратили эффективный контроль над ним; они не могут ни избавиться от симптомов, которые оно вызывает, ни по своей воле вернуть вытесненное в сознание.

Подходя к индивиду в аспекте его развития, Фрейд относит важнейшие вытеснения к раннему детству; он считает, что в основе своей они сексуальны. Для будущего душевного здоровья взрослого человека существенно, чтобы в детстве он последовательно прошел нормальные стадии развития сексуальности. Но это не всегда протекает гладко, и любое препятствие создает предрасположенность к возникновению проблем в будущем; различные формы сексуальных извращений можно отнести к причинам такого рода. Один из обычных видов невроза состоит в том,

157

что Фрейд назвал «регрессией», возвратом к одной из стадий, дававших удовлетворение в детстве. Он даже называл «оральным» и «анальным» определенные типы характеров взрослых, относя их к стадиям, в которых, как он считал, лежат их истоки.

Фрейдовские теории невроза гораздо более конкретны, но здесь мы не можем вдаваться в детали. Однако часть вины за неврозы он возлагает на внешний мир, и мы должны отметить этот социальный аспект его диагноза. Ведь нормы, которым, как чувствуют люди, они должны соответствовать, составляют один из ключевых факторов в возникновении ментальных проблем; эти нормы, с точки зрения Фрейда, порождаются социальным окружением любого человека — прежде всего родителями, но также и людьми, оказывающими эмоциональное влияние и авторитетными для растущего ребенка. Внушение подобных норм составляет самую суть воспитания, так как делает людей членами общества; Фрейд полагает, что цивилизация требует определенного самоконтроля, принесения в жертву индивидуального инстинктивного удовлетворения для того, чтобы сделать возможными достижения в культурной области.

Нормы, закрепившиеся в какой-то конкретной семье или культуре, не являются автоматически «наилучшими», самыми разумными или в наибольшей степени способствующими счастью. Люди бывают самыми разными, и неприспособленные родители, как известно, обычно порождают неприспособленных детей. Фрейд был готов пойти на более широкие спекуляции, утверждая, что отношение между обществом и индивидом в целом утратило баланс, что приводит к тому, что чуть ли не вся цивилизованная жизнь приобретает невротический характер. Эта тема выходит на первый план в его поздней работе *Недовольство культурой*, но уже в *Пяти лекциях* 1909 г. он давал понять, что наши цивилизованные стандарты делают жизнь слишком трудной для большинства людей и что мы не должны полностью отказываться от удовлетворения своих инстинктивных побуждений. Поэтому сочинения самого Фрейда уже подготавливают почву для тех неофрейдистов, таких как Эрих Фромм, которые считали, что наши проблемы проистекают от общества в не меньшей степени, чем от индивида.

ПРЕДПИСАНИЕ

Фрейд надеялся на восстановление гармоничного баланса между частями ума и — в идеальном случае — на указание путей более эффективной адаптации человека к миру. Последнее могло бы включать какие-то программы социальных реформ, но Фрейд никогда не детализировал их; его собственная профессиональная практика в конце жизни сводилась к работе с невротическими пациентами. Он был реалистичен в вопросе о

158

границах терапевтического влияния — хорошо известна его характеристика цели психоанализа, состоящей в том, чтобы заменить невротическое неблагополучие обычным. (Слово «психоанализ» не меньше относится к фрейдовскому методу лечения, чем к теориям, на которых оно основывается.) Об этом терапевтическом методе сейчас и пойдет речь.

Постепенное развитие этого метода началось с открытия Брейера, обнаружившего, что одной из пациенток-истеричек удалось помочь, просто побудив ее рассказывать о мыслях и фантазиях, которые наводняли ее сознание, и что излечение вроде бы наступило после того, как ее навели на воспоминание о «травматических» переживаниях, породивших ее проблемы. Фрейд начал использовать эту «словесную терапию», предполагая, что патогенетические воспоминания все еще каким-то образом присутствовали в

уме человека; он просил своих пациентов рассуждать на любую тему в надежде усмотреть бессознательные силы, стоящие за их высказываниями. Он требовал от них говорить все, что приходит им в голову, даже абсурдные или постыдные вещи (метод «свободной ассоциации»). Часто он, однако, обнаруживал, что этот поток иссякает; пациент утверждал, что ему нечего больше сказать, и мог даже противиться дальнейшим расспросам. Возникновение такого «сопротивления» Фрейд рассматривал как знак того, что разговор подвел к вытесненному комплексу. Он считал, что бессознательное пациента каким-то образом распознало это и пыталось предотвратить осознание болезненной правды, так же как человек, у которого болит конечность, отдергивает ее, когда кто-то хочет ее осмотреть. Однако при возвращении вытесненного содержания в сознание *Я* может вновь обрести утраченную власть над *Оно* и пациент может быть излечен от невроза.

Для наступления этого счастливого исхода иногда требуется долгий процесс, еженедельные сеансы в течение нескольких лет. Аналитик должен пытаться правильно толковать бессознательные ментальные состояния пациента и сообщать о них тогда и так, чтобы пациент смог их принять. Очень богатый материал для толкования дают сновидения, поскольку, согласно фрейдовской теории, «явное» содержание сновидения представляет собой замаскированную реализацию бессознательных желаний, составляющих его реальное или «латентное» содержание. Ошибки и неверные действия тоже можно истолковать так, чтобы выявить их бессознательные причины. Как и следовало ожидать, толкования очень часто отсылают к сексуальной жизни человека, детским переживаниям, инфантильной сексуальности и отношениям к родителям. Очевидно, что все это требует особого доверия между пациентом и аналитиком, но Фрейд обнаружил, что у них развивается и нечто гораздо большее: фактически пациенты нередко проявляли к нему любовь — а иногда и ненависть. Этот феномен был назван «перенесением», исходя из предположения, что такая эмоция была каким-то образом проецирована на аналитика из ситуаций

159

реальной жизни, в которых она когда-то имела место, или из бессознательных фантазий пациента. Использование подобного перенесения имеет решающее значение для успеха терапии, если удастся его проанализировать и свести к его истокам в бессознательном пациента.

Цель психоаналитического воздействия может быть в общем виде представлена как самопознание. Предположительно излеченный невротик должен сам решить, как поступить с обретенным самопознанием, и возможны различные исходы. Пациент может заменить болезненное вытеснение инстинктов рациональным, сознательным контролем за ними (подавлением взамен вытеснения), направить инстинкты и желания в приемлемое русло (сублимация) или, в конце концов, может решить удовлетворить их. Но, согласно Фрейдю, не нужно бояться, что изначальные инстинкты овладеют субъектом, поскольку их сила реально *уменьшена* после их осознания.

Фрейд никогда не считал, что психоанализ решает все проблемы человека. Размышляя о проблемах цивилизации и общества, он был достаточно реалистичен, чтобы понять их крайнюю запутанность и удержаться от выдвигания каких-либо общих социальных программ. Вместе с тем он полагал, что область применения психоанализа далеко не ограничивается лечением неврозов. Фрейд говорил, что «наша цивилизация оказывает почти невыносимое давление на нас», и размышлял о том, как психоанализ может помочь в отыскании путей исправления этой ситуации. В финале *Недовольства культурой* он провел осторожную аналогию между культурами и индивидами, давая понять, что культуры тоже могут быть «невротическими» и нуждаться в некоем терапевтическом лечении. Впрочем, он признавал шаткость этой аналогии и отказывался «выступать перед своими ближними в роли пророка».

КРИТИЧЕСКОЕ ОБСУЖДЕНИЕ

Место психоанализа на интеллектуальной карте с самого начала стало предметом споров. Психоаналитики фрейдистской и нефрейдистской ориентации практикуют и в наши дни, появилось множество и нефрейдистских психотерапевтических теорий и методов. Многие академические психологи упрекали фрейдистские теории в ненаучности: они слишком неопределенны, чтобы их проверить, а тезисы, которые допускают проверку, не находят явного подтверждения. Психоаналитическую терапию критиковали за то, что она основана на внушении, больше напоминая промывание мозгов или колдовство, чем научную медицину. Некоторые критики указывали на похожую на культ ортодоксию, нередко навязываемую институтами психоанализа, и «инициацию», которую должны пройти все будущие психоаналитики, сами подвергаясь психоанализу.

160

Теорию и практику психоанализа даже уподобляли квазирелигиозной вере.

Очевидно, что фрейдовская теория располагает методом, позволяющим без труда в уничижительном ключе проанализировать мотивацию ее критиков. Всякое сомнение в ее истинности защитники Фрейда могут списать на бессознательное сопротивление. Так что если, как нередко утверждалось, фрейдовская теория тоже имеет встроенный метод нейтрализации любого свидетельства, которое, как кажется, фальсифицирует ее, то она и в самом деле являлась бы замкнутой системой, согласно дефиниции, данной в гл. 1. И поскольку вера в эту теорию является необходимым условием членства в психоаналитических сообществах, ее даже можно считать идеологией этих групп. Впрочем, до того как выносить приговор, мы должны более внимательно ознакомиться с обстоятельствами дела.

Прежде всего мы должны выделить два независимых момента: истинность фрейдовских теорий и эффективность лечения, основанного на них. Любые сомнения в психоаналитической теории естественным образом распространяются на соответствующую терапию. Но, учитывая широкую распространенность психоаналитического лечения, мы должны так или иначе оценить его успешность. В принципе это будет и проверкой теории, поскольку при истинности теоретических тезисов мы должны ожидать эффективности лечения. Хотя здесь не все так просто. Во-первых, понимание причин какого-то состояния не обязательно дает нам возможность изменить его (к примеру, последствия травматического детства, как бы хорошо они ни понимались терапевтом, могут не поддаваться устранению). Во-вторых, правильная теория может неудачно применяться в клинической практике. В-третьих, нет четкого определения критериев «излечения» от невротических заболеваний. Кто может вынести подобное суждение и на каком основании? Утверждается, что среди тех, кто перенес психоаналитическую терапию, излечение наступает в двух из трех случаев. Это может показаться довольно хорошим результатом, но его, разумеется, надо сравнить с данными, полученными в контрольных группах людей со сходными симптомами, которые вообще не подвергались лечению (или на которых оказывалось воздействие иными методами, к примеру, поведенческой терапией или другими, неаналитическими разновидностями психотерапии). Самостоятельное выздоровление при неврозах без лечения, по оценкам, тоже происходит примерно в двух из трех случаев, так что, судя по этим цифрам, явные доказательства какой-либо терапевтической эффективности отсутствуют.

В вопросе об истинности теорий ключевой является проблема их эмпирической верифицируемости. Фрейд выдвигал свои теории как научные гипотезы, основанные на данных наблюдения, и в гл. 1 мы видели, что верифицируемость наблюдением является необходимым условием

161

научности. Однако для некоторых центральных тезисов фрейдовской теории не очевидно, можно ли их проверить, и как это сделать. Я проиллюстрирую это примерами, взятыми на разных уровнях фрейдовской теории.

Применяя общий тезис о психическом детерминизме, Фрейд приходит к ряду весьма конкретных утверждений, в частности, к тому, что все сновидения являются реализациями желаний, нередко в замаскированной форме. Но даже если мы допустим, что каждое сновидение должно иметь какую-то причину, из этого не следует, что причина или причины должны быть именно ментальными, а не физическими (к примеру, быть реакцией на то, что человек съел за ужином, или нейрофизиологической потребности в некоем «очистительном» процессе для информации в мозге). И даже если эта причина ментальна, это еще не значит, что она бессознательна или имеет какое-то глубокое значение; не может ли быть так, что сновидение есть просто продолжение тривиальных переживаний прошедшего дня или вполне естественной озабоченности завтрашним? И можно ли тогда проверить общий тезис Фрейда, что причиной всякого сновидения является желание (часто бессознательное и нередко замаскированное)? Если удастся предложить убедительную интерпретацию сна в терминах независимо от установленного желания человека, видевшего его, очень хорошо. Но что, если такую интерпретацию отыскать не получается? Убежденный фрейдист скажет, что замаскированное желание все равно должно быть, и оно просто еще не обнаружено. Но это исключит возможность демонстрации того, что сновидение не есть замаскированное удовлетворение желания, и будет грозить лишением данного тезиса подлинного эмпирического содержания, оставляя лишь убежденность, что мы всегда должны *искать* соответствующее желание. Фрейдовский тезис может получить поддержку лишь в том случае, если мы в состоянии найти независимое доказательство существования этого желания и дать корректную интерпретацию его маскировки. И очень непросто утверждать, что эта задача может быть решена для каждого конкретного сновидения (подобные сомнения возникают и в связи с допущением бессознательных причин ошибок, совершаемых в повседневной жизни, а также оговорки в речи).

Рассмотрим теперь фундаментальное допущение бессознательных ментальных состояний. Хорошо ли оно объясняет то, что мы знаем о людях? Мы не должны отбрасывать их просто потому, что они ненаблюдаемы, так как научные теории часто постулируют сущности, не воспринимаемые чувствами: атомы, электроны, магнитные поля, радиоволны и т. п. Но в этих случаях имеются ясные правила, связывающие теоретические сущности с наблюдаемыми феноменами; мы можем, к примеру, сделать вывод о наличии или отсутствии магнитного поля, исходя из видимого изменения положения стрелки компаса или железных опилок.

162

Объясняя человеческие поступки и поведение в повседневных терминах, мы ссылаемся на убеждения, восприятия, ощущения, желания и намерения, то есть на состояния, которые нельзя наблюдать в буквальном смысле слова. Некоторые из фрейдовских теорий лишь незначительно отклоняются от подобных повседневных и в известном смысле бесспорных объяснений. Под влиянием гипнотического внушения люди могут вполне осознанно совершать необычные или «дурацкие» действия, которые перед этим предложил им сделать гипнотизер; если спросить их, почему они делают эти абсурдные вещи, обнаруживается, что они словно бы не помнят об инструкциях гипнотизера, но пытаются найти довольно неубедительные «рациональные оправдания» своих действий. В этом случае объяснение поведения (и рациональных оправданий) этого человека в терминах бессознательных припоминаний инструкций

гипнотизера выглядит вполне вероятным. К подобным объяснениям подталкивают и некоторые симптомы фрейдовских пациентов-истериков. Но как мы можем проверить, что такие объяснения, при всей их интуитивной правдоподобности, действительно истинны?

Иногда высказывалось предположение, что психоанализ — это скорее не набор научных гипотез, должных проходить эмпирическую проверку, а в первую очередь способ понимания людей, усмотрения *смысла* их поступков, ошибок, шуток, снов и невротических симптомов. Поскольку люди как сознательные и разумные существа резко отличаются от вещей, являющихся предметом исследования в физике и химии, то почему же мы должны критиковать психоанализ за его несоответствие критериям научности, взятым из наук о природе? Возможно, психоаналитическое объяснение сновидений ближе к интерпретации произведения искусства, какой-нибудь поэмы или картины, где можно отыскать немало оснований для различных интерпретаций, не исключая друг друга. Многие фрейдовские концепции можно рассматривать как дополнение к обычным способам понимания людьми друг друга в терминах повседневных понятий — любви, ненависти, страха, тревоги, соперничества и т. п. И в опытной психоаналитике можно увидеть того, кто обрел глубокое интуитивное понимание пружин человеческой мотивации и овладел искусством интерпретации действий этих многообразных сложных механизмов в конкретных ситуациях, независимо от теоретических взглядов, которых он придерживается.

Такой взгляд на психоанализ получил философское подкрепление в различении *мотивов* и *причин*. Научное объяснение в терминах причин нередко противопоставлялось объяснению человеческих действий в терминах мотивов — убеждений и желаний, придающих осмысленность действиям, совершенным человеком (см. гл. 9, где рассматриваются суждения Сартра на этот счет). Высказывалось даже предположение, что Фрейд не разобрался в специфике собственных теорий, трактуя их как научные

163

открытия причин человеческого поведения. Впрочем, четкость этой дихотомии была поставлена под сомнение теми, кто доказывал, что сознательные убеждения и желания могут проявляться в качестве как мотивов, так и причин, и, следовательно, *бессознательные* убеждения и желания тоже вполне могут играть эту двойную роль. Здесь мы сталкиваемся с глубокими философскими проблемами, касающимися вопроса о том, насколько методы научного исследования и объяснения применимы к убеждениям и поступкам человека, но у меня нет возможности вдаваться здесь в их обсуждение (я вернусь к ним в гл. 12).

Даже если мы согласимся, что бессознательные ментальные состояния могут объяснять гипноз и некоторые виды неврозов, успех в этих достаточно узких областях далеко еще не означает доказательство фрейдовских теорий в целом. Проблемы многих бессознательных состояний, о которых говорит Фрейд, связаны с неясностью критериев, позволяющих сделать вывод об их наличии или отсутствии у какой-либо конкретной личности (как при обсуждении сновидений). Если объявить, что коллекционирование марок является знаком бессознательной «анальной ретентивности», то как можно показать, что подобная бессознательная черта *не* присуща кому-то? Фрейд выдвинул очень общие теории, выходящие далеко за пределы наших повседневных объяснений, даваемых в терминах мотивации. В частности, он апеллировал к понятию вытеснения, предположительному процессу выталкивания ментальных идей в бессознательное и насильного удерживания их там. При этом он рискует оказаться перед необходимостью рассуждений о личностях внутри личности, внутренних «гомункулах» со своим знанием и целями. Какая именно инстанция производит вытеснение, и откуда она знает, какие вещи надо подбирать для него? Как мы увидим в гл. 9, Сартр высказывает убедительные критические замечания именно в этой связи.

Особенно же неясен статус фрейдовской теории инстинктов или влечений, о чем свидетельствуют колебания Фрейда в этом вопросе. Можно охарактеризовать в качестве инстинктивной любую форму поведения, усвоения которой не происходит при жизни индивида (хотя часто не просто *показать*, что она не была усвоена тем или иным образом). Но добавляется ли что-нибудь при соотношении инстинктивного поведения с *неким* инстинктом как его причиной? Если утверждается, что существует лишь определенное *число* основных инстинктов, как мы можем решить, какие из них являются основными и как можно выделить и подсчитать их? Если предполагается, что за поведением, которое поначалу не признается сексуальным (художественное творчество или стремление к политической власти), стоит сексуальное влечение, как мы можем решить, кто здесь прав? Подобный вопрос возникает и в случае выдвижения инстинкта агрессии или «смерти» для объяснения депрессии или саморазрушающего поведения. Может ли какое-либо свидетельство подтвердить

164

правильность именно фрейдовской теории инстинктов, а не, скажем, адлеровской концепции самоутверждения как основного инстинкта или юнгианской теории инстинктивной потребности в Боге? Здесь мы сталкиваемся как с концептуальными проблемами определения, так и с недостатком наглядных проверок предположенных ненаблюдаемых сущностей.

Фрейдовское объяснение инстинктов или влечений выглядит неоправданно редуционистским и физиологичным: «Чего же хотят эти инстинкты? Удовлетворения, то есть возникновения ситуаций, в которых произойдет насыщение телесных потребностей. Ослабление интенсивности потребности ощущается нашим органом сознания как нечто приятное, а ее повышение вскоре вызывает неудовольствие». Очевидно, что, говоря подобные вещи, он имел в виду сексуальность, возможно, прежде всего *мужской* оргазм — хотя его рассуждения о приятном удовлетворении телесных потребностей можно применить

также к поглощению пищи и утолению жажды. Но может ли быть хоть сколько-нибудь правдоподобным заявление, что *все* человеческое поведение направляется, прямо или косвенно, подобными кратковременными телесными потребностями? Это ошибочно даже в отношении многих животных. Рассмотрим, к примеру, как относятся родители к своим детям. Некоторые животные тратят много сил на выкармливание и защиту своего потомства, и это поведение выглядит инстинктивным, но вызвано совершенно другим влечением, нежели то, какое проявляется при совокуплении. Люди тоже демонстрируют (пусть и несовершенно) родительское поведение, несомненно, имеющее инстинктивный, биологический характер. Задумаемся также о нашей потребности трудиться, стремлении решать какие-то непростые задачи, служащие некой осмысленной цели. Если наши пищевые и сексуальные желания получают полное удовлетворение и больше нечего делать, нами быстро овладевает скука. В гл. 11 мы увидим, как Лоренц модифицировал теорию влечений или инстинктов.

