

ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫЕ ИСКАНИЯ

П.С. Гуревич

Антропологические конфигурации французских философов (Французские «новые философы» против «новых правых»)

Аннотация. Идейным размежеваниям между французскими «новыми философами» и «новыми правыми» посвящено немало работ отечественных авторов¹. Значительное внимание уделено характеристике сложившихся полярных позиций в области философии истории, культуры, науки и техники. Проанализированы острые политические расхождения, присущие французским мыслителям, избравшим различные мировоззренческие ориентации. Отмечена направленность историко-философских экскурсов, предпринятых исследователями к проблеме человека в трактовке данной темы в названных течениях. Между тем именно антропологическая тема, как нам кажется, дает наиболее отчетливое и принципиальное представление о содержании философской конфронтации между этими двумя направлениями общественной мысли современного Запада. Она в известной мере служит ключевой для оценки мировоззренческих дискуссий, духовных нововведений и общей эволюции французской философии наших дней.

Автор использовал исторический метод, который позволил раскрыть тему в контексте развития современной французской философии. Он опирался также на методы анализа темы человека, которые сложились в философской антропологии.

Новизна подхода состоит в анализе разногласий, которые характеризуют антропологическую тему в разработке двух направлений французской философии. Общая концепция автора статьи заключается в том, чтобы обозначить за полемикой «новых философов» и «новых правых» неотложные проблемы современной философской антропологии, актуальные вопросы философского постижения человека.

Ключевые слова: философия, психология, человек, философская антропология, персонализм, человечность, личность, мировоззрение, позиция, «человек без личности».

Можно было бы ограничиться такой констатацией: «новые философы» пытаются развивать персоналистскую линию европейской философии, а «новые правые» активно противостоят ей, развертывая конкретные тоталитаристские программы. Но такая экспертиза постоянно опровергается не только дискуссиями между идейными про-

тивниками. Ее подрывает даже та аргументация, которую используют философы для обоснования и подкрепления собственной позиции.

Попытаемся, прежде всего, уточнить, что подразумевается под «персоналистской линией» европейской философии. Разумеется, речь идет о трактовке человека как безоговорочной ценности. Эта идея, можно сказать, выстрадана всей исто-

¹ См.: Нарский И.О. «Новые философы» во Франции. Новейшие течения буржуазной философии: критический анализ. М., 1982; Гальцева Р.А. К определению места «новых философов» в новейшей философии (обзор) // Общество. Культура. Философия: Материалы к XVII Всемирному философскому конгрессу. М., 1983; Маньковская Н.Б. К критике философско-эстетических взглядов «новых философов» и «новых правых» // Вопросы философии. 1985. №6; Кононов В.И. Мистика в оккультизм на службе «неоконсервативной волны». М., 1985; Никитина Л.Г. «Новая философия» для старого мира. М., 1987.

рией философии Запада, прошедшей через различные этапы ее дискредитации. Она утверждала себя в борьбе против иных, неевропейских типов мышления, через критику антропоцентрических подходов к бытию.

Именно поэтому сам персонализм (подразумевается не философское направление, а мировоззренческая установка) отягощен равными противоречивыми ходами мысли, которые подчас запутывают ясность исходных позиций. Поэтому, скажем, концепция «смерти человека» выступает как осложненный вариант антропологической теории, пропитанной скрытой тоской по человечности. В частности, как отмечает Н.С. Автономова, сочинения М. Фуко пронизаны идеей человека, хотя внешне выглядит так, будто эта проблема полностью элиминирована им. В этом видимом противоречии исследовательница усматривает одну из особенностей философствования Фуко¹.