Несколько проще проверить наблюдением диахронический подход к индивидуальному характеру и теорию стадий детского сексуального развития. Ряд фрейдовских тезисов в этой области, кажется, опирается на подтверждающие свидетельства; другие не имеют явных подтверждений, а третьи с большим трудом поддаются проверке. *Существование* характеров, названных Фрейдом оральными и анальными, было подтверждено открытием того обстоятельства, что некоторые черты характера (к примеру, экономность, педантизм и настойчивость — анальные черты) обычно связаны между собой. Однако тезис о том, что эти типы характера *возникают* из определенных детских процедур, имеющих отношение к анальной области, не нашел надежного подтверждения. Но из-за практических трудностей в установлении корреляций между инфантильным опытом и характером взрослого человека эту теорию трудно полностью

165

опровергнуть. Другие части психосексуальных теорий Фрейда создают концептуальные трудности для проверки. Как, к примеру, можно проверить, что дети получают именно *эротическое* удовольствие при сосании? Ясно, что утверждения Фрейда об инфантильной сексуальности требуют исключительной осторожности в их анализе, учитывая ныне широко известное изменение его позиции, когда вначале он принимал на веру рассказы своих пациентов о сексуальных злоупотреблениях в детстве, а затем решил, что подобные воспоминания могут быть по большей части продуктом фантазии.

Рассмотрение этих примеров дает представление о том, почему имеются серьезные сомнения относительно научности ряда ключевых теоретических положений Фрейда. Некоторые из них кажутся непроверяемыми из-за концептуальных неясностей, а среди тех, которые *могут* быть проверены, лишь некоторые получили эмпирическое подтверждение. Даже в наши дни невозможно вынести однозначный вердикт по поводу фрейдовских теорий в целом. Его творческий гений сказался в создании новых психологических теорий. Фрейд также обладал незаурядным литературным дарованием, и кого-то может увлечь стилистический аспект его текстов. Но сколь бы влиятельными и убедительными ни были мысли и сочинения человека, мы никогда не должны отказываться от их критической оценки. Фрейд написал так много и о столь важных для человека вещах, что критический разбор сделанного им займет у нас еще много лет.

Для дальнейшего чтения

Изучение самого Фрейда лучше всего начинать с его *Пяти лекций о психоанализе*, перепечатанных в *Two Short Accounts of Psycho-Analysis* (London: Penguin, 1962) и в *A General Selection from the Works of Sigmund Freud*, ed. by J. Rickman (New York: Doubleday Anchor, 1957). Имеется и второе «краткое изложение» Фрейдом своих идей — работа *Проблема дилетантского анализа*, представляющая позднюю теорию *Оно, Я и Сверх-Я*. Дальнейшее изучение идей Фрейда может быть продолжено его *Вводными лекциями о психоанализе*, 1915-1917 гг., перепечатанными в Pelican Freud library.

В качестве краткого обзора трудов Фрейда — см. Anthony Storr, *Freud* (Oxford: Oxford University Press, 1989) и в Past Masters series. Richard Wollheim, *Freud* (London: Fontana, 1971) в Modern Masters series — введение, написанное фрейдистом.

Биографические исследования начались классической, хоть и несколько восторженной трехтомной работой — Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, сокращенная версия by L. Trilling and S. Marcus (London: Penguin, 1964; New York: Basic Books, 1961). Среди множества современных работ — Frank J. Sulloway, *Freud: Biologist of the Mind* (New York: Basic Books, 1979) и неоднозначное исследование — Jeffrey Masson, *The Assault on Truth: Freud Suppression of the Seduction Theory* (New

166

York: Farrar, Straus & Girous, 1987), в котором ставится под сомнение порядочность Фрейда.

Среди множества общих оценок работ Фрейда — B. A. Farrell, *The Standing of Psycho-Analysis* (Oxford: Oxford University Press, 1981) — ясный, сбалансированный обзор, и R. Webster, *Why Freud Was Wrong: Sin, Science and Psychoanalysis* (London: Harper/Collins, 1995) — более агрессивный подход с позиции современных теорий.

Обзор постфрейдистских психоаналитических теорий — см. Morris N. Eagle, *Recent Developments in Psychoanalysis: A Critical Evaluation* (New York: McGraw-Hill, 1984).

Дискуссия по философским проблемам, вытекающим из фрейдовских теорий, — см. R. Wollheim and J. Hopkins (eds.), *Philosophical Essays on Freud* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

Литература на русском языке

- Фрейд З. *Введение в психоанализ. Лекции*. М., 1989.
Фрейд З. *Психология бессознательного*. М., 1989.
Фрейд З. «Я» и «Оно». Т. 1-2. Тбилиси, 1991.
Фрейд З. *Психоанализ. Религия. Культура*. М., 1992.
Фрейд З. *Психоанализ и теория сексуальности*. М., 1998.
Виттельс Ф. *Фрейд. Его личность, учение и школа*. М., 1991.
Джонс Э. *Жизнь и творения Зигмунда Фрейда*. М., 1997.
Лейбин В. М. *Фрейд и современная западная философия*. М., 1990.
Шертук Л., Соссюр Р. *Рождение психоаналитика: от Месмера до Фрейда*. М., 1991.

ГЛАВА 9. Сартр: радикальная свобода

Перемещаясь от Фрейда к Сартру, мы переходим от биологии, медицины и психопатологии к академичной философской системе, которую Сартр иллюстрировал также в романах и пьесах и на которую опирался в решении социальных и политических вопросов. И все же между ними есть нечто общее: интерес к природе человеческого ума и сознания и проблемам человеческих индивидов. Чтобы понять Сартра, для начала полезно определить его место в контексте исторического развития экзистенциалистской мысли.

Экзистенциалистами называли самых разных писателей, философов и теологов. Если выделять какую-то общую основу, то можно говорить о том, что для экзистенциализма характерен интерес к трем главным темам. Первая из них — *индивиды*. Экзистенциалисты считают, что так называемые общие теории человеческой природы упускают из виду самое главное — уникальность каждого индивида и его жизненной ситуации. Во-вторых, их больше интересует *смысл* или цель человеческой жизни, нежели научные или метафизические истины, даже если они касаются человека. Внутренний, или «субъективный», опыт считается более важным, чем «объективная» истина. В-третьих, придается большое значение человеческой свободе, способности каждого индивида выбирать свои взгляды, цели, ценности и решать, как ему поступать. Экзистенциалисты не только утверждают истинность этого, но и пытаются убедить людей действовать соответствующим образом, сознательно проявлять свою свободу. Типично экзистенциалистское воззрение состоит в том, что единственным «адекватным» образом жизни, достойным подлинного восхищения, является тот, который свободно избран человеком.

Эту общую основу экзистенциализма можно обнаружить во множестве самых разных контекстов. Ее естественным проявлением оказываются описания конкретных деталей индивидуальных характеров и ситуаций в реальной жизни или художественной литературе. Для религиозных толкований человеческого существования тоже характерно, что они не просто утверждают метафизические тезисы, но и преподносят их в качестве положений, имеющих жизненно важное значение для индивидов;

168

они ждут свободного отклика от каждой личности. Но экзистенциальным *философом* можно назвать лишь того, кто проводит общий анализ условий человеческого существования. Имеется немало форм экзистенциализма, однако наиболее важно его разделение на религиозный и атеистический.

Первым современным экзистенциалистом обычно считается датский христианский философ Сёрен Киркегор (1813-1855), хотя нельзя отрицать, что экзистенциальное измерение свойственно многим христианским мыслителям и прежде всего апостолу Павлу, Августину и Паскалю. Подобно своему современнику Карлу Марксу, Киркегор боролся с гегелевской философией, но совсем по-другому. Он отрицал абстрактную теоретическую систему Гегеля, сравнивая ее с громадным, но пустующим домом, и говорил о первостепенной важности индивида и его жизненного выбора. Киркегор выделил три основных образа жизни, названных им эстетическим, этическим и религиозным, и требовал, чтобы люди сделали выбор между ними. Высшим из них он считал религиозный (более конкретно, христианский) путь, хотя достичь его можно лишь в свободном, иррациональном «прыжке в объятия Бога».

Другой великий экзистенциалист XIX века был убежденным атеистом. Немецкий писатель Фридрих Ницше (1844-1900) доказывал, что, поскольку «Бог умер» (то есть стали очевидными иллюзии религиозной веры), мы должны полностью переоценить свою жизнь и найти смысл и цель существования исключительно в человеческой плоскости. Здесь он во многом сближался со своим старшим соотечественником Фейербахом, о гуманистическом атеизме которого мы упоминали во введении к главе о Марксе. Но характерная черта Ницше — убежденность в абсолютном и неотъемлемом праве человека менять основание своих ценностей. Как и у других экзистенциальных мыслителей, у него возникает нестыковка между «релятивистским» тезисом об отсутствии объективного основания для предпочтения одного, а не другого образа жизни, и тем, что выглядит как рекомендация вполне определенного выбора. В случае Ницше выбор навязывается теорией «сверхчеловека», отрицающей наши кроткие, и в основе своей религиозные, ценности, и заменяющего их «волей к власти» (выражение, приобретшее злое значение в свете последующей истории).

В XX веке мы тоже встречаем как религиозных, так и атеистических экзистенциалистов, хотя главной силой экзистенциализм стал именно в теологии. Экзистенциализм получил распространение в континентальной Европе, в англоязычных странах он имел меньший вес. Отчасти под влиянием Киркегора и

Ницше, но главным образом благодаря Хайдеггеру и Сартру он стал более академичным стилем философствования — и даже перенасыщенным специальным жаргоном. Во многом это произошло под влиянием «феноменологии»: немецкий философ Гуссерль

169

пытался найти новую точку отсчета для философии, описывая не столько объективный мир, сколько «феномены», как они даны в человеческом опыте.

Этот интерес к субъективному, к тому, как вещи являются человеческому сознанию, а не к научной истине о физическом мире, характерен для философов-экзистенциалистов XX века. Самым оригинальным и влиятельным из них, несомненно, является Мартин Хайдеггер (1889— 1976), главная работа раннего периода творчества которого, *Бытие и время*, появилась в 1927 г. Язык Хайдеггера причудлив и труден: отрицая проблемы и понятия традиционной метафизики, он изобретает дефисные неологизмы в немецком языке, пытаясь выразить ими свои интуиции. Его главные экзистенциальные интересы были направлены на «Бытие», смысл человеческого существования и возможность «подлинной» жизни, достигающейся осознанием реального положения человека в мире и прежде всего неизбежности его смерти. «Бытие» в сочинениях Хайдеггера несколько напоминает Бога или, по крайней мере, безличного субститута библейского Бога — предельную реальность, которую мы в состоянии осознать, если научимся правильно внимать ей (в квазимистическом опыте), и которая может быть выражена в поэзии и музыке, но не может быть адекватно понята в научных или философских формулировках.

ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ САРТРА

Жан Поль Сартр (1905-1980) — самый знаменитый французский экзистенциалист. Как философ Сартр многим обязан Хайдеггеру, но его сочинения (по крайней мере, часть из них) несколько более доступны. На своем блестящем академическом пути Сартр, помимо прочего, усвоил идеи великих европейских философов, прежде всего Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера. Многие неясности его философии можно отнести на счет влияния этих тяжеловесных и абстрактных немецких писателей. Темы гуссерлевской феноменологии заметны в первых работах Сартра — известном философском романе *Тошнота* (1938) и четырех небольших психологических эссе: *Трансцендентность Эго* (1936-1937), *Воображение* (1936), *Очерк теории эмоций* (1939) и *Воображаемое* (1940). Главный труд Сартра, содержащий подробнейшее изложение его философии человеческого существования, знаменитое *Бытие и ничто* написано в период оккупации и опубликовано в 1943 г.

Во время Второй мировой войны Сартр симпатизировал французскому Сопротивлению, и атмосфера того времени до какой-то степени отразилась в его работах. Выбор, перед которым стояли все французы, — сотрудничество с немцами, сопротивление или попытка, ни во

170

что не вмешиваясь, сохранить свою жизнь, — представлял собой очевидный пример постоянной необходимости индивидуального выбора, о которой говорили экзистенциалисты. Эти темы нашли выражение в романе-трилогии Сартра *Дороги свободы* и в пьесах *За закрытой дверью* и *Мухи*. Краткий и изящный очерк атеистического экзистенциализма Сартр дал в лекции *Экзистенциализм — это гуманизм*, прочитанной в Париже после освобождения города от немцев в 1945 г., хотя здесь Сартр отдает дань популяризации и не вполне точно передает собственные мысли.

В последующем Сартр стал весьма заметной публичной фигурой в интеллектуальной жизни Франции. Со временем он, однако, модифицировал индивидуалистский подход своих ранних сочинений и стал обращать гораздо больше внимания на социальные, экономические и политические реалии. Он сблизился с марксизмом, который он характеризовал как «неизбежную философию наших дней», хоть и нуждающуюся в обогащении экзистенциализмом. Это изменение нашло отражение в работе *В поисках метода* (1957) и во втором туманном основном труде Сартра, *Критике диалектического разума* (1960). Он сотрудничал с левыми силами, несколько лет был в коммунистической партии, но вышел из нее в связи с венгерскими событиями 1956 г. Он поддерживал борьбу Алжира за освобождение от французского гнета и был противником войны Америки во Вьетнаме. В конце жизни он применил свой метод «экзистенциального психоанализа» в объемных биографиях Бодлера и Флобера. В этой главе я не пытаюсь учесть поздние разработки Сартра и рассматриваю только экзистенциальную философию *Бытия и ничто* (и других ранних работ).

Надо лишь предупредить читателя, что *Бытие и ничто* (на перевод которого я буду постранично ссылаться в этой главе), возможно, самый трудный из всех текстов, упоминавшихся в этой книге. И дело не только в большом объеме и повторах, но и в схоластичном упоении техническими терминами, абстрактными существительными, туманными метафорами и остающимися без разрешения парадоксами. Влияние Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера может объяснить это, но едва ли извинить. Удивительно, почему Сартр не смог сказать то, что он хотел сказать, яснее и намного короче. Он с редкостной самоуверенностью заливал водой философского пустословия целые страницы (обычно, как рассказывают, это происходило в каких-нибудь кафе перед рассветом), но ему явно недоставало самокритичности или редакторской правки (легенда гласит, что со столиков кафе его рукописи направлялись прямо в типографию). И тем более мучительно находить среди нагромождения этого пустословия сравнительно ясные и понятные места. И все

же читатель, который сделает усилие, чтобы понять его, найдет не лишенную очарования теорию человеческой природы.

171

ТЕОРИЯ УНИВЕРСУМА

Сартр говорит немало туманных вещей о природе «бытия», или существования, но для наших ознакомительных целей наиболее важным из его метафизических положений является отрицание существования Бога. Несмотря на сильное влияние хайдеггеровского *Бытия и времени*, сартровское *Бытие и ничто* игнорирует квазимистическое или религиозное измерение «Бытия» у Хайдеггера (впрочем, опубликованная посмертно работа Сартра *Истина и существование* по своему духу несколько ближе Хайдеггеру).

Сартр утверждает, что сама идея Бога содержит внутреннее противоречие (*Бытие и ничто*, с. 616), не утруждая себя дальнейшими аргументами по этому поводу. Его главным образом интересуют последствия несуществования Бога для смысла нашей жизни. Подобно Ницше, он считает, что отсутствие Бога имеет громадное значение для нас; атеист отличается от верующего не только своими метафизическими тезисами, он должен совершенно иначе смотреть на человеческое существование. Если Бога нет, то все дозволено (как однажды заметил Достоевский). Сартр полагает, что для нас не установлено никаких трансцендентных объективных ценностей, будь то божественные законы или платоновские эйдосы. Наше существование лишено какого-либо высшего внутреннего смысла или цели; и поэтому можно сказать, что оно «абсурдно». Мы «покинуты» или «заброшены» в этом мире, и нет Небесного Отца, который говорил бы, что нам делать, и помогал в этом; как взрослые люди мы должны принимать самостоятельные решения и сами заботиться о себе. Сартр настойчиво повторяет, что основание ценностей заложено только в нас самих, в человеческой свободе выбора, что не может существовать внешнего или объективного оправдания ценностей, поступков и образа жизни, который выбирает человек (с. 74).

ТЕОРИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ

В каком-то смысле Сартр мог бы отрицать существование такой вещи, как «человеческая природа», относительно которой можно было бы создавать истинные или ложные теории. Это типично экзистенциалистское отрицание общих утверждений о человеке и его жизни. Сартр выразил его в формуле «существование человека предшествует его сущности» (с. 451). Этим он хочет сказать, что у нас нет «сущностной» природы и что мы не были созданы для какой-то конкретной цели — Богом, эволюцией или чем-то еще; мы просто обнаруживаем, что существуем независимо от нашего выбора, и должны *решить*, что делать с нами, — каждый из нас должен создать свою собственную «сущность». Сартр едва ли

172

может отрицать наличие определенных инвариантов в человеческой жизни, к примеру, необходимости питаться, чтобы выжить, физиологии нашего обмена веществ и силы наших сексуальных побуждений. Наличие неких общих научных истин о человеке несомненно, хотя, как мы отмечали при обсуждении Маркса, вопрос о том, какие факты, касающиеся человеческой природы, могут быть признаны чисто биологическими, далеко не бесспорен. Возможно, впрочем, Сартр хочет сказать, что не может существовать общих истин относительно того, чем *хотят* или *должны* стать люди.

Как философ-экзистенциалист Сартр, однако, должен был высказывать хоть *какие-то* общие утверждения о человеческой природе и условиях человеческого существования. Его главный тезис касается человеческой свободы. Мы «осуждены быть свободными»; наша свобода безгранична, ее единственное ограничение состоит в том, что мы не можем перестать быть свободными (с. 451). Рассмотрим, как он пришел к этому выводу через анализ понятия сознания. Он начинает с радикального различия сознания, или «человеческой реальности» (*l'être-pour-soi*—бытия-для-себя), и неодушевленных, бессознательных вещей (*l'être-en-soi*— бытия-в-себе, с. 38). Этот фундаментальный дуализм исходит из необходимой истины, что сознание является «интенциональным» в том знаменитом смысле, который придал этому термину австрийский философ Франц Brentano, один из предшественников феноменологии. Сознание всегда имеет объект; если человек вообще сознает, он имеет сознание *о* чем-то, что он представляет отличным от себя (с. 34-35). (Даже если он ошибается или сомневается в каком-то конкретном случае, подобно тому, как это было у Макбета с кинжалом, он мыслит о чем-то, что при условии его существования существовало *бы* независимо от него.) Таким образом, для Сартра всякое сознание есть сознание о мире или, по крайней мере, о чем-то, что представляется в качестве существующего в мире, — оно содержит то, что он называет «полагающим», или «тетическим», сознанием.

Следующий момент, который нам предстоит оценить, относится к связи, которую усматривает Сартр между сознанием и таинственным понятием «ничто», присутствующим в заглавии его книги. Здесь я не буду отслеживать корни этого понятия в предшествующей философии, а попробую прояснить его смысл у Сартра. Мы отметили, что сознание всегда является сознанием чего-то отличного от него самого; но Сартр полагает, что оно всегда сознает и самого себя (с. 28, 107-108), этим-то оно и отличается от объектов: субъект нерелексивным («нететическим») образом осознает, что объект *не* есть субъект. Суждение о мире может быть не только позитивным, но и негативным; мы можем признавать и утверждать *отсутствие* чего-

либо, когда, к примеру, я ищу своего друга в кафе, где мы договорились встретиться, и говорю: «Пьера
173

здесь нет» (с. 47-48). Если мы задаем вопрос, то должны допускать возможность отрицательного ответа (с. 43). Сознательные существа, которые могут мыслить и утверждать присутствие чего-то, в равной степени могут понимать, а иногда и верить в *отсутствие* (глубокие следствия этого обстоятельства обдумывались и другими философами, от Платона до Витгенштейна).

Сартр ведет некую мистическую словесную игру с понятием *ничто* в парадоксальных высказываниях вроде «объективного существования небытия» (с. 44), возможно, имея в виду реальность подлинно негативных утверждений. Он упивается темными метафорическими сентенциями типа «Ничто лежит в недрах, сердцеvine бытия как некий червь» (с. 59). Но главная роль *ничто* у Сартра, как кажется, сводится к установлению концептуальной связи между сознанием и свободой. Ведь способность представлять то, чего нет, подразумевает свободу воображать другие возможности (с. 62-63) и свободу пытаться осуществить их (с. 445 и далее). Человек никогда не может достичь состояния, в котором будут представлены и осуществлены все возможности, ибо в какой бы ситуации мы ни находились, мы всегда можем вообразить, что в будущем она изменится. Желание, так же как и интенциональное действие, включает признание *отсутствия* чего-то (с. 119, 445), поскольку я могу пытаться изменить мир лишь в том случае, если уверен, что то, к чему я стремлюсь, пока еще отсутствует. Интеллектуальная сила отрицания в таком случае есть то же, что и свобода — как интеллектуальная (воображать возможности), так и практическая (пытаться реализовать их). Быть сознательным существом означает постоянно выбирать, во что верить и что делать. Быть сознательным — значит быть свободным.

Обратим внимание, что эта позиция Сартра прямо противоречит двум фрейдовским тезисам. Она несовместима с убежденностью Фрейда в тотальном психическом детерминизме (с. 468 и сл.). Но она не сочетается и с допущением бессознательных ментальных состояний, поскольку Сартр считает, что сознание необходимо самопрозрачно (с. 84 и далее). Я проанализирую это различие чуть позже.

Каждый аспект нашей душевной жизни, с точки зрения Сартра, в известном смысле является результатом выбора, и в конечном счете мы несем ответственность за него. Нередко считается, что эмоции не находятся под контролем нашей воли, но Сартр утверждает, что если я опечален, то это только потому, что я решил опечалиться (с. 95). Его позиция, более подробно изложенная в *Очерке теории эмоций*, состоит в том, что эмоции не есть всего лишь настроения, «находящие на нас», но способы нашего восприятия мира. От других способов осознания вещей их отличает то, что они подразумевают попытку магического изменения мира: если кто-то не может дотянуться до виноградной лозы, он отвергает ее

174

потому, что она «слишком зеленая», приписывая это качество винограду, хоть и прекрасно понимая, что его спелость не зависит от того, можно ли до него дотянуться. Так что мы *ответственны* за наши эмоции; они — способы, сообразно которым мы решаем реагировать на мир (с. 456). В равной степени мы несем ответственность и за более устойчивые черты нашего характера. Мы не можем просто говорить: «Я робкий», словно это некая неизменная физиологическая данность вроде «Я темнокожий», поскольку наша робость есть способ нашего поведения в компании, и мы можем решить вести себя иначе. И даже фразы «Я безобразен» или «Я глуп» не выражают уже имеющийся факт, а предвосхищают реакции людей на меня в будущем, что может быть проверено только реальным опытом (с. 469-470).

Поэтому наша свобода и ответственность простираются на все, о чем мы думаем, что чувствуем и делаем, хотя мы часто и не осознаем этого. В некоторых случаях, однако, эта радикальная свобода становится очевидной для нас. В моменты искушения или колебаний — к примеру, когда кто-то, решивший больше не играть в рулетку, опять видит игровой стол — человек болезненно осознает, что никакой мотив и никакое прошлое решение, сколь бы сильными они ни были, не определяют, что он будет делать *в будущем* (с. 69). Каждый момент требует нового или обновленного выбора. Вслед за Киркегором и Хайдеггером Сартр использует слово «тревога» для характеристики этого сознания собственной свободы (с. 66, 474). Тревога — это не боязнь какой-то внешней вещи, но сознание абсолютной непредсказуемости собственного поведения. Солдат боится ранения или смерти, но тревожится при мысли о том, сможет ли «выстоять» в грядущем сражении. Человек, идущий по краю пропасти, боится упасть, но тревожится, зная, что ничего не может помешать ему броситься вниз (с. 66-69).

ДИАГНОЗ

Тревога, осознание нашей свободы, болезненна, и мы, как правило, пытаемся избежать ее (с. 78). Сартр считает, что мы хотели бы достичь состояния, в котором для нас не осталась бы нереализованной ни одна возможность, в котором мы просто «совпадали бы с собой», уподобляясь скорее неодушевленным объектам (*être-en-soi*), нежели сознательным существам. Но такое бегство — иллюзия, поскольку необходимой истиной является утверждение, что мы сознательные существа (*être-pour-soi*) и поэтому свободны. Таков метафизический диагноз Сартра о состоянии, в котором находится человек. Отсюда его характеристика человеческой жизни как «несчастливого сознания без возможности выхода из состояния несчастья» (с. 122-123), как «тщетной страсти» (с. 616).

175

Главное понятие сартровского диагноза — «плохая вера» (*mauvaise foi* — иногда переводится как «самообман»)¹. Самообман — это попытка избежать тревоги при помощи мысли, что установки и действия человека определяются ситуацией, в которой он находится, его характером, отношением к другим людям или его социальной ролью, то есть не собственным выбором, а чем-то еще. Сартр уверен, что самообман характеризует чуть ли не всю человеческую жизнь; он не является уделом одних философов (с. 560).

Сартр приводит два знаменитых примера самообмана, взятые из сценок, наблюдавшихся им в парижских кафе, излюбленных местах его времяпрепровождения (с. 89-95). Представим, говорит он, молодую девушку в обществе мужчины, который, как она может быть уверена, хочет соблазнить ее. Но когда он берет ее за руку, она пытается избежать необходимости принять или отвергнуть его приставания, делая вид, что не замечает этого: она продолжает умную беседу, не убирая руки, словно не понимая, что он касается ее. С точки зрения Сартра, она находится в состоянии самообмана, прикидываясь (не только своему спутнику, но *и самой себе*), что может быть отделена от своих телесных действий и поз, что ее рука — пассивный объект, простая вещь, тогда как сама она, разумеется, есть сознательное телесное существо, знающее о происходящем и ответственное за свои действия или их отсутствие.

Вторая иллюстрация — официант кафе, делающий свое дело слишком уж усердно; его перемещения с подносами и чашками полны энергии и драматизма, очевидно, что он «играет роль» официанта. Если это вообще случай самообмана (возможно, что и нет), то он состоит в его полном отождествлении с ролью официанта, в уверенности, что эта роль определяет каждое его действие и позу, тогда как на самом деле очевидно, что он выбрал себе это занятие и волен оставить его в любое время, даже если останется без работы. По своей *сущности* он не является официантом, поскольку никто не является кем-либо по своей сущности. «Официант не может быть официантом кафе в том смысле, в каком чернильница *является* чернильницей» (с. 94). Все, что мы делаем, любая роль, которую мы играем, и даже любая эмоция, которую мы чувствуем, или ценность, которую мы уважаем (с. 74, 626), поддерживаются исключительно нашим постоянно обновляемым решением.

Сартр настойчиво отрицает любые объяснения «плохой веры» в терминах бессознательных ментальных состояний (с. 85-89). Фрейдисты могли бы попробовать характеризовать только что рассмотренные случаи в качестве примеров вытеснения в бессознательное — можно было бы сказать, что девушка вытесняет знание, что ее спутник начал приставать к ней; официант — знание о том, что он свободный человек, не обязанный

¹ Этот перевод, как правило, и используется в дальнейшем.

176

продолжать выполнять функции официанта более установленного им самим срока. Но Сартр указывает на очевидную самопротиворечивость идеи вытеснения. Мы должны приписывать акт или процесс вытеснения некоей части ума («цензору»); но этот цензор должен быть в состоянии провести различие между тем, что следует вытеснить, и тем, что можно оставить в сознании, и, значит, осознавать вытесненную идею, но, как предполагается, лишь затем, чтобы *не* осознавать ее. Сартр делает вывод, что сам цензор находится в состоянии самообмана и что мы не даем объяснения возможности последнего, локализуя его в одной части ума, а не в личности в целом (с. 87-88).

Но Сартр утверждает, что не меньшей концептуальной проблемой является и то, что он называет «хорошей верой», или «искренностью». Ведь если человек определенным образом характеризует себя (к примеру, «Я официант», «Я робок», «Я гей»), в самом этом действии заключено различие характеризующего и характеризуемого Я. Идеал полной искренности, судя по всему, недостижим (с. 96), так как мы никогда не можем быть просто объектами наблюдения и описания: попытка достижения искренности становится, таким образом, всего лишь новой формой самообмана. Сартр приводит в пример человека, который, как хорошо известно, замечен в гомосексуальных связях, но не соглашается считать себя гомосексуалистом (с. 97). Его друг, «поборник искренности», требует, чтобы тот признал себя гомосексуалистом. Но Сартр указывает, что никто не является только геем *в том* смысле, в каком стол является столом или какой-то человек — рыжеволосым (даже если мы думаем, что чьи-то гомосексуальные *наклонности* относятся к той же категории, что и рыжий цвет волос, Сартр все равно говорит о *действиях*). Если бы кто-то отрефлексированно признал себя геем и этим хотел сказать, что не в состоянии прекратить своей гомосексуальной активности, он был бы в состоянии самообмана — как и любой «поборник искренности», требующий такого признания (с. 98). Здесь перед нами другая разновидность самообмана, не допускающего у человека свободу поступать иначе, чем он фактически поступает.

Сартр касается здесь очень трудных проблем самопознания — другие авторы говорили в этой связи о «систематической неуловимости Я». Но его объяснение грозит еще большим запутыванием и усложнением этих вопросов, ибо он питает странную любовь к парадоксальной формуле «человеческое бытие должно быть тем, что оно не есть, и не быть тем, что оно есть» (напр., с. 38, 101). Это, конечно, самопротиворечиво, так что данную фразу нельзя понимать буквально. Но Сартр слишком легко успокаивается на таких парадоксальных утверждениях, уклоняясь тем самым от трудной задачи прояснения в ясных и непротиворечивых терминах понятия сознания, порождающего возможность самообмана. (Повторял ли он свой лозунг «сознание есть то, что оно не есть, и не есть то, что оно есть» специально, чтобы позлить философов? Или он обманывался

177

мыслью, что достиг прозрения при помощи этого заклинания?) Я думаю, что приведенное выше

высказывание следует трактовать как сокращенную и сбивающую с толку формулировку тезиса о том, что «человеческое бытие не есть с *необходимостью* то, что оно есть, и должно быть *способно* быть тем, что оно не есть» (так я перефразирую его объяснения на с. 93). Суть в том, что мы всегда имеем возможность *попытаться* стать другими, чем сейчас.

Объяснение того, откуда возникает «плохая вера», так и остается проблемой. Подходы к ее решению можно найти в различии Сартром рефлексивного (полагающего, тетического) и дорефлексивного (неполагающего, нететического) сознания. Это различие играет не очень четко обозначенную, но, судя по всему, ключевую роль в его анализе. Как мы отмечали, он говорит, что всякое сознание есть «полагающее» сознание некоторого объекта, считающегося отличным от субъекта. Но он добавляет, что «необходимым и достаточным условием познания познающим сознанием своего объекта является то, что оно должно быть сознанием самого себя именно в качестве познающего» (с. 26). Сартр отрицает мысль о том, что это означает, что «знать — значит знать, что знаешь», из чего следовало бы, что всякое сознание включает *рефлексивное* самосознание. Напротив, он уверен, что «всякое полагающее сознание объекта есть в то же время неполагающее сознание самого себя» (с. 27). Он приводит пример: если я пересчитываю сигареты в моей пачке, я сознаю эти сигареты и то, что в пачке лежит дюжина сигарет; но более того, я *дорефлексивно* сознаю, что именно Я подсчитываю их (как явствует из того ответа, который я незамедлительно дал бы, будучи спрошен, что я делаю), причем нет необходимости, чтобы я рефлексивно осознавал свою деятельность по их подсчитыванию — хотя, если меня спросят об этом, я, по-видимому, смогу рефлексивно осознать ее.

Можно ли согласиться с этим различием дорефлексивного и рефлексивного сознания — трудная философская проблема, в рассмотрение которой я не буду сейчас углубляться. Но отметим ироничность ситуации: Сартр отрицает фрейдовское различие сознательного и бессознательного лишь затем, чтобы предложить, возможно не менее темное и спорное, различие внутри самого сознания.

В третьей части работы *Бытие и ничто* Сартр с явным пессимизмом анализирует межличностные отношения. В сравнительно новом ключе он трактует здесь многократно обсуждавшуюся философскую проблему других сознаний, доказывая путем апелляции к обыденному опыту, что нередко мы обладаем непосредственным, прямым осознанием ментальных состояний других людей. Когда мы видим направленный на нас взор, то убеждены, что за нами наблюдают; мы знаем это с той же достоверностью, что и о чисто физических событиях в мире. Если человек занят делом, не получающим общественного одобрения, к примеру, подглядывает

178

за кем-то в замочную скважину, и вдруг слышит (или даже только *думает*, что слышит) сзади шаги, он мгновенно испытывает сильное чувство *стыда*. Он осознает, что кто-то другой (реально или лишь в возможности) критически оценивает его действия (если увидели, как он делает что-то хорошее, он может почувствовать *гордость*). Таким образом, в самой концептуальной структуре многих эмоциональных состояний подразумевается бытие других людей.

Но Сартр хочет доказать и гораздо более сомнительный тезис — что отношение между любыми двумя сознательными существами обязательно конфликтны, поскольку каждый из них должен желать «обладать» другим, превратить другого в простой объект. В этих терминах он выразительно переинтерпретирует знаменитое гегелевское диалектическое отношение между рабом и господином, в котором раб парадоксальным образом в итоге получает больше власти, так как господин нуждается в том, чтобы раб *признал* его в качестве господина. Сартр весьма убедительно применяет этот анализ к случаям садизма и мазохизма, но не останавливается на этом и дает понять, что подлинное уважение к свободе других, несобственническая любовь являются недостижимым идеалом (напр., с. 416). В этой части работы его теория кажется действительно мрачной.

Но нет ли противоречия между уверенностью Сартра в нашей свободе и его анализом необходимой определенности человеческого состояния в этих отношениях? Он полагает, что мы всегда хотим заполнить *ничто* как существо нашего сознательного бытия; мы хотим лучше уж превратиться в неодушевленные объекты, чем оставаться в состоянии нереализованных возможностей и необходимости принимать решения (с. 122). Как мы только что видели, он считает, что отношения между двумя сознательными существами обязательно конфликтны. В двух этих аспектах он рассматривает человеческую жизнь как постоянно возобновляемую попытку достичь логически невозможного. Но *должна* ли она быть таковой? Почему человек не может сделать выбор в пользу того, чтобы *не* стремиться стать объектом или превращать в объекты других людей? Если даже «хорошая вера» есть разновидность «плохой веры», то как возможна хоть какая-то аутентичность? Остается неясным, каким образом Сартр решает эти трудности, затрагивающие самое сердце его теории.

ПРЕДПИСАНИЕ

Из-за отрицания объективных ценностей предписание Сартра выглядит крайне бессодержательно. Нет никакого *особого* образа жизни, который можно было бы рекомендовать. Он может лишь осудить самообман, любую попытку отказа от собственной свободы. И все, что он

179

может одобрить, — «аутентичность»: он бы хотел, чтобы каждый из нас делал свой индивидуальный выбор с полным пониманием того, что ничто не определит его для нас. Мы должны признать свою ответственность за все, что происходит с нами, — не только за наши действия, но и за взгляды, эмоции, склонности и характеры. «Дух серьезности», состоящий в иллюзорной уверенности, что ценности скорее объективно существуют в мире, чем поддерживаются человеческим выбором, должен быть решительно отвергнут (с. 583, 625). Сознание включает в себе постоянный риск самообмана; тем не менее Сартр дает понять, что *можно* избежать его и достичь аутентичности (с. 104). Самообман может иметь широкое распространение, но человек все же может (даже если это более редкое и трудное состояние) осознанно *утверждать* свою свободу.

В лекции *Экзистенциализм — это гуманизм* Сартр иллюстрировал невозможность рационального предписания примером из жизни одного молодого француза периода немецкой оккупации. Этот человек стоял перед выбором — вступить в освободительные французские части в Англии или остаться дома с матерью, посвящаящей ему всю свою жизнь. Один образ действий был бы направлен на то, что он считал благом для нации, но оказал бы незначительное влияние на ход войны в целом. Другой имел бы непосредственный практический эффект, но был нацелен на счастье лишь одного человека. Сартр полагает, что ни одно этическое учение не может сделать выбора между несоизмеримыми требованиями такого рода. Вопрос не может быть решен и исходя из силы чувства, поскольку это чувство может быть измерено лишь на основании того, как реально поступает субъект, но именно об этом идет речь. Выбрать себе советчика или авторитетного в нравственном отношении человека — значит уже совершить выбор определенного рода. Поэтому, советуя этому молодому человеку, Сартр мог лишь сказать: «Вы свободны, поэтому выбирайте». Но ведь даже самые объективистские системы этических ценностей (платоновская, христианская или кантианская) не могут претендовать на знание одного определенного правильного решения *любой* конкретной человеческой дилеммы. Однако признание, что не в каждом случае выбора есть правильный ответ, не означает, что это верно для *всех* подобных случаев, что все моральные правила и ценности только «субъективны».

Сартр явно склоняется к признанию внутренней ценности аутентичного выбора. Его описания конкретных случаев «плохой веры» не являются морально нейтральными, но имплицитно осуждают любой самообман, любой отказ открыто признавать реальность собственной свободы и самостоятельно осуществлять выбор. Тем самым он предлагает новый взгляд на античную добродетель самопознания, предписывавшуюся Сократом, Спинозой, Фрейдом и многими другими.

180

Однако понимание Сартром природы и возможности самопознания существенным образом отличается от фрейдовского. Мы видели, что психоанализ основан на гипотезе бессознательных ментальных состояний, оказывающих каузальное воздействие на ментальную жизнь человека. Фрейд считал, что эти причины действуют квазимеханическим способом, подобно потокам энергии; в своем психоанализе он хотел раскрыть эти потаенные причины. Сартр отрицает идею бессознательных причин ментальных событий; с его точки зрения, все уже открыто и доступно сознанию (с. 574). В так называемом экзистенциальном психоанализе мы ищем не *причины* поведения человека, а его *смысл*, разумные мотивы (с. 572-578). (Некоторые современные психоаналитики последовали за Сартром в этом вопросе.) Сартр полагает, что поскольку личность не есть пучок разрозненных желаний или привычек, а едина, то каждая личность должна делать фундаментальный выбор (создавать «изначальный проект»), наделяющий высшим смыслом каждый отдельный аспект ее жизни или связывающий его с какой-либо конечной целью (с. 565-568). Конкретными попытками истолкования фундаментального смысла человеческой жизни стали написанные Сартром биографии Бодлера, Жане и Флобера.

Неясно, однако, почему каждый человек должен делать *лишь один* фундаментальный выбор. Сартр допускает, что человек может иногда совершать «радикальное обращение» своего «изначального проекта». Но обязательно ли наличие только одного подобного проекта в каждый период жизни человека? Не может ли у него одновременно быть два (или более) несоизмеримых и не выводимых из какой-то общей формулы проекта — к примеру, семья, карьера, хобби?

Сартр убеждает нас избегать «плохой веры» и вести аутентичную жизнь. Но чем аутентичность отличается от хорошей веры, или «искренности», которая, по его диагнозу, всего лишь новая разновидность «плохой веры»? Это еще один трудный концептуальный вопрос, которому он не уделил достаточного внимания. Перспективным может показаться следующее решение: аутентичность состоит в *отрефлексивном* выборе, сознательном превращении собственной свободы в ценность, тогда как хорошая вера, правдивость, остается на дорефлексивном уровне. Время от времени Сартр использует квазирелигиозный язык, хоть и запрятанный в примечания: он говорит о «самовосстановлении испорченного бытия» (с. 104), об этике «освобождения и спасения» (с. 425) и даже о «радикальном обращении» (с. 485). В другом месте он рассуждает о «чистой» или «очищающей» рефлексии (с. 183), и общая направленность его аргументации состоит в придании особой нравственной силы рефлексивному сознанию.

Но если нельзя найти резонансов для предпочтения одного, а не другого образа действий, то человеческий выбор останется совершенно случайным.

181

Дело выглядит так, будто, согласно собственным предпосылкам, Сартр должен был бы одобрить человека, «аутентично» решающего посвятить свою жизнь истреблению евреев, соблазнению женщин или игре на компьютере, при условии, что он выбирает это с полным, «очищающим» рефлексивным осознанием собственного выбора. Мог ли Сартр найти внутри своей философии хоть какое-то основание для критики гипотетического ницшеанского «сверхчеловека», решительно и отрефлексированно наращивающего свою свободу за счет других, не «сверх»-людей? И наоборот, если человек посвящает себя заботе о своих детях, помощи бедным или музицированию, но не рефлексивирует о собственных мотивах, то Сартр, видимо, должен осудить его за неаутентичность.

Можно, правда, попробовать доказать, что аутентичность должна включать уважение к свободе других, что придание ценности собственной свободе каким-то образом приводит к признанию равной ценности свободы всех сознательных, разумных существ. Намеки на движение в этом кантовском направлении содержатся в лекции Сартра *Экзистенциализм — это гуманизм*. Одним из путей развития его мысли действительно могло бы оказаться принятие кантовской формулы «царства целей», согласно которой разумные существа подчиняются моральному закону, состоящему в том, что каждый из них должен относиться к себе и другим не только как к средству, но и всегда также как к цели самой по себе (*Основоположение*, гл. 2). Но Сартр не пошел этим путем. Он закончил *Бытие и ничто* обещанием написать еще одну книгу, посвященную этике, но так и не реализовал этот замысел — некоторые истолковали это в качестве доказательства того, что он осознал невозможность какой-либо собственно экзистенциалистской морали. После смерти Сартра были опубликованы его *Записные книжки по этике* и *Военные дневники*, где тоже затрагиваются вопросы, касающиеся этики и аутентичности. Позже он сблизился с марксизмом, анализируя социальные условия, ограничивающие свободу, и призывая к переменам, которые позволили бы *всем* людям реализовать свою свободу.