В концепции «новых философов» также обнаруживается непоследовательность, постоянно бросающаяся в глаза. С одной стороны, решительно проводится идея «смерти человека». Европейский человек, по их мнению, ничем не отличается от обезличенного персонажа восточных деспотий, где принципиально отвергается человеческая независимость и субъективность. Он мертв, деперсонализирован. Такой диагноз рассматривается как окончательный, что подводит к мысли о безоговорочном торжестве тоталитаризма в полном устранении проблемы человека как таковой. Но, с другой стороны, возникают в трудах «новых философов» и конкретные экзистенциалистские мотивы, которые неизменно сопряжены с поиском уникальности, свободы, индивидуальности. Такая раздвоенность в оценке современной ситуации позволяет отечественным исследователям оценивать концепцию человека в работах «новых философов» то как персоналистскую, то как антиперсоналистскую.

Так, в книге Л.Г. Никитиной «Новая философия» для старого мира», которая дает весьма аргументированный анализ данного течения, глава, посвященная интересующей нас теме, называется – «Человек без личности: антиномия трагическая или ложная?». Исследовательница отмечает: «Человеку капиталистического общества, вос-

принимающему невозможность самореализации в этих рамках как личную трагедию, предлагается видеть источник зла в любой социальности как таковой, любой институциональности, будь то капиталистическая или социалистическая»². Отсюда делается вывод: концепция «новых философов» о человеке выглядит даже ретроградней в сопоставлении с другими буржуазно-идеалистическими концепциями. Даже представители таких крайне индивидуалистических направлений, как экзистенциализм и философия жизни, в общем подчеркивали активную роль личности в обществе и пытались обосновать «гуманистическое благо» индивидуализма.

Р.А. Гальцева, напротив, видит у «новых философов» множество экзистенциалистских мотивов. «То же неверие в смысл истории в сочетании с гордым призывом к действию без надежды на успех под руководством ничем не гарантированного категорического императива – в стоицизме Леви, автора известной книги «Варварство с человеческим лицом», где современному человеку рекомендуется «надеть латы пессимизма и закалить себя отчаянием»³. Тот же упор на личном выборе и «подлинной экзистенции» в противовес «рассудочности» и абстрактному идеализму у Клавеля. «Та же навязчивая неоромантическая тема «овеществления», обременяющего любой процесс воплощения духовного порыва в мире, – что особенно подчеркивается у Жамбе и Лардро. То же решительные отмежевания духовного бунтарства от социальной революционности...»⁴.

Возникает вопрос – «человек без личности» – это идеал «новых философов» или плачевный диагноз современной ситуации? В первом варианте мы отнесли бы данное течение к антиперсонализму, во втором, напротив, оценивали бы как крайне обостренную и драматическую версию персонализма.

Вот что писал в связи с этим Б.-А. Леви в книге «Варварство с человеческим лицом»: «Я не верю больше в человека и хочу присоединиться к мне-

¹ Автономова Н.С. Проблема человека у позднего Фуко // Современный человек: цели, ценности и идеалы. М., 1968.

² Никитина Л.Г. «Новая философия» для старого мира. М., 1987. С. 158.

³ Levy B.-A. Barbarie à l'âge humain. P., 1977.

⁴ Гальцева Р.А. К определению места «новых философов» в новейшей философии (обзор) // Общество. Культура. Философия: Материалы к XVII Всемирному философскому конгрессу. М., 1983. С. 230-231.

нию, что он находится в процессе исчезновения со сцены мысли... Чтобы понять драму и страдания современного человека, теоретические инструменты марксизма не действительны»⁵. Отвергается ли здесь идея субъективности человека? Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к работам «новых философов» – «Варварство с человеческим лицом» Б.-А. Леви и «Цинизм и страсть» А. Глюксмана⁶.

Пафос книги Б.-А. Леви «Варварство с человеческим лицом» состоит в прокламировании пессимизма, вызванного диктатом «всемогущей воли к смерти», которая, как полагал французский исследователь, является наиболее мощным и неизгладимым импульсом современности. Отсюда стремление изобличить идею гуманности, однако не как таковую, а как прикрытие одичания человечества, надвигающегося варварства. Всякое учение о человеческом бытии, по мнению Леви, наталкивается на проблемы власти. Власть же – это фантазм, создаваемый воображением индивида и человеческих масс как символическое воплощение бытия.