Несмотря на все неясности, сартровский анализ связи со свободой самого понятия сознания имеет важное значение. Мы видели, что он хочет придать понятию выбора гораздо более широкое значение, чем обычно, дабы сделать нас ответственными не только за наши действия, но и за наши эмоции и даже характеры. Если я зол, то это потому, что я решил быть таковым; если я человек, пассивно покоряющийся обстоятельствам, то эта установка тоже является следствием моего выбора. Позиция Сартра вовсе не основана на ошибочном словоупотреблении. Ведь мы обычно упрекаем друг друга за эмоции и черты нашего характера: «как *мог* ты так отреагировать?», «ты не *должен* быть таким эгоистичным или таким нетерпеливым!». И подобные упреки не всегда бесполезны. Ведь *осознание* людьми своих эмоций или поведения в определенном смысле меняет их. Чем яснее

182

они осознают свою злость, гордость или эгоистичность, тем больше они являются *не только* злыми, гордыми или эгоистичными и тем больше они способны измениться. Несомненно, именно это по сути хочет сказать Сартр. Многословие его философии выливается в непосредственно практический и интимный призыв ко всем нам стать реально более сознательными и употреблять нашу свободу для того, чтобы изменяться.

Для дальнейшего чтения

Интересные вводные работы по экзистенциализму вообще — см. William Barret, *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy* (London: Heinemann, 1961), сейчас, к сожалению, ее нет в продаже; и David E. Cooper, *Existentialism: A Reconstruction* (Oxford: Blackwell, 1990).

Хорошие краткие введения, посвященные отдельным мыслителям, — см. Patrick Gardiner, *Kierkegaard* (Oxford: Oxford University Press, 1988); Michael Tanner, *Nietzsche* (Oxford: Oxford University Press, 1994), в Past Masters series; George Steiner, *Heidegger* (London: Fontana, 1978); Arthur C. Danto, *Sartre* (London: Fontana, 1975), в Modern Masters series.

Желающие читать ранние философские тексты самого Сартра могут начать с его романа *Тошнота* или лекции *Экзистенциализм — это гуманизм*, затем взяться за небольшие книги — *Трансцендентность Эго* и *Набросок теории эмоций*, прежде чем броситься в глубины *Бытия и ничто*.

M. Jeanson, *Sartre and the Problem of Morality* (Bloomington: Indiana University Press, 1980, впервые опубликованная на французском в 1947 г., — интерпретация ранней философии Сартра, с энтузиазмом поддержанная самим Сартром.

Моя собственная небольшая статья — *Sartre on Bad Faith* в *Philosophy* 58 (1983), pp. 253-258, попытка применить сартровское различие рефлексивного и нерефлексивного; она была раскритикована в том же журнале Джеффри Гордоном, vol. 60 (1985), pp. 258-262.

Ronald E. Santoni, *Bad Faith, Good Faith, and Authenticity in Sartre's Early Philosophy* (Philadelphia: Temple University Press, 1995), отчаянная попытка различить три понятия, обозначенных в заглавии, при учете работы, опубликованной после смерти Сартра. В книге есть что-то от сартровского многословия, любви к повторам и излишним абстракциям, но обзор авторской интерпретации Сартра, данный во введении, может оказаться весьма полезным.

Литература на русском языке

Сартр Ж.-П. *Очерк теории эмоций. Психология эмоций*. М., 1984. Сартр Ж.-П. *Экзистенциализм*

— это гуманизм; Тошнота. Избранные произведения. М., 1994.

183

Сартр Ж. П. *Бытие и ничто*. М., 2002 (цитаты по этому изданию).

Гайденко П. П. *Прорыв к трансцендентному*. М., 1997. С. 11-390.

Коплстон Ф. Ч. *История философии. XX век*. М., 2002. С. 125-268.

Кузнецов В. Н. *Сартр и экзистенциализм*. М., 1970.

Молчанов В. И. *Время и сознание*. М., 1988.

Стрельцова Г. Я. *Критика экзистенциалистской концепции диалектики*. М., 1974.

Филиппов Л. И. *Философская антропология Ж.-П. Сартра*. М., 1977.

Часть IV. ДВА ПРИМЕРА НАУЧНОГО ТЕОРЕТИЗИРОВАНИЯ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ

ГЛАВА 10. Бихевиористская психология: Скиннер об обусловливании

Некоторые современные читатели могут поинтересоваться, стоит ли уделять так много внимания религиозным традициям, философам и спекулятивным теоретикам прошлого. После того как научный метод утвердился в качестве надлежащего способа познания и объяснения мира, не должны ли мы обращаться к наукам и, в частности, к психологии, чтобы узнать истину о человеческой природе? С самого возникновения современной науки и особенно с эпохи Просвещения эта мысль вдохновляла многих мыслителей. В XX веке психология утвердилась в качестве самостоятельной ветви эмпирической науки, институционально обособившись от своих ранних философских предшественников. И можно предположить, что уж теперь-то мы точно можем ожидать подлинно научных ответов на наши вопросы о природе человека.

В рамках психологии, однако, возникло множество школ и методологий, до сих пор сохраняется и различие подходов: психология далеко не так свободна от философских допущений и проблем, как хотели бы многие из тех, кто практикует ее; не проведено и четких границ между ней и другими дисциплинами — социологией и лингвистикой, с одной стороны, биологией и физиологией — с другой. Многие академические психологи не любят говорить о столь общих вещах, как человеческая природа. Когда кто-нибудь из них, подобно Скиннеру и Лоренцу, поднимается над своей узкоспециальной областью и осмеливается предложить что-то вроде общего диагноза человеческих проблем и предписания для решения таковых, их утверждения оказываются не менее спекулятивными, чем тезисы других глобальных теоретиков человеческой природы, о которых шла речь выше. Обзор представлений о человеческой природе всех направлений психологии — непосильная задача для этой вводной книги, хотя в последней главе я попытаюсь кратко охарактеризовать основные течения. В следующих же двух главах я сконцентрируюсь на критической оценке мнений Скиннера и Лоренца о человеческой природе в надежде, что полученные уроки окажутся полезными при оценке нынешних и будущих психологических теорий.

Для начала несколько слов об историческом контексте. К концу XIX века психология начала оформляться как эмпирическая наука, возникли

187

первые психологические лаборатории под руководством Вундта в Германии и Уильяма Джемса в Соединенных Штатах. Они определяли психологию как исследование состояний сознания, а не души или ума, и полагали, что, поскольку каждый из нас знает свои собственные состояния сознания, мы можем описывать их с помощью интроспекции, поставляя эмпирические данные для психологии. Вскоре, однако, обнаружилось, что подобные отчеты редко совпадали в характеристике и классификации ощущений, образов и чувств, и поэтому интроспективный метод завел в тупик. В то же время исследования Фрейда показывали, что некоторые важные аспекты ума закрыты для сознания. Очевидна неприменимость интроспекции и при исследовании животных; хотя (после Дарвина) трудно сомневаться, что ментальная жизнь животных имеет сходство с ментальной жизнью человека.

Поэтому когда Дж. Б. Уотсон (1878-1958) провозгласил в знаменитой серии лекций 1912 г., что предметом психологии должно быть *поведение* (behavior), а не сознание, у него нашлось немало горячих сторонников, начавших переориентацию академической психологии в англоговорящем мире. Уотсона обычно считают основателем бихевиористского движения в психологии. Поведение животных и людей доступно внешнему наблюдению, и поэтому отчеты и описания поведения при наблюдаемых и контролируемых условиях могут поставлять бесспорные, объективные данные для анализа. Еще одним привлекательным моментом было то, что понятие поведения, казалось, исключало сомнительные философские допущения о душе, уме или сознании, подразумевало лишь наблюдаемые стимулы и реакции.

Отрицание интроспективного метода — наиболее существенный пункт новой программы Уотсона; она была чисто *методологическим* предписанием относительно того, что должна исследовать психология, относительно ее исходных *данных*. Как таковая, она не исключала обращения к ментальным состояниям и процессам для объяснения этих данных. Однако Уотсон и многие его последователи, такие как Скиннер, все же стремились наложить это ограничение на психологические теории. Соглашение о психологических данных не подразумевает *метафизического* утверждения о несуществовании сознания или отождествления

его с материальными процессами, происходящими у нас в голове. Не зависит оно и от философского тезиса (именуемого *логическим* или *аналитическим* бихевиоризмом), в соответствии с которым смысл всех обыденных слов, обозначающих различные ментальные состояния, может быть полностью определен в терминах поведения или поведенческих диспозиций. Но Уотсон пытался расширить свою методологическую установку до метафизического утверждения, что вера в сознание является пережитком нашего донаучного, наполненного предрассудками прошлого, чем-то вроде веры в колдовство. Он заявлял о внутренней противоречивости наших

188

обыденных ментальных понятий, но никогда не обосновывал это концептуальное положение.

Доктрина Уотсона включала и два других важных пункта, действительно являющихся эмпирическими психологическими теориями. Первый — убеждение в том, что окружение играет гораздо более важную роль в определении поведения, чем наследственность. Это был естественный коррелят его методологии, поскольку внешние влияния на поведение организма сравнительно легко доступны для наблюдения и воздействия, тогда как внутренние влияния (в частности, гены) гораздо труднее поддаются раскрытию и манипуляции (хотя со времен Уотсона в этой сфере появились новые технические возможности). Эти различия не исключают влияния наследственности на поведение, но Уотсон допускал, что единственными наследуемыми чертами поведения являются простые физиологические рефлексы; все остальное он приписывал научению. Отсюда его тезис (который, как он признавал, выходит за границы известных фактов):

Дайте мне дюжину здоровых, хорошо сформированных младенцев и мой особый мир для их воспитания, и я гарантирую, что, действуя путем случайного выбора, я сделаю из них специалистов любого профиля — врачей, адвокатов, художников, торговцев и даже нищих и воров, независимо от их талантов, склонностей, способностей, призваний и расы их предков (Behaviorism, 1924, rev. ed. 1930. P. 104). Он надеялся, что психология сможет показать нам, как можно *влиять* на человеческое поведение и даже контролировать его (к примеру, через рекламу, которой он занялся, оставив академический пост).

Еще одной эмпирической догадкой Уотсона стала его конкретная теория научения, происходящего, как он считал, посредством рефлексов. Она восходила к знаменитым экспериментам Павлова с собаками, натренированными так, чтобы у них происходило слюноотделение при звонке, поскольку звонок регулярно звенел непосредственно перед кормлением. В исследовательской программе Уотсона предпринималась попытка объяснить любое сложное поведение животных и людей как результат подобного влияния окружения.

Исследования в экспериментальной психологии со времен Уотсона поставили под сомнение как приписывание им исключительной роли окружению, так и его конкретную теорию научения через рефлексы. Однако Б. Ф. Скиннер (1904-1990), профессор психологии Гарвардского университета с 1948 по 1974 г., вывел бихевиористскую программу на новый уровень технической точности и стал одним из самых влиятельных экспериментальных психологов своего поколения. В популярной, изящной манере он писал и для широкой публики, ставя диагнозы социальных проблем и выдвигая предложения по их решению. Так что мы найдем немало пищи для дискуссий, избегая необходимости обращаться

189

к техническим деталям его экспериментальных исследований. Бихевиористская психология, одним из лидеров которой был Скиннер, доминировала в академических кругах в середине XX века, по крайней мере в англоговорящем мире, но с недавних пор ее существенно потеснила когнитивная психология.

Главная специальная работа Скиннера по обусловливанию — *Поведение организмов: экспериментальный анализ* (1938). Он пытался применить свои теории к человеческой жизни и обществу в *Науке и поведении человека* (1953), а также к человеческой речи в *Вербальном поведении* (1957). Он написал роман *Уолден-два* (1948), изображающий утопическое общество, организованное по принципам бихевиористского обусловливания. Позже он выпустил еще одну, популяризаторскую по своему замыслу, книгу со зловещим названием *За гранью свободы и достоинства* (1971), в которой вновь утверждал, что технология поведения может решить проблемы человеческой жизни и общества, если только люди откажутся от своих иллюзий о свободной воле, ответственности за поступки и достоинстве. В последующем изложении я буду постранично ссылаться на скиннеровскую *Науку и поведение человека*, самую масштабную и, возможно, самую известную из этих работ.

ФОНОВЫЕ ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ДОПУЩЕНИЯ

Скиннер безгранично верил в науку; вероятно, он с удовольствием отрекомендовался бы как самый «научный» (в строгом смысле слова) из всех мыслителей, рассмотренных в этой книге. Он был убежден, что только наука может сообщить нам истину о природе, в том числе о природе человека, и делал смелые заявления о возможностях науки в решении человеческих проблем. Когда он пишет, что «возможно, наука придет на помощь и что в конце концов в человеческих делах будет наведен порядок» (с. 5), мы слышим эхо двух платоновских тем — тоску по «порядку» и надежду на то, что особое знание даст нам (или скорее элите, которая сможет достичь его) возможность реорганизовать человеческое общество (и даже *навязать* «порядок»). Скиннер соглашался с главными принципами бихевиоризма Уотсона, жестко придерживаясь

его методологии, исключая обращение к ненаблюдаемым сущностям в психологическом объяснении. Он сохранил веру в программу объяснения всего поведения животных и человека в терминах их прошлого и настоящего окружения, опосредованного немногими фундаментальными механизмами обусловливания.

Пытаясь подкрепить эти изрядные претензии, Скиннер замечает, что наука — уникальная отрасль человеческой деятельности, демонстрирующая кумулятивное развитие (с. 11). Для науки существенны не приборы

190

или измерения, а *научный* метод — стремление придерживаться фактов, ожидаемых или неожиданных, приятных или отвратительных. Все утверждения должны проходить проверку наблюдением или экспериментом, а в случае недостаточной очевидности мы должны признавать наше невежество. Ученый пытается отыскать единообразие или законосообразные отношения между феноменами и конструировать общие теории, которые могут успешно объяснять все конкретные случаи (с. 13-14). Кроме того, Скиннер не видит оснований для различения науки и технологии; он говорит, что наука должна не только предсказывать, но и *контролировать* мир.

Большинство ученых и философов науки согласилось бы с краткой скиннеровской характеристикой научного метода, хотя многие захотели бы провести более четкое различие между наукой и технологией, предсказанием и контролем. Но ведь одни ученые — христиане, другие — гуманисты, одни придерживаются левых взглядов, другие — правых. Скиннер же убежден, что единственным основанием *какой-либо* веры является наука. Он не находит научного основания для веры в Бога и рассматривает религию просто в качестве одного из социальных институтов, предназначенных для манипуляции поведением человека (с. 350-358). Суждения о ценностях, с его точки зрения, обычно являются выражением конформистского давления, оказываемого любой социальной группой (с. 415-418), и представляют собой что-то вроде неявных приказаний с ее стороны (с. 429). Они могут обрести объективный научный базис, если касаются отношения между средствами и целями. «Вы должны взять зонты» можно приблизительно перевести как «вы хотите остаться сухим, зонты не дают вам промокнуть при дожде, а собирается дождь» (хотя Скиннер предлагает заменить обыденное понятие «хотение», или «желание», своим, как он считал, более научным понятием «подкрепление»). Единственным научным основанием для оценки культурных практик в целом, с его точки зрения, является то, насколько они способствуют сохранению культуры (с. 430-436). Но даже в этом случае он говорит, что в действительности мы не *выбираем* сохранение в качестве базовой ценности; дело лишь в том, что наше прошлое обусловило нас таким образом, что мы расположены к поиску путей сохранения нашей культуры.

Скиннер иллюстрирует крайности тенденции, предполагающей, что *все* вопросы — даже те, которые касаются человеческой природы и того, что стоит делать и к чему стремиться, — могут получить чисто научный ответ, в той мере, в какой они вообще являются настоящими вопросами. Эта позиция обычно называется «сциентизмом», хотя на деле представляет собой крайне спорное *философское* воззрение; само оно не является научной теорией и, конечно, не может быть проверено свидетельствами, основанными на наблюдении.

191

ТЕОРИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ

Скиннер полагает, что эмпирическое, научное исследование *поведения* человека — единственный способ построения подлинной теории человеческой природы. Наука, говорит он, это поиск порядка, закономерных отношений природных событий:

Наш интерес, стало быть, направлен на причины человеческого поведения. Мы хотим знать, почему люди ведут себя так, а не иначе. Мы должны учитывать любое условие или событие, относительно которого можно показать, что оно каким-то образом влияет на поведение. Открывая и анализируя эти причины, мы можем предсказывать поведение; в той мере, в какой мы в состоянии манипулировать ими, мы можем контролировать поведение (с. 23).

Но каковы же причины человеческого поведения? Скиннер решительно отвергает все попытки объяснения того, что мы делаем, в терминах «внутренних» ментальных сущностей. Он допускает возможность открытия физиологических предпосылок поведения («внутренних» состояний в буквальном смысле слова, то есть находящихся внутри тела, прежде всего в мозге). Когда-нибудь мы узнаем, полагает он, точные нейрологические обстоятельства, непосредственно предшествующие, скажем, реплике «нет, благодарю вас» (с. 28). Но он утверждает, что даже когда прогресс физиологии позволит нам составить детальнейшую картину состояний мозга, мы все равно должны будем находить *их* причины в окружающей среде, и поэтому мы вполне можем обходиться без физиологии и непосредственно обращаться к окружающей среде, содержащей причины поведения: «возражение относительно внутренних состояний заключается не в том, что они не существуют, а в том, что они не имеют отношения к функциональному анализу» (с. 35). Таким образом, Скиннер считает, что, хотя у любого поведенческого акта должна быть физиологическая причина — совокупное состояние тела в данное время, — ему должен предшествовать также набор условий из окружающей среды (в настоящем, непосредственном прошлом или в долговременной истории обусловливания этого индивида), являющийся причиной этого внутреннего

телесного состояния. Поэтому в принципе у нас должна быть возможность обойтись здесь без посредника и установить общие каузальные законы, связывающие релевантные условия среды с данным типом поведения.

Скиннер враждебно относится к любым попыткам объяснения человеческого поведения в терминах ментальных сущностей, будь то повседневные понятия об убеждениях, желаниях, эмоциях, намерениях или решениях, или более теоретичные допущения вроде бессознательных когнитивных состояний и процессов, или фрейдовского *Оно*, *Я* и *Сверх-Я* (с. 29-30). Он отбрасывает подобные ментальные сущности не только потому, что они ненаблюдаемы, но и потому, что они, как он считает, в

192

любом случае не могут иметь объяснительной ценности. С его точки зрения, говорить, что человек ест потому, что голоден, вовсе не означает указывать причину его поведения, а лишь описывать его в других терминах (с. 31). Объяснения здесь не больше, чем в утверждении, что опиум вызывает сон *потому*, что обладает некой «усыпляющей силой», или что Джил хорошо шутит *потому*, что у нее «есть чувство юмора».

Скиннер не может не признавать влияния на поведение генетических факторов, так как очевидно, что различные виды животных ведут себя совершенно по-разному. Да и среди людей, как подсказывает нам здравый смысл, индивиды рождаются с разными внутренними склонностями, к примеру, к математике, музыке и искусству. Но Скиннер отвергает обыденное понимание наследственности как чисто фиктивное объяснение поведения, утверждая, что генетические факторы имеют небольшую ценность в «экспериментальном анализе», поскольку они не во власти экспериментатора (с. 26).

Скиннеровская трактовка человеческой природы — чреватая путаницей комбинация методологического предписания и эмпирической теории, заимствованных из бихевиоризма Уотсона. Мы должны попытаться обособить различные компоненты этой смеси. Очевидно, что он определяет психологию как исследование поведения — это основной методологический момент. Мы должны, однако, задаться вопросом о точном смысле «поведения» в том случае, когда речь идет о человеческих существах. Но вначале отметим: утверждение, что поведение поставляет наблюдаемые *данные* для психологии, еще не решает вопроса о возможности допущения психологами ненаблюдаемых сущностей для *объяснения* этих данных.

Большинство психологов, до и после расцвета бихевиоризма в середине XX века, охотно рассуждали о побуждениях, эмоциях, памяти (кратковременной и долговременной) и многих других «ментальных» сущностях. Скиннер же принял очень суровое методологическое решение, отказавшись от любых упоминаний о ненаблюдаемом при объяснении. В этом отношении он хотел быть более «научным», чем большинство ученых и философов науки, поскольку в науках о природе обычно допускаются теоретические сущности — магнитные поля, механические силы и субатомные частицы. Некоторые философы, испытавшие влияние логического позитивизма, высказывали сомнения в законности этой процедуры и предлагали «инструменталистские» или «операционалистские» интерпретации теоретических сущностей в науке, но в наши дни общепризнанно, что это вносит неоправданные ограничения в научный метод. При условии проверяемости наблюдением того, что утверждается о ненаблюдаемых сущностях, против них не может быть принципиальных возражений. Поэтому если Скиннер отвергает ментальные причины поведения *только* потому, что они ненаблюдаемы, то мы должны признать

193

это примером неоправданно строгой методологии для любой науки, включая психологию.

Впрочем, Скиннер отвергает то, что он называет «концептуальными» внутренними причинами поведения (с. 31), и по другой причине, а именно потому, что они лишены объяснительной ценности. Причем создается впечатление, что он считает: ненаблюдаемые психологические сущности *особенно* бесполезны при объяснении в качестве предположительных ментальных причин поведения. Но сумел ли он показать, что подобные концептуальные внутренние причины должны быть просто альтернативными описаниями того, что они, как предполагается, должны объяснять? Он ограничивается несколькими примерами, которые, как он считает, иллюстрируют его тезис, и приглашает читателя обобщить их. Разумеется, внутреннее состояние S может быть подлинным объяснением поведения V лишь в том случае, если мы уверены, что S не совпадает с V — но это условие, несомненно, иногда удовлетворяется. Скажем (если взять пример, приводимый самим Скиннером), мы можем быть вполне уверены в том, что кто-то голоден, хотя и не ест *в данный момент*, если знаем, что он не ел сутки (а может, он даже *говорит*, что голоден). Неверно полагать, что два утверждения: «Он ест» и «Он голоден» описывают один и тот же набор фактов. Как отмечал Платон, разум может конфликтовать с воледелением: человек может чувствовать голод, но не есть, и он может есть, не будучи голодным (к примеру, из вежливости). Скиннер не привел веских оснований для отрицания всех концептуальных причин поведения.

А что же отрицание им физиологических состояний как причин? Тот факт, что они с трудом поддаются наблюдению и воздействию, еще не означает, что они не играют решающей роли в детерминации поведения. Скиннер полагает, что внутренние физиологические состояния организма просто опосредуют воздействие окружающей среды (прошлой и настоящей) на его поведение. Поэтому он считает, что психология может обращать внимание лишь на законы, напрямую связывающие влияния окружающей среды на поведение. Но правилен ли подобный подход не только по отношению к человеку, но и к животным и даже к сложным неодушевленным системам вроде компьютеров? Реакция компьютера на нажатие определенной клавиши, как правило, зависит от его внутреннего состояния в данный момент

времени — не существует всеобщих законов, связывающих отдельные нажатия клавиш с тем, что появляется на экране, без учета наличного внутреннего состояния. Скиннер, возможно, сказал бы, что внутреннее состояние компьютера в данный момент определяется всей историей нажатия клавиш на его клавиатуре, и поэтому законы, связывающие всю его историю с его нынешним состоянием, наверняка должны существовать. Но мы можем ответить, что: (а) при любом подобном объяснении мы должны принимать во внимание

194

программирование компьютера — собственно программы, а также, возможно, характеристики его материальной части, к примеру, поломки и замену блоков; (б) на практике объяснение реакции компьютера на нажатие клавиши гораздо быстрее и проще получить, обратившись к его наличным внутренним состояниям, к примеру, к тому, что «была выделена определенная часть текста».

Скиннер делает здесь два отдельных допущения: 1) что человеческое поведение управляется научными законами *определенного* рода: «Если мы хотим использовать научные методы в гуманитарной области, мы должны допустить, что поведение закономерно и детерминировано» (с. 6, 447), и 2) что эти законы устанавливают каузальные связи между факторами *окружающей среды* и поведением человека: «Нашими "независимыми переменными" — причинами поведения — являются внешние условия, функцией которых оказывается поведение» (с. 35). Эти допущения можно истолковать чисто методологически, как выражение программы *поиска* законов, регулирующих человеческое поведение и, в частности, законов, связывающих окружающую среду с поведением. В качестве таковых они не могут вызывать принципиальных возражений. Но совершенно очевидно, что Скиннер признает их также общими тезисами, сообщающими о действительном положении вещей. В этом случае мы должны задаться вопросом о том, на каком основании они считаются истинными, поскольку они занимают важнейшее место в скиннеровской теории человеческой природы.

Прежде всего, должны ли мы допускать, что *все* поведение человека определяется каузальными законами, если хотим научно исследовать это поведение? Оснований для подобного допущения не больше, чем у Маркса утверждать, что для научного исследования истории необходимы законы, во всех деталях определяющие происходящее. Всеобщий детерминизм не является необходимым условием научного знания (с *позволения* Канта!), хотя *поиск* каузальных законов существен для науки. Было бы, конечно, не очень хорошо, если бы психология не могла идти дальше простых отчетов о статистических закономерностях. Но существование строгих каузальных законов поведения должно быть эмпирически установлено самой психологией. Тезис о том, что все поведение определяется подобными законами, — метафизическое допущение, неуместное у таких якобы строгих сциентистов, как Скиннер.

Более специальное допущение, что все поведение является функцией переменных величин из *окружающей среды*, еще более сомнительно. Если говорить конкретно, то оно означает, что для любого поведенческого действия имеется определенный набор условий окружающей среды (прошлых или настоящих), то есть что имеет место каузальный закон, в соответствии с которым любой, кто подпадает под все эти условия, будет вести себя подобным образом. Это напоминает заявление Уотсона, что он может

195

взять любого младенца и сделать из него все, что хочет, при наличии соответствующего окружения, и без учета существенного влияния наследственных факторов на поведение человека. Так что же, любой здоровый ребенок может быть обучен на рекорсмена по бегу, физика-ядерщика и кого угодно еще? В общем виде это утверждение явно ошибочно. Тот факт, что различие в способностях у раздельно выросших близнецов гораздо меньше, чем в целом по популяции, с очевидностью свидетельствует против него. Наследственность играет *определенную* роль, хотя это не означает отрицания громадной важности окружения. Приписывать все или большинство различий окружению — еще одно эмпирическое допущение, не проверенное Скиннером на опыте.

Теперь мы должны коснуться вопроса о конкретных механизмах обусловливания, посредством которых, как считает Скиннер, окружение оказывает определяющее влияние на поведение. Хотя его теория восходит к идеям Павлова и Уотсона, Скиннер вносит и собственный вклад в детализацию психологического познания. В «классическом» обусловливании павловских экспериментов «подкрепление» (пища) постоянно сопровождает «стимул» (звонок), и в таком случае «реакция» (слюноотделение) появляется при звонке без пищи. Главное отличие скиннеровского «оперантного» обусловливания состоит в том, что обусловливаемое оказывается не рефлекторной реакцией вроде слюноотделения, а любым поведением, которое вполне спонтанно, без какого-либо конкретного стимула, может осуществлять животное. К примеру, крысы могут быть натренированы нажимать рычаги, голуби — держать голову необычно высоко; в каждом случае достаточно просто кормить животных, когда они нажмут на рычаг или поднимут голову выше, чем обычно. Если окружение организовано так, что подкрепление следует за определенным типом поведения (называемого Скиннером «оперантом», так как животное оперирует своим окружением посредством него), то подобное поведение будет осуществляться чаще (с. 62-66). В этом, конечно, состоит общий принцип дрессировки животных. Путем тщательного экспериментирования Скиннер и его последователи открыли немало новых деталей касательно эффективности различных процессов обусловливания («таблиц подкреплений», на

жаргоне). К примеру, перемежающееся подкрепление обычно приводит к более частым реакциям, так что если мы хотим, чтобы крыса нажимала на рычаг как можно чаще, то должны кормить ее нерегулярно, то есть давать ей пищу не после каждого нажатия ею рычага.

Скиннеровские эксперименты с животными (главным образом с крысами и голубями) в искусственных лабораторных условиях впечатляют и кажутся неубязвимыми для неспециалистов, однако мы можем и должны критиковать то, что он переносит результаты своих экспериментов на человеческую природу в целом.

196

Во второй главе *Науки и поведения человека* Скиннер очерчивает свое понимание поведения, сформированное на основе его экспериментов с животными. Затем, в гл. 3, он применяет эту концепцию к человеческим индивидам, а в гл. 4-6 — и к человеческим сообществам и институтам, таким как правительство, религия, психотерапия, экономика и образование. Однако весь этот метод переноса крайне сомнителен. Ведь вполне может оказаться, что открытия, сделанные Скиннером на крысах и голубях, применимы только к этим животным (и близким к ним видам), но не к людям. Или он мог установить некоторые механизмы обусловливания, применимые к животным (включая и нас), но проигнорировать все *иные* способы продуцирования поведения или влияния на него, имеющиеся и у крыс с голубями, не говоря уже о человеке. Хотя он справедливо указывает, что мы не можем допускать, будто поведение человека существенно отлично от поведения животных (с. 38-39), представляется, что весь его подход демонстрирует не менее неоправданное допущение: верное для лабораторных животных будет применимо (пусть и с большей степенью сложности) и к людям (с. 205 и далее).

Важнейшая область, в которой Скиннер попытался применить свои теории к специфически человеческому поведению, — наше использование языка. В книге *Вербальное поведение* он хотел показать, что всю человеческую речь можно объяснить в терминах обусловливания говорящих их окружением (включающим в данном случае в качестве существенных элементов социальное окружение людей в их детстве, звуки, издаваемые окружающими, и реакции окружающих на звуки, которые эти люди издавали в детстве). Так, ребенок, родившийся в испаноговорящей семье и культуре, сталкивается со многими примерами использования испанского языка. Скиннер считает, что когда его реакции достаточно точно воспроизводят то, что он слышал, они «подкрепляются» одобрением и наградой, и таким образом ребенок учится говорить по-испански. Речь взрослого человека тоже анализируется Скиннером в качестве набора реакций на стимулы окружающей среды, включая вербальные стимулы, исходящие от других людей.

Существенные недостатки скиннеровского объяснения языка были отмечены Ноамом Хомским, работы которого в 60-е гг. открыли новое направление исследований в лингвистике и психологии. Хомский доказывает, что, хотя Скиннер попытался описать, *как* происходит научение языку, его выкладки имеют небольшую ценность, так как он не уделяет внимания вопросу о том, *чему* мы научаемся, обретая способность говорить на нашем родном языке. Ясно, что мы едва ли можем спрашивать, как мы научаемся X, если мы заранее не знаем, что такое X: у нас должен быть критерий, позволяющий понять, что кто-то *преуспел* в изучении X. Человеческий язык — феномен, существенно отличный от нажатия рычага крысами или вытягивания шеи голубями для клева. Скиннер вряд

197

ли стал бы отрицать это, но он предположил бы, что различия касаются лишь степени сложности. Хомский же считает, что *творческие* и *структурные* черты человеческого языка (особенность, благодаря которой все мы можем проговаривать и понимать предложения, которые никогда не слышали ранее, опираясь лишь на знание слов и грамматики нашего языка) существенно отличают его от любого известного нам поведения животного. Если так, то попытка анализировать человеческую речь в терминах, заимствованных из характеристик поведения низших животных, кажется заранее обреченной. То же самое может быть верным и по отношению к другим специфическим формам человеческого поведения.

Даже предположения, с помощью которых Скиннер объясняет, как происходит научение языку, основываются на откровенно шатких аналогиях. К примеру, «подкрепление», могущее поощрять правильное использование языка ребенком, это не пища, а обычно что-то вроде общественного одобрения. Скиннер считает, что мы можем «подкрепляться» вниманием, оказываемым нам, или даже просто удовлетворением от произнесенного — возможно, потому, что оно в точности повторяет услышанное ранее. Но это просто спекуляция. Использование термина, подобного «подкреплению», имеющему строго определенный смысл для конкретных экспериментов с животными — обычно он означает удовлетворение явных биологических желаний, связанных с питанием или совокуплением — никоим образом не гарантирует научной объективности в случае, как утверждается, аналогичных человеческих ситуаций. Здесь якобы строго эмпирический подход Скиннера вновь обнаруживает большой заряд метафизической спекуляции.

Есть и еще один важный момент, в связи с которым, как доказывает Хомский, теории Скиннера оказываются неприменимы к человеческому языку. Речь идет о наследственных факторах, том вкладе, который вносит в научение языку скорее сам говорящий, чем его окружение. Ясно, что французские дети учатся французскому, а китайские — китайскому языку, так что социальное окружение оказывает

значительное влияние. Но опять-таки все нормальные дети научаются какому-то человеческому языку, а животные не научаются чему-либо, что напоминает человеческий язык в ключевом аспекте формирования неопределенно большого количества сложных предложений в соответствии с правилами грамматики (даже шимпанзе, которых, как утверждает, можно обучить знаковой системе). Представляется поэтому, что способность научения языку — специфическая черта человеческого вида.

Скиннер считает, что изучение нами языка должно происходить при помощи сложной системы подкреплений из нашего окружения. Хомский же доказывает, что удивительная скорость, с которой дети обучаются правилам грамматики языка на основании услышанных ими очень ограниченных и несовершенных образцов последнего, может быть

198

объяснена только допущением, что человеческому виду присуща *врожденная* способность использования языка в соответствии с подобными правилами. Поэтому за очевидным многообразием человеческих языков должна стоять некая общая всем им систематическая базовая структура, и мы должны предположить, что не *узнаём* эту структуру из нашего окружения, а реагируем в соответствии с ней на любые лингвистические стимулы. Именно эта удивительная гипотеза, а не крайняя скиннеровская акцентировка роли окружения, получает все большее подтверждение.

Речь — не единственная специфичная для человека деятельность. Но она особенно важна как репрезентация «высших» ментальных способностей человека (она представляет собой проявление рассудочной и разумной способностей, о которых говорили Платон и Кант). Поэтому если теории Скиннера не могут адекватно истолковать язык, мы должны заключить, что даже если они объясняют какие-то аспекты поведения человека, они не могут дать адекватной картины человеческой природы в целом. Ведь остается возможность того, что и другие важные стороны человеческого поведения не узнаются нами из окружения, а изначально врожденны (см. гл. 11).

ДИАГНОЗ

Диагноз Скиннера — прямая противоположность сартровского. Как мы видели в гл. 9, Сартр утверждает, что мы свободны, но делаем вид, что не являемся таковыми. Скиннер же говорит, что мы детерминированны, но хотим думать, что свободны. Он утверждает, что наша обычная социальная практика основана на теоретической путанице. Мы все больше понимаем, каким образом окружение определяет поведение, и поэтому оправдываем людей, указывая на все обстоятельства, повлиявшие на них, — воспитание, школу, вообще на их культуру. И тем не менее мы хотим считать, что люди все же несут ответственность за свои действия, — мы осуждаем преступников и говорим, что они заслуживают наказания. По мнению Скиннера, это означает, что мы находимся в неустойчивой переходной фазе и, более того, что «нынешнее неблагополучие в мире во многом объясняется этими нашими колебаниями»; «мы почти наверняка не сможем решить эти проблемы, пока не займем последовательную позицию» (с. 9). «Необходимо решительное переосмысление понятия ответственности» (с. 241), поскольку известно, что нынешняя практика наказания неэффективна в смысле контроля за поведением (с. 342). «Мы должны будем отказаться от иллюзии, что люди — свободные существа, контролирующее собственное поведение, так как, хотим мы того или нет, мы все равно "контролируемся"» (с. 438). Этот неутешительный диагноз «неблагополучия мира» выглядит очень сомнительно. Можно согласиться

199

с тем, что существуют важные практические и этические проблемы определения границ ответственности и они тесно связаны с глубокими теоретическими и философскими вопросами о понятии свободы. Но отказ Скиннера от этого понятия — неадекватное и бездоказательное решение этих проблем. В работе *За гранью свободы и достоинства* кажется, будто он хочет сказать, что подобно ошибке анимизма, состоявшей в обращении с неодушевленными вещами как с людьми и приписывании им мыслей и намерений, ошибкой является и обращение с *людьми* как людьми и приписывание им желаний и решений! Это явный абсурд.

Первый шаг на пути избавления от этой путаницы состоит в следующем. Тезис о всеобщем детерминизме заключается в том, что всякое событие (включая все человеческие акты выбора) сопровождается набором достаточных предшествующих причин. Даже если этот тезис верен (будем, правда, помнить, что Скиннер не доказал, что мы должны думать так), мы все равно можем считать «свободными» те человеческие действия, среди причин которых имеет место личный *выбор*. Понятие свободного действия никак не подразумевает, что это действие вообще не имеет причин (это сделало бы его случайным, а значит, его едва ли можно было бы вменять совершившему его), но предполагает, что оно происходит по причине выбора со стороны субъекта. И мы можем продолжать считать людей ответственными за те действия, которые они избрали для себя, даже если полагаем, что сам этот выбор небеспричинен. Складывается впечатление, что и сам Скиннер считает важным использование скорее методов социального контроля, зависящих от индивидуального сознания и, стало быть, в определенном смысле слова, от выбора, а не от скрытых, сублимированных форм обусловливания, не осознаваемых людьми. Впрочем, свободная воля остается источником немалых философских трудностей.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Подобно Марксу, Скиннер полагает, что условия человеческого существования могут и должны формироваться людьми. Если тем, кто мы есть, нас делает в основном социальное окружение, порождающее важнейшие индивидуальные и культурные различия, то мы должны «сознательно изменять социальное окружение для придания человеческому продукту более приемлемых спецификаций» (с. 427). Скиннер утверждал, что психология достигла такого уровня, когда она может предложить технологии для манипулирования и контроля за поведением человека, а значит, и для изменения человеческого общества в лучшую или худшую сторону (с. 437). Надо только отказаться от «иллюзий» индивидуальной свободы и достоинства, и тогда мы смогли бы сделать жизнь более счастливой,

200

соответствующим образом обуславливая поведение каждого человека. К примеру, мы прекратили бы неэффективную практику наказаний, побуждая вместо этого людей вести себя морально и легально, сделав так, чтобы они *хотели* соответствовать общественным стандартам (с. 345). Это может быть достигнуто сочетанием воспитания и позитивными стимулами («подкреплениями»), не обязательно пропагандой или тайным манипулированием. Таким образом, наука может указать, какое правление действительно будет способствовать благу тех, кем управляют, а возможно, и установлению некоего набора «моральных ценностей» (Скиннер пренебрежительно закавычивает это выражение), который может получить всеобщее признание. Если контрольные функции распределены между разными индивидами и институтами, нет опасности деспотизма (с. 440-446).

Эта туманная программа звучит по-наивному оптимистично и вместе с тем несколько тревожно, беспечно расставаясь с индивидуальной свободой. Замысел Скиннера проясняется в его скучноватом романе *Волден-два*, в котором показано идеальное общество, сочетающее атмосферу культурной любознательности вечерних школ с политической системой платоновского *Государства* (так как здесь присутствует мудрый архитектор сообщества, с самого начала устраивающий все согласно «верным» бихевиористским принципам).

Утопия Скиннера открыта для тех же возражений, что и платоновская. На каком основании архитекторы культуры решают, что является лучшим для каждого? И как предотвратить злоупотребление властью с их стороны? Несмотря на рассуждения Скиннера о надежной защите от деспотизма, он выглядит политически наивным. Сама его терминология — «планирование культуры» и «человеческий продукт» — дает понять, что он идет на крайне спорное допущение: целью политики должно стать создание идеального общества и индивида. Основательная альтернативная позиция состоит в том, что эта цель должна быть понята в более ограниченном, по сути негативном смысле, а именно — как устранение конкретных причин человеческих невзгод, бедности, болезни и явной несправедливости, и что попытка создавать людей по трафарету означает вторжение в сферу индивидуального выбора. (В этом состоит различие, проведенное Поппером в его критике Платона и Маркса, между «утопической» и «постепенной» социальной инженерией.)

Так что мы не обязаны принимать суждение Скиннера, что индивидуальная свобода является мифом и поэтому не важна. Сюда примешиваются и непосредственные практические моменты, так как бихевиористская терапия, основанная на скиннеровских принципах обуславливания, применялась на невротиках и преступниках. Но в каких случаях «ненормального» поведения мы имеем право (если вообще имеем) обуславливать действия другого человека? В гл. 6 о Канте мы видели, что существуют

201

серьезные проблемы — фактические, концептуальные и этические — касательно того, как чисто научный подход к людям как живым существам, поведение которых имеет конкретные и подверженные манипулированию причины, может сочетаться с нашим обычным способом отношения друг к другу как к разумным существам, ответственным за свои действия. Скиннер полагает, что эти позиции несовместимы и что вторая должна уступить место первой. Но это не более чем догматическая установка, принятая одним конкретным психологом в эпоху расцвета бихевиоризма. Хомский занял совершенно другую позицию в социальных и политических вопросах, исходя из живой заинтересованности в свободе индивидов и групп; различия между этими теоретиками, таким образом, выходят за пределы академической теории, продолжаясь и в вопросах практической политики.