В таком истолковании человеческого бытия есть принципиальное различие с ориенталистской традицией, с философией восточных деспотий. Там, в этих восточных учениях, власть понимается как безоговорочная ценность, как наиболее полное выражение самой тайны бытия. Власть возникает независимо от человека, как отражение духа вселенной. А человек должен сознательно подчиниться этой власти, даже не претендуя на постижение ее смысла.

Здесь же в концепции Леви власть не сваливается с неба, не выступают как самодовлеющая и безоговорочная ценность, как это вытекает из духа восточной философии. Напротив, власть трактуется как порождение человеческой субъективности, как результат спонтанности усилий людей, реализующих свою свободу. Желание и власть одновременны и взаимно образуют друг друга, поскольку нет желания без иллюзии осуществляющей его мощи. Власть, стало быть, энергия вечной человеческой неудовлетворенности.

Таким образом, в фундаменте такого антиперсонализма лежит стихия, воплощенная в персонализме. Здесь нет отвержений человеческой

субъективности с самого начала, нет стремления вынести за скобки человеческую природу. Напротив, обостренный интерес к человеку присутствует с самого начала, как исходный момент рассуждения. И вместе с тем есть попытка показать, как исчезает, устраняется собственно персоналистское начало, как оно превращается в свою противоположность.

О чем свидетельствует такая логика рассуждения? Об извращенности человеческой природы или о фатальной закрепощенности индивида, возникшей в результате неадекватного осмысления человеческой спонтанности? Можно поставить вопрос иначе: возможен ли такой индивидуализм, который не нес бы в себе зародыш той или иной формы тоталитаризма? Если последовать направленности работы Леви, то получается, что никакой индивидуализм не может быть спасительным. Человек обречен быть фишкой.

Но отсюда делается парадоксальный вывод: погашая свою обреченность, человек все же должен не только отвергать тоталитаризм, но всеми средствами подрывать его. Одно дело «политико-онтологический» аспект проблемы, иное – нравственный... Здесь, в сфере этики, человек сохраняет свою ценность. Констатируя реальную «смерть человека», фиксируя безраздельную власть антиперсонализма, надлежит все же исповедовать этику стоицизма. От личности следует требовать невозможного...

Можно, конечно, оценивать такую позицию как противоречивую. Но вместе с тем в ней есть предельное обострение проблемы, трактуемое в понятиях неразрешимости. Личности предполагается определенный план действий, прокламируется ее достоинство. Однако в соответствии со стоическим идеалом утверждается, что как бы человек ни старался, все равно усилия его бесплодны.

Отсюда следует, что идеалом «новых философов» вовсе не выступает человек без личности. Да, его субъективные качества давно стерлись, он «насквозь государственен». Более того, собственная воля индивида есть не что иное, как момент воли властителя... Но мера насилия может оказаться различной. Человек, будучи приспешником власти, в то же время в рамках этой собственной воли может выжить, и в какой-то, пусть самой незначительной степени, устоять против тоталитарного государства.

⁵ Levy B.-A. Barbarie a isage humain. P., 1977. P. 225.

⁶ Glucksmann A. Cynisme et passion. P., 1981.

Стало быть, если индивид не отрешается от самого себя, от своей страсти и воли, складывается как бы своеобразное разделение власти между человеком и властителем. Возобладать безраздельно не может ни тот, ни другой. Так рождается пространство для той более высокой инстанции, какой всегда была этика. Итак, мир есть катастрофа, вершина которой человек. Политика – призрак. Благо недостижимо. Но «свернув шею оптимизму», надо все-таки жить. Не уход из жизни, не проповедь пассивности, покорности, а безуспешное выволакивание самого себя из собственных теней... Человек, даже поднявшийся в бунте – всегда лишь несбывшийся бог, неудачное создание.