Было бы обидно, если бы недостатки сверхамбициозных и, будем говорить прямо, несколько дилетантских скиннеровских обобщений о человеческой природе оттолкнули нас от поисков лучшего понимания нас самих в эмпирической психологии. В гл. 11 я проанализирую другой подход, а в заключительной главе предложу более общий обзор перспектив этой науки.

Для дальнейшего чтения

Масштабные, увлекательные истории психологии — G. A. Millar and R. Buckout, *Psychology: The Science of Mental Life*, 2d ed. (New York: Harper & Row, 1973; London: Penguin, 1966), где основное внимание уделяется XX столетию; L. S. Hearnshaw, *The Shaping of Modern Psychology: An Historical Introduction* (London: Routledge, 1987), охватывающая всю историю с древних времен. В книге *Behaviour* (London: Methuen, 1961) D. E. Broadbent дает обзор эволюции бихевиористского движения в психологии.

Главный текст, на который я ссылаюсь в этой главе, — B. F. Skinner, *Science and Human*

Behaviour (New York: Macmillan, 1953).

Утопический роман Скиннера *Walden Two* (New York: Macmillan, 1953) и его работа *Beyond Freedom and Dignity* (New York: Bantam Books, 1972; London: Penguin, 1973) содержат очерк его понимания идеального общества и указывают средства, при помощи которых, как он считал, мы можем создать такое общество.

Beyond the Punitive Society: Operant Conditioning and Political Aspects, ed. by Harvey Wheeler (London: Wildwood House, 1973) — подборка критических статей о социальной программе Скиннера.

Для введения в теоретические концепции Хомского — см. его работу *Language and Mind*, enlarged ed. (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972; J. Lyons, *Chomsky* (New York: Viking, 1970; London: Fontana, 1970, Modern Masters series). Яркий обзор последних новаций — Steven Pinker, *The Language Instinct: The New Science of Language and Mind* (New York: Morrow, 1994; London: Penguin, 1995).

202

Литература на русском языке

Уотсон Дж. Б. *Психология как наука о поведении*. М. — Л., 1926.

Скиннер Б. *Оперантное поведение II История зарубежной психологии*: Тексты. М., 1986. С. 60-95.

Бьорк Д. В. Беррес Ф. *Скиннер: Непредвиденные случайности жизни II Великие психологи*. Ростов-на-Дону, 2000. С. 517-546.

Хомский Н. *Классовая война*. Сборник статей. М., 2003.

Фромм Э. *Анатомия человеческой деструктивности*. М., 1994.

ГЛАВА 11. Эволюционная психология: Лоренц об агрессии

Я критиковал бихевиористов за игнорирование ими возможности того, что некоторые важные черты поведения скорее врожденны, чем являются результатом научения на опыте. Теперь я хочу поговорить о Конраде Лоренце (1903-1989), у которого диагноз социальных проблем человека базируется именно на этом положении. Лоренц был одним из отцов-основателей этологии как раздела биологии. Этимологически этот термин означает исследование характера, но фактически он используется для обозначения одной из традиций научного исследования поведения живых организмов.

Мы видели, что бихевиористы вынуждены идти на очень широкие допущения о том, что причины поведения почти целиком сводятся к влияниям окружающей среды, опосредованным механизмами обусловливания, и их эксперименты были направлены на изучение того, каким образом искусственное лабораторное окружение может *модифицировать* поведение. Ранние этологи осознали, что многие поведенческие схемы животных не могут получить объяснения бихевиористским способом. Характерной чертой поведения зачастую оказывается его врожденность или *фиксированность*; оно не может быть устранено или серьезно модифицировано, сколь бы значительными ни были экспериментальные воздействия на окружение. Этологи сосредоточили внимание на этих «инстинктивных» поведенческих схемах и считали важным осторожно наблюдать за поведением животных в их естественной среде обитания, прежде чем экспериментально вмешиваться в него. Для объяснения подобного врожденного поведения этологи обращаются не к прошлому опыту *индивидуального* животного, а к процессу эволюции, приведшему к возникновению *видов*. Чтобы объяснить наличие инстинктивных поведенческих схем у видов, мы должны говорить о том, какую ценность они имеют для сохранения генов, вызывающих это поведение. Этология более непосредственно, чем бихевиористская психология, основана на эволюции. И теперь самое время обозначить главные тезисы дарвиновской теории эволюции, которую не может игнорировать ни одна адекватная теория природы человека.

204

ФОНОВАЯ ТЕОРИЯ: ЭВОЛЮЦИЯ

После долгих наблюдений и размышлений Дарвин сформулировал теорию эволюции, которая потрясла мир. Впервые он опубликовал свои выводы в *Происхождении видов* (1859). Полное название этой книги, *Происхождение видов путем естественного отбора, или Сохранение благоприятствуемых пород в борьбе за существование*, удачно суммирует ее основную идею — постепенная дивергенция различных видов от общих предков посредством естественного отбора. *Происхождение* было написано для широкого круга читателей, и основной аргумент этой работы подтверждается богатейшими и детальными эмпирическими материалами, собранными Дарвином за время более чем двадцатилетних исследований. Будучи осторожным человеком, хорошо понимающим революционные следствия своей теории, Дарвин вначале не утверждал, что люди тоже произошли от животных предков, — но этот очевидный вывод вызвал жаркие споры, отзвуки которых слышны и поныне. В поздних работах, *Происхождение человека* (1871) и *Выражение эмоций у человека и животных* (1872), Дарвин открыто применил свои теории к человеку. *Выражение эмоций*, как свидетельствует название, было пионерским исследованием в этологии.

В сущности, дарвиновская теория — изящный логический вывод из четырех эмпирических обобщений.

Первые два связаны с генами:

- 1) индивидуальные черты особей данного вида разнообразны,
- 2) черты родителей обычно имеют тенденцию передаваться потомству.

Эти истины сформулированы на базе множества разнообразных наблюдений, они с давних пор использовались для выведения новых пород домашних животных и сортов растений. Их теоретическое объяснение впервые было предложено в менделевской теории генов, а биохимическая основа генетики, молекула ДНК, была прояснена в начале 50-х гг. XX века¹. Остальные посыпки дарвиновского аргумента выглядят следующим образом:

- 3) виды в принципе способны к размножению в геометрической прогрессии, но
- 4) ресурсы окружающей среды обычно не могут поддерживать такого роста популяции.

Из посылок (3) и (4) следует, что лишь очень небольшое количество семян, яиц и молодняка достигает зрелого возраста и поэтому идет борьба за выживание и воспроизведение, главным образом между особями одного вида. Исходя из неизбежности подобной борьбы, а также

¹ Ф. Криком и Дж. Д. Уотсоном.

205

из внутривидового разнообразия (1), мы можем сделать вывод, что некоторые индивиды (характеристики которых «более всего подходят» для данной окружающей среды) будут иметь наилучшие шансы прожить достаточно долго, чтобы произвести потомство; поэтому, учитывая факт наследственности (2), их черты, как правило, будут передаваться по наследству, менее же выгодные — исчезать. Таким образом, после смены многих поколений типичные черты популяции могут измениться. Поэтому, учитывая масштабность геологического времени (впервые подтвержденную геологами в начале XIX века) и то, что растения и животные оказались разбросаны в самых разных природных зонах по всему миру, из общих предков путем эволюции могли возникнуть разные виды. Все, что требуется для этого, — постоянное давление естественного отбора, действующего на разнообразие, возникающее путем случайных мутаций. Нет необходимости допускать несостоятельное с биологической точки зрения наследование «приобретенных» признаков, о котором говорил Ламарк (хотя и сам Дарвин внес путаницу в свою теорию, обращаясь к этой идее на определенных стадиях своей работы).

Кроме этого, самого общего, аргумента в пользу эволюционных механизмов, имеется и немало прямых свидетельств наличия общих предков у нас и животных. Сравнительная анатомия показывает, что тело человека в общем устроено так же, как и у других позвоночных, — к примеру, имеет четыре конечности с пятью пальцами. Человеческий эмбрион в своем развитии проходит несколько стадий, на которых он напоминает различные низшие формы жизни. Тело взрослого человека имеет ряд «рудиментов» этих низших форм, к примеру, хвостовой позвонок. Химический состав наших тел — кровь, протеины, гены — сходен с химией других живых существ. Наконец, мы находим все больше ископаемых останков обезьяноподобных существ, которые, однако, больше похожи на человека, чем любые из ныне существующих обезьян. Так что наше животное прошлое обильно подтверждается различными свидетельствами. Конкретные механизмы эволюции вообще и, в частности, возникновения человека по-прежнему оставляют место для интересных научных вопросов, но то, что люди произошли от более примитивных живых существ, — факт, достоверный не меньше, чем другие научные факты.

Известно, что некоторые религиозно настроенные люди (прежде всего христианские фундаменталисты из Соединенных Штатов) возобновили затихшие с XIX века дискуссии об эволюции человека. Интересен сам факт того, что она оспаривается: он показывает, как трудно установить научную объективность при обсуждении природы человека. Как отмечалось в гл. 1, глубоко верующие или политически ангажированные люди не откажутся от своих убеждений только потому, что те противоречат какой-то научной теории; в подобной ситуации они скорее попытаются оспорить научные данные и их интерпретацию. Разумеется, нельзя дать

206

адекватный ответ на заявления креационистов, просто диагностируя идеологические мотивы, лежащие в их основании, — это означало бы подвергнуть себя опасности истолкования дарвиновской теории как «замкнутой системы» — путь, который как раз и осуждался в гл. 1. Надо детально рассмотреть каждое из их возражений на эволюционную теорию и показать, что в свете всех имеющихся данных они несостоятельны. Но здесь едва ли уместно заниматься этим (такая задача была успешно решена Филиппом Китчером).

Я не хочу сказать, что теория эволюции лишена проблем: ни одна научная теория не может быть полностью достоверной, и история науки показывает, что все теории развиваются и претерпевают изменения. Но, насколько я понимаю, в настоящее время у дарвиновского объяснения эволюции человека нет серьезных конкурентов. Поэтому любое адекватное толкование человеческой природы должно принимать во внимание наше эволюционное происхождение. Я не имею в виду, что следует просто принять это (как делали более ста лет многие христианские теологи), но полагаю, что мы должны считать с возможностью того, что эволюция человека может *объяснить* многие вещи в человеческой природе.

Предметом глубоких религиозных, философских и политических споров, которые не могут быть улажены самой теорией эволюции, остается, однако, то, какие выводы можно сделать из нее для понимания нынешнего состояния человеческой природы, общества и культуры. Маркс приветствовал дарвиновскую теорию, сочтя ее подтверждением своего представления о прогрессивном движении человеческой истории,

но, возможно, недооценивая то обстоятельство, что биологическая эволюция существенно отличается от экономических и культурных изменений. (Маркс даже хотел посвятить английское издание *Kanumala* Дарвину, но тот, с характерной осторожностью, вежливо отклонил эту честь.) На другом политическом фланге правые мыслители вроде Самнера утверждали, что безграничная экономическая конкуренция столь же естественна, как и выживание самых приспособленных особей в эволюции видов, и поэтому справедлива (эту доктрину назвали социальным дарвинизмом).

Среди ученых и социальных теоретиков, а также христиан, признающих эволюцию, продолжают горячие споры о том, насколько эволюционное происхождение человека может объяснить наше нынешнее состояние и проблемы. В 60-е и 70-е гг. вышло в свет несколько бестселлеров, развивавших идею того, что происхождение человека от обезьяноподобных предков дает ключ к пониманию нашей подлинной природы: примерами являются *Территориальный императив* Роберта Ардри и *Голая обезьяна* Десмонда Морриса. (Артур Кёстлер в *Призраке в машине* поставил в своей дилетантской манере диагноз: что-то неладное случилось с нашими мозгами в процессе эволюции.) После появления работ Эдварда О. Уилсона в 70-е гг. начался настоящий бум эволюционного теоретизирования о

207

человеческой природе, но здесь я не могу дать обзор всех этих теорий. Я предлагаю сосредоточиться на Конраде Лоренце, одном из первопроходцев на этом пути, в надежде, что критическое исследование его неоднозначных идей поможет нам с симпатией, но не без скепсиса относиться и к более современным сочинениям.

ТЕОРИЯ ЖИВОТНОЙ ПРИРОДЫ

Подобно Фрейду, Лоренц был продолжателем великой венской научной и культурной традиции. Он открыл новую область научных изысканий, которая, как он полагал, имеет большое значение для человечества. Участие его в нацистской партии на ранней стадии ее существования может заставить нас критически оценивать его утверждения о человеке (как, впрочем, мы должны оценивать и другие утверждения такого рода), но не означает, что мы должны отвергать их без всякого обсуждения. Во время Второй мировой войны судьба Лоренца сложилась весьма драматично: он был последним преемником Канта в Кёнигсбергском университете, его призвали в германскую армию в качестве врача, и после поражения немцев он попал в русский плен. Когда ему разрешили вернуться в Австрию, он возобновил научные занятия и получил международную известность. В специальных работах о поведении животных он обобщал и интерпретировал масштабные и тщательные наблюдения за многими видами животных, и некоторые из введенных им понятий вошли в общий оборот биологической науки, по крайней мере среди ученых его поколения. Он был награжден Нобелевской премией за свои этологические исследования.

Лоренц обращался и к массовому читателю. У него был хороший стиль, чувство юмора, индивидуальность, знание глубоких проблем философии, психологии человека и социологии, а также определенное миссионерское рвение в стремлении применить свои познания к человеческим проблемам — в *Кольце царя Соломона* (1950), *Человек находит друга* (1954) и *Агрессии* (1963). Две первые книги вводят этологические темы на материале множества анекдотических случаев, происходивших с питомцами самого Лоренца. Он хорошо знал немецкую философию и литературу и мог процитировать Канта и Гёте так же легко, как и новейшие биологические труды. В работе *Оборотная сторона зеркала: на пути к естественной истории человеческого познания* (1973) он применяет свой биологический подход к философским вопросам, соотнося собственные идеи с некоторыми концепциями Канта и предлагая очерк некой «эволюционной эпистемологии», получившей с тех пор развитие в трудах философов и представителей когнитивной науки. Он обещал выпустить второй том, в котором был бы дан основательный диагноз

208

общественных и культурных проблем, но не успел завершить его. В *Агрессии* описываются схемы агрессивного поведения многих видов животных и предлагается диагноз человеческих проблем, возникающих, как утверждается, из наших внутренних агрессивных устремлений. Здесь я сосредоточусь на этой книге; сначала я изложу ее главные аргументы, а затем дам им критическую оценку.

Лоренц был биологом, так что главнейшим из его фоновых допущений является теория эволюции. При объяснении существования любого конкретного органа или поведенческой схемы он указывает на их ценность для выживания видов. Как этолог, он ввел два важных понятия: фиксированной схемы действия и внутреннего пускового механизма. Существуют определенные двигательные схемы, характерные для каждого вида, и кажется очевидным, что они должны быть врожденными. Часто они реализуются в ответ на конкретные стимулы, но лишь в том случае, если животное находится в определенном состоянии, к примеру, когда оно голодно, испугано или сексуально возбуждено. Поведение, таким образом, представляет собой сочетание внешнего стимула и внутреннего состояния.

Лоренц полагает, что имеется множество подобных схем поведения животных, «наследственных координаций» или «инстинктивных движений»; они скорее врожденны, чем являются результатом научения, и для каждой из них есть свое «побуждение», создающее ощущение спонтанности поведения. Он также говорит, хоть и весьма туманно и неуверенно, что подобные фиксированные схемы поведения часто

управляются одним или несколькими из «четырех больших побуждений» — питаться, производить себе подобных, убегать и сражаться или демонстрировать агрессию. Он утверждает, что любой поведенческий акт обычно вызывается, по меньшей мере, двумя побуждениями или внутренними причинами и что столкновение независимых импульсов может упрочить весь организм, подобно балансу властей в политической системе (*Агрессия*, гл. 6).

Лоренц убежден, что в приводимых им примерах агрессивное поведение инстинктивно и направляется одним из главных побуждений. Его интересует не всякое поведение, которое на первый взгляд можно назвать «агрессивным», а лишь угрозы и столкновения между особями *одного* вида. Нападения хищников на жертву и самооборона зажатого в угол животного, включая групповое нападение потенциальных жертв на хищника, не причисляются им к агрессивным действиям. Концентрируя внимание на внутривидовой агрессии, он задается вопросом о ее возможной функции для сохранения вида и предлагает следующие ответы. Она может привести к рассредоточению особей данного вида на всей доступной территории, где для каждой из них имеется достаточно пищи. На коралловом рифе каждый вид рыб имеет свой источник пищи, и каждая особь

209

будет защищать свою «территорию» от других особей того же вида, но не обращать внимания на рыб других видов. Кроме того, выяснение отношений между мужскими особями одного и того же вида гарантирует, что потомство оставят сильнейшие из самцов, которые также могут обеспечивать защиту семьи и стада. Наконец, агрессия может служить установлению и поддержанию «неофициальной» иерархии в сообществе животных, которая выгодна в том смысле, что старейшие и самые опытные особи смогут управлять стадом и передавать свой опыт (гл. 2).

Но как внутривидовая агрессия может иметь подобную ценность для выживания, не приводя к ранениям и смерти, очевидным образом противоречащим выживанию? Любопытный факт состоит в том, что, несмотря на повсеместную распространенность агрессии у позвоночных животных, они редко гибнут или получают серьезные ранения в природных условиях от особей того же вида. Агрессивное поведение обычно принимает форму скорее угроз или преследования, чем реальных поединков. Лоренц доказывает, что эволюция привела к «ритуализации» схваток для получения биологических выгод без реального ущерба. Особенно очевидна потребность в механизме сдерживания агрессии у хорошо «вооруженных» животных, которые должны объединять усилия для воспитания потомства, а возможно, и для охоты. Обычно путем умиротворяющих поз или выражения ритуальной покорности одно животное может сдержать агрессию другого. Поверженные псы, к примеру, подставляют незащищенную шею пасти своих противников, и это действие, судя по всему, активизирует определенный сдерживающий механизм, поскольку победитель в этом случае словно не может заставить себя нанести решающий удар и просто довольствуется победой (гл. 7).

Согласно Лоренцу, внутривидовая агрессия связана с неким врожденным побуждением, имеющим собственный резервуар энергии и собственные врожденные пусковые механизмы. Предлагаемый им образ можно охарактеризовать как гидравлическую модель объяснения врожденного поведения. При повышении давления во внутренней системе (подобно тому как это происходит в сливном бачке или даже в мочевом пузыре) порог соответствующего поведения снижается, и оно может «выйти наружу» от небольшого стимула. В предельных случаях оно может «выплеснуться» и без внешних стимулов. Фиксированные схемы действия иногда реализуются спонтанно, словно бы под действием внутренних причин. Так, голубь, лишенный своей голубки, исполняет брачный танец перед чучелом голубки, куском ткани или вообще в пустом углу своей клетки, а воспитанный в неволе скворец, никогда не ловивший мух и не видевший, как другие птицы делают это, совершает такие движения, словно хочет поймать муху, хотя поблизости нет никаких мух (гл. 4).

210

ТЕОРИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ

Лоренц считает человека одним из видов животных, эволюционировавшим из других видов. Поскольку наши тела и их физиология обнаруживают явное подобие с телами других животных, Лоренц считает, что фундаментальное сходство должно быть и между нашими поведенческими схемами. Думать о том, что мы существенно отличаемся от них в силу нашего сознания или предполагаемой свободной воли, значит впадать в иллюзию. Наше поведение подчиняется тем же каузальным законам, что и все поведение животных, и тем хуже для нас, считает он, если мы не сможем понять это. Конечно, мы отличаемся от остального животного мира, мы — «высшее» достижение эволюции, но это лишь *количественное* отличие. Каузальное объяснение нашего поведения не означает, что мы должны отказаться от своего «достоинства» или «ценности», равно как и не выявляет нашу несвободу, так как всякое расширение нашего знания о своей природе увеличивает наши возможности самоконтроля (*Агрессия*, гл. 12-13). Хотя в данной книге Лоренц не углубляется в обсуждение этих философских вопросов, он обнаруживает гораздо большую чувствительность к ним, чем Скиннер.

Главный момент лоренцевской теории человеческой природы — представление о том, что, как и у многих животных, у нас есть внутренняя потребность в агрессивном поведении по отношению к своему

виду. Он считает, что только это может объяснить конфликты и войны, проходящие через всю человеческую историю, неразумное поведение предположительно разумных существ. Лоренц полагает, что фрейдовская теория инстинкта смерти является интерпретацией именно этого нелюбимого факта природы человека. Он хочет найти эволюционное объяснение нашей врожденной агрессивности и особенно ее *общественной* природы (самые разрушительные последствия имеют схватки не между индивидами, а между группами людей, организованными, как на войне, или неорганизованными, как во время общественных беспорядков). Он высказывает предположение, что на определенной стадии эволюции наши предки более или менее справились с опасностями, исходящими от внешнего окружения; главная угроза шла от других групп людей. (В последнее время стали появляться теории о конкуренции с близкими, но все же отличными от человека человекоподобными существами, такими как неандертальцы.) Конкуренция между племенами могла оказаться главным фактором естественного отбора, и поэтому «воинские доблести» стали ценными для выживания. На этой предполагаемой доисторической стадии максимальные шансы на выживание имели группы, более всего сплоченные для того, чтобы одержать победу над другими группами. Так Лоренц предлагает объяснять то, что он называет «военным энтузиазмом», когда толпа людей становится

211

крайне агрессивной по отношению к другой группировке, воспринимающейся в качестве враждебной, теряет всякий рациональный контроль и моральные сдержки. Он считает, что эта тенденция возникла в результате эволюции из совместных ответных оборонительных действий наших предков.

ДИАГНОЗ

«Все великие опасности, угрожающие истреблением человечества, являются прямыми следствиями нашего понятийного мышления и вербальной речи». Наши величайшие дарования обоюдоостры. Человек — всеядное существо, физически довольно слабое, у которого нет острых когтей и клюва, рогов и клыков, так что ему довольно трудно убить другого человека голыми руками. Это означает отсутствие эволюционной необходимости в очень сильных сдерживающих механизмах, которые останавливали бы схватки между обезьяноподобными людьми. Более оснащенные животные нуждаются в таких механизмах для предотвращения взаимных ранений, другие же — нет, по крайней мере, в их обычной среде обитания. Ведь голубь, символ мира, может заклевать до смерти другого голубя, если запереть их (чего, конечно, не бывает в природе) в одну клетку и не давать возможности выбраться из нее. Что же до человека, то культурное и технологическое развитие позволило нам взять в руки искусственное оружие — от палок и камней наших доисторических предков, стрел и мечей прошлых веков, до пуль и бомб, химического и ядерного оружия наших дней. Биологическое равновесие между смертоносным потенциалом и сдерживанием нарушено. Так Лоренц объясняет, почему люди — единственные животные, идущие на массовое убийство своей собственной расы.

Призывы к разуму и моральной ответственности оказались неэффективными в обуздании конфликтов между людьми. Лоренц утверждает, что агрессия внутренне присуща нам; подобно инстинктам фрейдовского *Оно*, эта агрессия должна как-то выплескиваться. Разум сам по себе бессилён; он может лишь находить средства для достижения целей, которые мы устанавливаем себе другими путями, и он может осуществлять контроль за нашим поведением лишь тогда, когда получает поддержку от некоей инстинктивной мотивации. Таким образом, как и Фрейд, Лоренц говорит о столкновении инстинктов, врожденных нам эволюцией, и новых моральных ограничений, необходимых для цивилизованного общества. Он допускает, что у доисторических племен должна была существовать примитивная мораль, осуждавшая внутриплеменную агрессию, но поощрявшая «военный энтузиазм» по отношению к любой другой группе людей, рассматривающейся в качестве

212

враждебной. Наша технология вооружений далеко опередила инстинктивные ограничения по их использованию, что и привело к тому, что в наши дни мы оказались в очень опасной ситуации, поскольку, с одной стороны, мы обладаем силой, позволяющей уничтожать миллионы людей и даже весь мир, с другой — в определенных ситуациях *хотим* сделать это.

ПРЕДПИСАНИЕ

Если агрессия действительно внутренне присуща нам, кажется, что человеческому роду по сути не на что надеяться. Обращения к разуму и морали ни к чему не приводят, а если мы пытаемся устранить все стимулы, провоцирующие агрессию, внутреннее побуждение к ней все равно будет искать выхода. Теоретически можно было бы попробовать свести его на нет путем целенаправленного планирования (методами евгеники) воспроизводства человека. Но даже если это возможно по моральным и политическим соображениям, Лоренц считает, что это было бы крайне нежелательно, так как мы не знаем, не является ли это побуждение существенным компонентом формирования человеческой личности в целом. Попытавшись устранить агрессию, одновременно с ней мы могли бы разрушить многие из высших достижений человека.

Тем не менее в последней главе *Агрессии* Лоренц не выглядит пессимистом. Он верит, что «разум может и будет оказывать давление на отбор в правильном направлении». Чем больше мы будем понимать природу нашей потребности в агрессии, тем больше разумных действий сможем осуществить, чтобы перенаправить

ее. Самопознание — первый шаг на пути к спасению (еще одно эхо, идущее от Фрейда, Сартра и Сократа). Одной из возможностей является сублимация, безвредное перенаправление агрессии на посторонние объекты. Мы можем разбить дешевую посуду, чтобы выплеснуть гнев, и должны переносить групповое соперничество на коллективные игры. Мы должны ломать недоверие между группами, содействуя личному знакомству людей разных наций, классов, культур и партий. И мы должны направлять свой энтузиазм в те области, которые имеют общее значение: искусство, науку и медицину. Наконец, Лоренц возлагает большие надежды на человеческое чувство юмора как средство усиления дружеских чувств, разоблачения обмана и снятия напряжения без потери рационального контроля. Юмор и знание могут, с его точки зрения, более всего способствовать цивилизации. Поэтому он и считает, что есть основания надеяться, что в будущем наша потребность в агрессии сведется к приемлемому уровню без устранения присущей ей важной функции.

213

КРИТИЧЕСКОЕ ОБСУЖДЕНИЕ

Лоренц прекрасно пишет и может очень убедительно подавать свои идеи: создается впечатление, что он сочетает фрейдовское понимание человеческих проблем с научной строгостью Скиннера. Но его теория и диагноз вызывают серьезные вопросы. Некоторые биологи с сомнением отнеслись к ряду его теорий: Докинс обвиняет его в недарвиновском понимании эволюции как «группового отбора», в необоснованном обращении к группам, а не к индивидам. Оспаривались и некоторые его утверждения, относящиеся к конкретным видам, к примеру о «кровавых массовых сражениях» крыс.

Не вдаваясь в детали научных споров, мы можем обсудить здесь методологию допущения инстинктов или внутренних побуждений для объяснения поведения. Мы видели, что это было одним из самых слабых мест фрейдовских теорий, и в то же время не могли согласиться с полным отказом Скиннера от подобного допущения. Нашел ли Лоренц верную середину между этими крайностями? Ключевой вопрос: можно ли с помощью наблюдения и опыта проверить то, как он применяет понятия побуждения и инстинкта? Когда он допускает существование побуждения для объяснения специфических фиксированных схем у конкретных видов вроде бросков скворца за мухой, это предположение несложно проверить. Мы можем установить, что данная схема действия врожденна, показывая, что все нормальные особи данного вида соответствующего возраста и пола реализуют ее, не научаясь этому у других особей или путем проб и ошибок. А если мы видим, что стимул, обычно вызывающий данное действие, не всегда одинаково эффективен (к примеру, брачное поведение варьируется в зависимости от времени года), а также что это действие может иногда вызываться самыми необычными стимулами (как в случае одинокой птицы, ухаживающей за пустым углом клетки), то вполне можно сказать, что в данном случае имеется некий внутренний побуждающий фактор, варьирующий свою силу.

Более сомнительный момент лоренцевской методологии — его предположение, что подобные «маленькие частные побуждения» нередко состоят на службе у одного или нескольких из «четырех больших побуждений» (питание, воспроизведение, бегство и агрессия). Он уверен, что «самодостаточная функция» никогда не является результатом одного-единственного побуждения, и полагает даже, что агрессия есть движущая сила, «лежащая в основании поведенческих схем, внешне не имеющих ничего общего с агрессией или даже кажущихся ее прямой противоположностью» (*Агрессия*, гл. 3). Подобные утверждения, по-видимому, позволяют приписывать агрессии любое поведение, тем самым делая подобное атрибутирование непроверяемым и ненаучным. (Они звучат так же подозрительно, как и фрейдовская теория «реактивного образования»,

214

посредством которого внутренняя тенденция может быть выражена в противоположном поведении.) При отсутствии путей проверки этих рассуждений об основных побуждениях, переплетении и отклонении побуждений к другому поведению данные теории лишаются научного характера. И до тех пор пока проверка не подтвердила такие теории, нет оснований считать их истинными.

Врожденна, «спонтанна» ли агрессия, исходит ли побуждение к ней из особого, формируемого изнутри резервуара энергии? Гидравлическая модель давления может быть применена к определенному поведению, дефекации, сексуальному влечению (по крайней мере, если говорить об особях мужского пола различных видов) и т. п., а также к поведению, основанному на голоде, такому как охота. Но не очевидно, что подобный внутренний источник энергии существует и для поведения другого рода, кажущегося простой *реакцией* на внешние стимулы. К примеру, едва ли корректно говорить, что живые существа имеют внутреннее побуждение к *бегству*, побуждение, реализуемое посредством угрожающих стимулов. И спорным выглядит утверждение, что у всех существ есть внутреннее *побуждение* к вступлению в схватки с другими существами, — скорее можно говорить о предрасположенности к этому в конкретных ситуациях.

Но серьезные сомнения могут быть высказаны по отношению не только к этим общетеоретическим методологическим вопросам, но и к способу, каким Лоренц переносит свои выводы от животных на человека. (Это было главной претензией и к Скиннеру.) В *Агрессии* большинство примеров Лоренца взято из жизни рыб и птиц, а не млекопитающих, а о наших ближайших родственниках, больших обезьянах, он вообще чуть ли не умалчивает. Тем не менее он считает вполне возможным рассуждать по аналогии: если

рыбы и птицы внутренне агрессивны, то и поведение человека должно подчиняться тем же основным законам. Агрессия может быть свойственна территориальным рыбам или самцам в брачный сезон — но по отношению к людям это, по меньшей мере, весьма спорно. Данная аналогия, несомненно, слаба. Она была бы сильнее, если бы Лоренц тщательно исследовал наших ближайших родственников, шимпанзе и горилл, как поступили более современные этологи, такие как Джейн Гудал и Дайан Фосси.

Но даже факты, касающиеся больших обезьян, вовсе не выявляют сущности человеческой природы, хотя многие популярные авторы, пишущие об эволюции, хотели бы заставить нас верить, что дело обстоит именно так, — ведь *различия* между людьми и другими животными могут быть не менее существенными, чем сходства. В целом демонстрация того, что X возник из Y, не означает, что X есть Y, или есть только Y, или есть в сущности Y. Даже если можно доказать, что религиозные, этнические или расовые конфликты (к примеру, в Лос-Анджелесе, Северной Ирландии или Боснии) эволюционировали из территориальных защитных

215

механизмов обезьяноподобных людей, это не означает, что они сводятся к последним. И в любом случае теории поведения наших доисторических предков, вроде предположений Лоренца о конкуренции враждебных племен, чисто спекулятивны, и трудно понять, как отыскать надежные свидетельства за или против них.

Эти сомнения не могут не затронуть ключевого момента лоренцевской теории человеческой природы — идеи врожденной агрессии. Ведь если аналогия с животными не доказывает этот тезис, для ее проверки мы должны прибегнуть к прямому наблюдению за поведением человека. Но в этом деле Лоренц оказывается таким же любителем, как и все, кто не имеет отношения к социальной антропологии или социологии. Мы должны смотреть не на спекулятивные измышления, а на факты. Социальные антропологи описали некоторые сообщества, в которых, по-видимому, нет места агрессии. Это наводит на мысль, что агрессия имеет в большей степени социальную, чем врожденную, природу. В современных индустриальных обществах уровень неприкрытой агрессии зависит от социального фона. Кто-нибудь может сказать, что экономическая конкуренция среднего класса столь же «агрессивна», как классовая борьба рабочих, но при таком использовании данный термин распространяется не только на грубое физическое воздействие и его угрозу. Необходимым условием дальнейших исследований является более ясное концептуальное определение агрессии, и подобное исследование будет связано с социологией ничуть не меньше, чем с биологией. Выдвинутую Лоренцем теорию врожденной человеческой агрессивности следует оценить как недоказанное спекулятивное обобщение, сделанное на основе наблюдений за животными.

Невозможно спорить, что агрессия ставит серьезнейшие проблемы перед человечеством. На протяжении всей истории племена, расы и нации творили ужасные вещи друг с другом, и выпуски новостей каждый день рассказывают нам о все новых примерах такого рода событий по всей планете. Самые трудные для решения политические и военные проблемы замешаны на враждебности между сообществами, и само выживание человеческого рода на Земле до сих пор находится под угрозой из-за доступности ядерного, химического и биологического оружия. Определенные надежды вселяет то, что враждебность между народами может сравнительно быстро исчезать; к примеру, «холодная война» продолжалась менее 50 лет — не такой уж большой срок в историческом масштабе. Но на этническом уровне тяжело видеть, как во многих частях мира враждебность столетиями передается из поколения в поколение.

Агрессию не так просто понять, объяснить и даже определить. Фрейдистско-лоренцевская гипотеза об особом инстинкте или потребности в агрессии, постоянно ищущей реализации, в наши дни выглядит, по меньшей мере, излишне упрощенной. Более основательная позиция,

216

признающая ключевую роль социального окружения, состоит в том, что мы предрасположены нашими генами проявлять сильную, специфически социальную агрессию по отношению друг к другу, но лишь при определенных общественных условиях.

Эволюционистские теоретики вроде Лоренца, изучающие этологические и социально-биологические проблемы человека, часто подвергались критике теми, кто утверждает, что, если не считать самых очевидных биологических универсалий вроде питания, сна и совокупления, поведение человека в гораздо большей степени зависит от культуры, нежели от биологии. Некоторые из этих протестов могут отражать недовольство социологов и социальных антропологов учеными других специальностей, пытающимися «проникнуть на их территорию». Но критики также подозревали, что за теориями, согласно которым некоторые формы человеческого поведения, такие как агрессия и конкуренция, изначально свойственны нашей биологической природе, скрываются идеологические мотивы. Они видят опасность в том, что подобные утверждения могут быть использованы для оправдания определенных социальных практик — поощрения агрессивности, доминирования мужчин над женщинами, войн и приготовлений к ним, а также экономических систем, основанных на конкуренции. Впрочем, социальные и политические мотивы могут скрываться и за *сопротивлением* тезисам социальных биологов. В этом, как и в других случаях, мы не можем ограничиваться критикой мотивации друг друга — мы должны браться за тяжелый труд отыскания свидетельств в пользу самих этих утверждений.

Для дальнейшего чтения

Классическая работа Дарвина, содержащая первое изложение его теории эволюции, — *Origin*

of Species, перепечатанная в Pelican Classics series в 1968 г., и в Mentor paperback from the New American Library, New York.

Тщательное критическое обсуждение научных претензий «креационизма» — Philipp Kitcher, *Abusing Science: the Case against Creationism* (Cambridge, Mass., MIT Press, 1982; Milton Keynes: Open University Press, 1983).

Полезный обзор этологии и ее отношения к другим дисциплинам— Robert A. Hinde, *Ethology* (London: Fontana, 1982).

Главный текст, на который я ссылаюсь в данной главе, — Konrad Lorenz, *On Aggression*, trans. Marjorie Latzke (London: Methuen, 1966; New York: Bantam Books, 1974). Поздняя работа Лоренца — *Behind the Mirror. A Search for a Natural History of Human Knowledge* (London: Methuen, 1973) обещала поставить более общий диагноз болезней цивилизации, но так и осталась незавершенной.

Критика лоренцевского и других этологических диагнозов человеческого состояния - Erich Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (Greenwich, Conn., 1973)

Fawcett Publications, 1973); *Man and Aggression*, 2d ed., ed. M. F. Ashley Montagu (New York: Oxford University Press, 1973); а также Steven Rose, R. C. Lewontin, and Leon J. Kamin, *Not in Our Genes: Biology, Ideology and Human and Nature* (Harmondsworth: Penguin, 1984).

Литература на русском языке

Дарвин Ч. Р. Сочинения. Т. 1-9. М.-Л., 1935-1959.

Лоренц К. *Оборотная сторона зеркала*. М., 1998.

Лоренц К. *Агрессия: так называемое зло*. М., 1994.

Лоренц К. *Кантовская доктрина априори современной биологии II Человек*, 1977, № 5.

Лоренц К. *Человек находит друга*. М., 2002.

Моррис Д. *Голая обезьяна*. СПб., 2001.

Фромм Э. *Анатомия человеческой деструктивности*. М., 1994.

Васильев В. П. *Молекулярные основы становления жизни и многообразия форм ее реализации*. Барнаул, 1997.

Гороховская Е. А. *Этология: рождение научной дисциплины*. СПб., 2001.

Меркулов И. П. *Когнитивная революция*. М., 1999.

Панов Е. Н. *Этология — ее истоки, становление и место в исследовании поведения*. М., 1975.

Часть V ЗАКЛЮЧЕНИЕ

ГЛАВА 12. На пути к единой концепции: девять типов психологии

Наивно было бы надеяться закончить эту книгу некой последней или окончательной истиной о природе человека. Окончательные истины, похоже, доступны для нас, конечных существ, разве что в математике — и менее всего в столь сложных и спорных вопросах, как проблема человеческой природы. Так что вместо одиннадцатой теории я хочу предложить попробовать соединить наиболее приемлемые компоненты тех теорий, которые рассматривались в этой книге, а также и многих других. Хотя некоторые читатели могут считать, что различные теории конкурируют между собой, они не являются несовместимыми по всем вопросам. Каждая из них, несомненно, может внести некий позитивный вклад в наше понимание самих себя и своего места в мире. Если только человек не ангажирован какой-то конкретной системой мысли, выражая полную и исключительную приверженность «замкнутой системе», о чем шла речь в гл. 1, каждая концепция может рассматриваться им в свете акцентировки (хотя порой *излишней*) ею того или иного аспекта полной и многообразной истины о человеческой природе. И тогда можно будет рассматривать эти различные теории в качестве таких, которые не исключают, а скорее дополняют друг друга.

В свете этого примирительного проекта я решаюсь заявить, что самым широким охватом и способностью включать в когерентную целостную картину приемлемые моменты других концепций отличается (несколько модернизированная) кантовская система мысли. Различение Кантом двух видов истин или теоретических уровней — априорного и апостериорного — позволяет нам найти место как для чисто философской рефлексии, так и для научных выводов, основанных на наблюдении. Разумеется, Кант писал до Дарвина, но ничто не мешает нам ввести эволюционную теорию в эмпирическую часть его концепции. В таком случае у нас будет и априорное объяснение отличительных особенностей человека как разумного и морального существа, и апостериорные выкладки о том, как эти способности восприятия, мышления, чувства и деятельности возникли путем эволюции и воплотились в нашем биологическом виде. Эмпирическое изучение истории и антропологии поможет нам понять, какое развитие получали человеческие способности в различных культурах. И

221

не исключено, что мы сможем надеяться на нравственный, политический и общественный прогресс в будущем.

Один из важных вопросов, поднятых Кантом, касается того, насколько человеческие действия и мысли

могут быть предметом научного объяснения. В этой связи возникает множество трудных философских проблем. Если кто-то, подобно Платону и Декарту, полагает, что мы по своей сущности являемся нематериальными душами, то он будет считать, что человеческая природа в ее важнейшем аспекте полностью ускользает от научного исследования. Этот метафизический спор дуализма и монизма нельзя проигнорировать: сделаны ли мы из одной только материи, или сознание нематериально по своей природе? Являются ли ментальные состояния (ощущения, эмоции, убеждения, желания) и состояния мозга (электрические и химические процессы, изучаемые нейрофизиологами) двумя различными видами вещей, или всего лишь двумя аспектами одного набора событий? Из рассматриваемых в этой книге теорий лишь платоновская явно дуалистична, причем только в некоторых своих частях: я доказывал, что дуализм тела и души не имеет решающего значения для платоновской теории трех конфликтующих элементов человеческой природы.

Даже если мы отрицаем дуализм двух субстанций, в человеческих действиях и мыслях все равно остается некий специфический момент, делающий неадекватным научное объяснение в терминах причин и природных законов. Мы видим, что дуализм ментальных и физических *аспектов* (свойств или словарей) практически неустраним, но это служит источником новых философских затруднений. Одним из традиционных способов постановки этих проблем является вопрос о том, каким образом в мире каузального детерминизма остается место для свободной воли, но не так давно было понято, что он — лишь часть другого вопроса: как в физическом мире остается место для *разумности*, каким образом люди, функционирование мозга которых сводится к взаимодействию нейронов, могут иметь разумные основания для своих убеждений и действий? Как мы видели, эти вопросы занимают ключевое место в системе Канта, они затрагивались мной при критической оценке теорий Фрейда и Скиннера, они драматично, хоть и индивидуалистично, изложены Сартром. На них сфокусировано внимание современной философии сознания и действия, и они имеют фундаментальное значение для психологии и вообще для всякого исследования человеческой природы.

Очень трудным и спорным до сих пор остается и вопрос о том, как именно следует понимать психологию и другие возможные науки о человеческой природе: что они изучают, каковы их исходные данные и методы, какие результаты и теории можно надеяться получить на их основе? В двух предыдущих главах я рассматривал две претендующие на научность теории человеческой природы, выдвинутые Скиннером и Лоренцем. Но

222

они представляют лишь две конкретные разновидности психологии. В психологической науке имелось большое разнообразие школ и методов, и между ними до сих пор сохраняются существенные различия. Вот главные ответы на вопрос «что такое психология?», поставленный в широком историческом контексте.

1. Исследование души, как подсказывает этимология слова «психология». (Его можно интерпретировать как любовь к мудрости — *философию* — говорящую о том, как жить, готовиться к смерти, а возможно и к жизни после смерти, о практических методах самодисциплины, обучения, психотерапии, духовного развития или руководства, медитации и молитве — как в различных религиозных традициях и до некоторой степени у Сократа и Платона.)

2. Исследование понятий ментальных сил и операций («моральная психология», «философская психология», или философия сознания. Религиозные традиции включают ряд концепций такого рода, но с наибольшей систематичностью они были развиты Платоном, Аристотелем, Кантом и современной философией).

3. Исследование состояний сознания (как оно мыслилось классическими эмпиристами — Локком, Юмом и Дж. С. Миллем; интроспекционистскими психологами — Вундтом и Уильямом Джемсом; а также Фрейдом, в интерпретации сновидений и фантазий; отчасти — гештальтпсихологией и феноменологией).

4. Исследование человеческих действий, детерминированных соответствующими намерениями, в их социальном контексте (социальная психология и значительная часть социологии и социальной антропологии; фрейдовское исследование ошибок, шуток и невротического поведения; экзистенциальный психоанализ у Сартра).

5. Исследование поведения как набора физических движений тела, не прибегающее к интерпретации в терминах намерений или целей (Павлов и американские бихевиористы, такие как Скиннер, изучавшие поведение животных в искусственных лабораторных условиях).

6. Исследование поведения как набора физических движений тела, исключая намерения, но допускающее интерпретацию в терминах биологической функции и эволюционного происхождения (этологи, включая Тинбергена и Лоренца, изучавших поведение животных в естественной среде обитания).

7. Исследование природы и развития *когнитивных структур и процессов*, которые, как считается, лежат в основе поведения и состояний сознания и объясняют их (высокоуровневые теории Пиаже, Хомского и современной «когнитивной науки»).

8. Исследование природы и становления мотивационных и эмоциональных состояний и процессов, которые, как считается, лежат в основе поведения и состояний сознания и объясняют их (высокоуровневые

223

теории Фрейда и позднейших психологов развития, например Боулди, а также ряда этологов, таких как Лоренц).

9. Исследование физиологических состояний и процессов в мозге и центральной нервной системе, которые, как считается, объясняют поведение и сознание.

Уильям Джемс определял психологию как «научное исследование ментальной жизни». Это определение достаточно широко и размыто, оно может охватить все перечисленные выше виды психологии. Но академическая университетская психология XX века обычно ограничивалась тщательно сформулированными вопросами по конкретным темам. Какое-то время она была сосредоточена по большей части на пункте 5, а с недавних пор — на пунктах 7 и 9. Нередко эмоциональное и социальное, не говоря уже о философском или духовном, не считалось предметом точного научного рассмотрения. Поэтому большинство экспериментальных психологов с осторожностью высказывалось о таких общих вещах, как «человеческая природа». Пункты 1 и 2 обычно исключали, профессионально говоря, по принципу «вход воспрещен». С недавних пор подходы стали расширяться, примером чего является концепция «культурологической психологии» Джерома Брунера, центральной частью которой должен стать пункт 4, причем к объяснениям очень широко привлекаются также пункты 7 и 8.

Сосредоточенность Лоренца на эволюционном пункте 6, несмотря на все его недостатки, оказалась более плодотворной, чем подход Скиннера, ограничивавшегося пунктом 5. В 1975 г. Э. О. Уилсон опубликовал работу *Социобиология: новый синтез*, в последней главе которой утверждал, что новые методы того, что он называет «социобиологией», могут быть применены к людям и произведут революцию в общественных науках. В следующей книге, амбициозно озаглавленной *Человеческая природа*, Уилсон применил эволюционный подход к ряду специфических категорий человеческого поведения, включая агрессию, секс, альтруизм и религию. Другие биологи жестко критиковали как научные претензии социобиологии, так и то, что было сочтено ими реакционными социальными и политическими заявлениями, сделанными якобы на научной основе.

Здесь мы опять касаемся проблем идеологии (поставленных в гл. 1 и в нашем обсуждении Маркса). Любой образ жизни предполагает определенные убеждения о человеческой природе, и когда подобное фундаментальное убеждение формирует свои представления о мышлении и действии, люди обычно сопротивляются его изменению. Сторонники общественных перемен могут апеллировать к собственным воззрениям на человеческую природу, возможно, вдохновляясь утверждением Маркса об ее изменчивости под воздействием различных культурных условий. Поэтому, когда в защиту того или иного тезиса об эволюции человека или о различии человеческих рас, полов или общественных классов приводятся

224

якобы научные доводы, мы должны помнить, что подобные утверждения могут служить интересам определенной социальной группы в ущерб другим. Фактические свидетельства показывают лишь то, как люди до сих пор вели себя в определенных общественных условиях, которые мы можем захотеть изменить. К примеру, феминистское движение поставило важные вопросы о том, в какой степени различия между мужчинами и женщинами являются результатом врожденных, биологических, естественных тенденций, а в какой обусловлены культурными факторами, служащими интересам мужчин.

В 1980-е и 1990-е гг. начался настоящий бум эволюционистского теоретизирования о человеческой природе, и из-за политических разногласий по поводу «социобиологии» в моду вошел термин «эволюционная психология». Многие современные работы, несмотря на стремление к строгой научности, обращены и к широкой публике; они обещают дать объяснение человеческим недугам, поставить им диагноз и, возможно, сформулировать какие-то политические предписания, но все это будет не менее спорным в этическом, политическом и философском смысле — по этой самой причине. Если мы чему-то и научились из этой книги, так тому, что надо критически оценивать любую нововыведенную теорию о человеческой природе.

Невозможно оспаривать, что человеческой природе присущи *некоторые* врожденные тенденции — очевидно, к примеру, что сексуальное поведение человека укоренено в нашей биологической природе. Но даже этот несомненный пример сразу вызывает проблемы и вопросы, так как формы, принимаемые сексуальностью, существенно разнятся в разных сообществах, а у людей, посвятивших себя целомудренной жизни вне брака, монахов и монахинь, ее проявления могут сознательно подавляться. Да, у нас есть врожденные биологические побуждения, но наша уникальность, как представляется, состоит в определенной зависимости нашего поведения от конкретной человеческой культуры, в которой мы вырастаем, и, отчасти, от индивидуального выбора. (Рудиментарные культурные различия были обнаружены у некоторых обезьян, но они не идут ни в какое сравнение с человеческими.)

Культура, стало быть, существенна для человеческой природы. Хотя Скиннер, несомненно, ошибался, полагая, что средства культурного воздействия сводимы к механизмам оперантного обусловливания, применявшегося им к своим экспериментальным животным, он правильно понимал громадное влияние культуры и социального окружения на каждого индивида с самого его рождения. (Очевидно, что в капиталистических экономиках, ныне господствующих в мире, это влияние в основном осуществляется властью денег.)

Само исследование эволюции человека подталкивает нас к изучению человеческих культур; к примеру, совсем не исключена двусторонняя связь

225

между использованием орудий и развитием человеческих рук и мозга, а также между увеличением

объема мозга и совершенствованием человека в использовании языка и социальной организации. Но наши культурные системы значений включают ценности и убеждения — теории человеческой природы в широком смысле слова, как они трактовались в этой книге, то есть в том числе какое-то представление о месте и цели существования людей в мире и, значит, религиозное по сути убеждение, пусть и не обязательно с трансцендентным метафизическим содержанием (конфуцианство и кантовская «религия в пределах разума» — два непохожих примера сказанного, контрастирующих с трансцендентными убеждениями индуизма, иудаизма, христианства и платоновской теорией эйдосов).

Ясно, что религия оказывает громадное эмоциональное воздействие на большинство людей в сравнении с чисто рациональным подходом науки и философии, привлекающим лишь меньшинство. Даже если говорить (вместе с Марксом и Фрейдом), что метафизическое содержание религиозных убеждений имеет иллюзорный характер, все равно возникает очевидный вопрос: почему все известные человеческие сообщества подвержены этой иллюзии? Можно ли объяснить это в терминах психоаналитической теории (желание найти отцовское начало) или в социологических терминах, как считали Маркс и Дюркгейм, или в эволюционистских, как полагали Уилсон и другие авторы? Эти редукционистские объяснения представляют интеллектуальный интерес, но действительно ли они убедительны? Не есть ли религия попытка решения проблем, с которыми сталкивается *любой* человек, каким бы комфортным ни было его существование, в сколь бы реформированном обществе он ни жил: что делать с неизбежностью собственной смерти и смерти любимых людей, осознанием своих ошибок и неправильных действий, как ответить на вопросы, к чему стремиться и на что надеяться?

Тем не менее нельзя игнорировать философский вопрос об иллюзорности трансцендентного содержания религиозных утверждений. Мы ставили подобные критические вопросы в связи с христианством в гл. 4 и видели, что их формулировал Кант в своих финальных размышлениях о религии. Оценка религиозных утверждений — один из путей к важнейшим философским исследованиям смысла, к эпистемологии и метафизике. Психологические или социологические объяснения религии зависят от допущений о смысле и истинности или ложности убеждений, которые должны быть объяснены. Отсюда неизбежность философских вопросов о религии.

Заканчивая книгу, содержащую столь большое количество обобщений и *теоретизирования*, нелишне напомнить, что наше понимание человеческой природы в значительной степени формируется нетеоретическим путем, на конкретном практическом опыте. Прежде всего, конечно же, речь идет о собственных индивидуальных переживаниях, возникающих

226

из нашего общения с людьми, а также из окружающей нас общественной и культурной среды. Но исследование истории и социальной антропологии может расширить наш кругозор за пределы собственного ограниченного опыта — на других индивидов и другие сообщества, отдаленные от нас во времени или пространстве, с присущими им характерными чертами.

Будем помнить и о литературе, знакомящей нас с воображаемыми, но в определенном смысле очень даже реальными случаями из жизни мужчин и женщин, проявляющих человеческую природу в чувстве, мысли и действии. Если говорить о шедеврах, то они расширяют и углубляют наше понимание человеческой природы, хотя совсем не обязательно мы можем выразить это в четких формулировках. В качестве одного из самых наглядных и неизбежных примеров можно рассмотреть пьесы Шекспира — с помощью тонких интерпретаторов. Художественные произведения, предназначенные для широкой публики и попадающие на страницы современных изданий или на экраны телевизоров, обычно показывают плоские, стереотипные характеры и общественные или культурные ситуации, тем самым скорее ограничивая, чем расширяя знание о человеческой природе. (Платон понимал, сколь влиятельными могут быть искусства и «медиа» при реализации благих или дурных целей.) Познание может углубляться вниманием к частным случаям — из собственного ли опыта, исторических или антропологических свидетельств или художественных вымыслов.

Проблема человеческой природы разрушает преграды, воздвигнутые между различными науками и человеческими сообществами. Социальные и политические проблемы во всем мире вызывают к лучшему пониманию человеческой природы — ведь часто бывает, что технические вопросы можно решить, а непреодолимые преграды возникают на политическом, социальном и психологическом уровне. Даже при изобилии и мире остаются индивидуальные экзистенциальные проблемы, дилеммы и напряженные ситуации. Надежда Канта на общественный прогресс не противоречит признанию им необходимости того, чтобы каждый человек тем или иным образом пришел к согласию со своей индивидуальной судьбой, *sub specie aeternitatis*¹. Перефразируя Александра Попа, можно сказать, что человек должен исследовать свою природу и условия своего существования.

Для дальнейшего чтения

Обзоры истории психологии — см. книги, рекомендованные в конце главы о Скиннере. В *Aas of Meaning* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990) Джером Брунер размышляет о прогрессе психологии и рекомендует «культурологическую

¹ С точки зрения вечности (лат.).

227

психологию». Современное, новаторское введение в проблему многообразия подходов к теории личности и социальной психологии — см. *Understanding the Self*, ed. R. Stevens (London:

Sage, 1996). Учебное издание со множеством замечательных статей по самым разным вопросам — *The Oxford Companion to the Mind*, ed. by R. L. Gregory (Oxford: Oxford University Press, 1987).

По поводу социобиологического подхода к человеческой природе Э. О. Уилсона — см. последнюю главу его труда *Sociobiology: The New Synthesis* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975) и *On Human Nature* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978).

Философские обзоры социобиологии — M. Ruse, *Sociobiology: Sense or Nonsense?* (Dordrecht: Reidel, 1979); Mary Midgeley, *Beast and Man: The Roots of Human Nature* (London: Methuen, 1980); F. von Schilcher and N. Tennant, *Philosophy, Evolution and Human Nature* (London: Routledge, 1984); Philip Kitcher, *Vaulting Ambition: Sociobiology and the Quest for Human Nature* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985).

Robert Wright, *The Moral Animal: Evolutionary Psychology and Everyday Life* (New York: Pantheon Books, 1994; London: Abacus, 1996) тонко переплетает идеи Дарвина, жизнь Дарвина, новые разработки в области теории эволюции и их применение к человеческой природе. Увлекательное введение в современную теорию эволюции и генетику — Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (Oxford: Oxford University Press, 1989) и Steve Jones, *The Language of the Genes* (London: Flamingo, 1994).

Два примера из огромного количества феминистских исследований о человеческой природе — Jean Grimshaw, *Feminist Philosophers: Women's Perspectives on Philosophical Traditions* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986; Brighton: Wheatsheaf Books, 1986); Alison Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (Totawa, N. J.: Rowman and Allenheld, 1983; Brighton: Harvester Press, 1983).

Интересная подборка текстов от периода научной революции XVII века до современных обсуждений «постмодернистских» тем — *Knowledge and Postmodernism in Historical Perspective*, ed. Joyce Appleby et al. (New York: Routledge, 1996).

Roger Scruton, *An Intelligent Person's Guide to Philosophy* (London: Duckworth, 1996) — нешаблонное введение в проблему, основанное на уверенности автора в том, что «научная истина имеет своим обычным побочным продуктом иллюзии, возникающие у людей, и что философия является нашим самым надежным оружием в попытке вызволить истину из этого затруднительного положения» — миссия, успеху которой, я надеюсь, послужила и эта книга.

Литература на русском языке

Васильев В. В. *История философской психологии. Западная Европа — XVIII век*. Калининград, 2003.

Ждан А. Н. *История психологии*. М., 1999.

Прист С. *Теории сознания*. М., 2000.

Сёрл Дж. *Открывая сознание заново*. М., 2002.

228

Соколова Е. Е. *Тринадцать диалогов о психологии*. М., 1997.

Теория и история феминизма. Курс лекций под ред. И. Жеребкиной. Харьков, 1996.

Феминизм: перспективы социального знания. Под ред. О. А. Ворониной. М., 1992.

Фресс П., Пиаже Ж. *Экспериментальная психология*. Вып. 1-2. М., 1966.

Якунин В. А. *История психологии*. СПб., 1998.

Ярошевский М. Г. *История психологии*. М., 1985.

Именной указатель

Августин 83, 88, 112, 116, 144, 169
Ардри Р. 207
Аристотель 10, 19, 94, 100, 110, 113, 118, 223
Бакунин 133
Берлин И. 11
Боулди 224
Брейер 150, 151, 156, 159
Брентано 149, 173
Брунер 224
Брюке 149
Витгенштейн 174
Вольтер 112, 135
Вундт 188, 223
Галилей 112
Гегель 128, 132-135, 141, 169-171
Гоббс 19, 112
Гуссерль 169-171
Дарвин 188, 205-207, 221
Декарт 99, 119, 222
Джемс У. 188, 223, 224
Докинс 214
Достоевский 172
Дюркгейм 133, 226
Иисус 17, 18, 73, 83, 85, 86
Кант 10, 75, 96, 112-129, 131, 195, 199, 201, 208, 221-223, 226, 227
Кальвин 112
Кестлер А. 207
Киркегор 116, 169, 175
Китчер 207
Ламарк 206
Ленин 144
Локк 113, 223
Лоренц 165, 187, 204, 208-217, 222-224
Маркс 11, 15, 17, 18, 23, 25, 128, 131-147, 153, 169, 173, 195, 200, 201, 207, 224, 226
Милль Дж. С. 223
Моррис Д. 207
Мэн-цзы 47-51
Ньютон 112, 113
Ницше 10, 25, 26, 84, 112, 113, 169, 172
Павел, апостол 82-85, 87, 100, 124, 169
Павлов 189
Паскаль 116, 169
Пелагий 88, 144
Пиаже 223
Платон 19, 21, 79, 93-110, 112, 119, 124, 128, 155, 174, 194, 196, 199, 201, 222, 223, 227
Поппер 30, 201
Прудон 133
Рамануджа 62-71
Руссо 113, 125
Самнер 207
Сартр 15, 21, 107, 147, 163, 164, 168-183, 199, 213, 222, 223
Сен-Симон 133
Скиннер 21, 107, 147, 163, 164, 168-183, 199, 213, 222, 223
Сократ 93, 94, 98, 100, 114, 180, 213, 223
Спиноза 10, 113, 180
Сюнь-цзы 47-51
Тинберген 223
Уилсон Э.-О. 207, 224, 226
Уотсон Дж. Б. 188-190, 195, 196
Фейербах 132, 133, 141, 169
Фома Аквинский 10, 88, 112
Фосси Д. 215
Фрейд 11, 20, 21, 23-25, 100, 107, 122, 133, 147, 149-166, 168, 180, 181, 208, 213, 222-226
Фромм 158
Хайдеггер 10, 169, 172, 175
Хомский 10, 197, 198, 202, 223
Чжуан-цзы 51
Шанкара 62-71
Шарко 150
Шекспир 227.
Энгельс 131, 134, 141

Юм 10, 19, 75, 113, 135, 223

230

Стевенсон Л. С 79 Десять теорий о природе человека [Текст] / пер. В. В. Васильева. -М. СЛОВО/SLOVO, 2004. 240 с; 147х210 см. — (Большая библиотека «Слова»). Именной указ.: с. 230. 2000 экз. —ISBN 5-85050-832-5

Эта книга - одно из самых известных западных введений в философию. В доступной форме на богатом историко-философском материале излагаются основы учений о человеке в индийской традиции, конфуцианстве, Библии, философии Платона, Канта, Маркса, Фрейда, Сартра, Скиннера и Лоренца. Рассчитана на всех, кто интересуется философией и культурой.

УДК 87

ББК 85.113/119

Издательство СЛОВО/SLOVO

109147, Москва, Воронцовская, 41

Тел. (095) 911-05-52, 911-22-50, тел./факс 911-61-33

e-mail: slovo@slovo-pub.ru www.slovo-online.ru

Подписано в печать с готовых диапозитивов 04.10.04. Формат 60X90¹/₁₆. Гарнитура Minion. Печать офсетная. Тираж 2000 экз. Заказ № 4085.

Отпечатано с готовых диапозитивов

в издательско-полиграфическом комплексе «Звезда».

614990, г. Пермь, ГСП-131, ул. Дружбы, 34.

В серии вышли:

Жермен Базен

БАРОККО И РОКОКО

Роберт Фишер

ИСКУССТВО БУДДИЗМА

Джоан Стэнли-Бейкер

ИСКУССТВО ЯПОНИИ

Е. В. Федорова

ИМПЕРАТОРСКИЙ РИМ В ЛИЦАХ

Р. М. Кирсанова

РУССКИЙ КОСТЮМ И БЫТ XVIII-XIX ВЕКОВ

Г. И. Чулков

ИМПЕРАТОРЫ РОССИИ

Бивис Хиллер

СТИЛЬ XX ВЕКА

Эндрю Мартиндейл

ГОТИКА

Станислав Рассадин

РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА:

ОТ ФОНВИЗИНА ДО БРОДСКОГО

Дэвид Табольт Райс

ИСКУССТВО ВИЗАНТИИ

А. Ф. Лосев, А. А. Тахо-Годи

БОГИ И ГЕРОИ ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

Г. И. Соколов

ИСКУССТВО ЭТРУСКОВ

Михаил Герман

ПАРИЖСКАЯ ШКОЛА

Гордон Грэм

ФИЛОСОФИЯ ИСКУССТВА