С этой позиции Леви критикует любую оптимистическую концепцию истории. Человеческое бытие растоптано, до предела унижено. Но отсюда вовсе не следует, по мнению французского философа, критикующего марксистскую теорию пролетарской революции, что оно должно возродиться, восстановить свою самость, вобрать в себя все лучшее. Всякая власть паразитирует на человеческом несовершенстве. Следовательно, ничто не может помочь человечеству.

Итак, персонализм Леви заключается в прославлении трагического сознания. Надо не переделать мир, а удержать его от распада. Зло неопределимо, но человек должен неотступно продумывать, преодолевая неверие, возможность другой идеи мира, заведомо зная, что это невозможно. Итак, в современных условиях Леви напоминает нам об утраченной стоической морали. Но парадокс состоит в том, что в последующих работах «новых философов» эта традиция также подвергается беспощадной и трезвой диагностике, а затем и критике.

Почему обнаруживается такая эволюция в позиции «новых философов»? Начав с отвлеченного социального типажа – человека всех времен, подвергнув сомнению концепцию человека как субъекта истории, «новые философы» стали искать опору для собственных теоретических констатации в более конкретном обмирщенном персонаже. Таким агентом оказался для них обыкновенный человек наших дней с его каждодневными заботами, стихийными индивидуальными черточками. Житейский индивид – это воплощение предельной наивности. Но как только он становится гражданином, его собственная неповторимость утрачивается. Разверзается бездна между тем, что

он представляет собой в каждодневности, каким он является сам по себе и тем, как формируют его социальные отношения.

Так, в работах «новых философов» рождается новая тема – тема человека, выступающего во всеоружии собственной стихийности, невовлеченности. В частности, Глюксман в книге «Страсть и цинизм» ставит вопрос о том, чтобы освободить человека от панацеи «знания», от гипноза так называемой достоверной истины, которая в сфере социального бытия служит подчинению индивида политическому «левиафану».

Однако тоска по простому человеку, выраженная в работе Глюксмана, вовсе не ведет к апологии данного социального персонажа. Напротив, такой аутсайдер с его прямолинейной логикой, оголенной ясностью становится объектом пристального и критического рассмотрения. Если западный человек верит в благость истории, в ее гарантированность, то неприглядный бродяга должен быть носителем прямо противоположных устремлений. Однако уже в образе античного киника угадывается тот же самый цинизм, который оказывается впоследствии корневой характеристикой «государственного европейца».

«Новые философы» обнаруживает горечь уже и в том, что социальный аутсайдер, каким оказывается древний бродяга-киник, вовсе не похож на воплощение наивности и скептицизма. Его самочувствие парадоксальным образом также тяготеет к неким достоверным истинам. Киник экспериментирует с «величайшим опытом» (А. Мальро), который только доступен человеку. Речь идет об опыте смерти. Киник не ведает никаких сомнений, у него нет врожденного стремления к исканиям, к проверке собственных представлений о мире. Он не дорожит собственной жизнью, а коль скоро это так, ему нечего и бояться.

Такое самочувствие порождает цинизм. Ведь человек абсолютно уверен в своих поступках. Он не считается с чужими воззрениями. Он вообще чужд всему живому миру. Определив раз и навсегда собственную судьбу, свое отношение к другим, киник с обнаженной откровенностью попирает человеческие нормы и обычаи. Все это плоды мысли, ибо державная установка киника – независимость от жизни, готовность расстаться с ней – позволяет ему кромсать и уродовать не только собственную судьбу, но поступать так же и с другими судьбами.

Киник торжествует над жизнью, потому что в любой момент может расстаться с ней, прекратить свое существование. Но человек, несущий в себе смерть, становится также непостижим и неодолим, как она сама. Он оказывается садистом по отношению к своей жертве, то есть собственной или чужой жизни. Мысль, которая приобрела циническую направленность, унифицирует вещи, людей. Перед всем маячит однообразная возможность ухода из жизни.

Отданный во власть случайных перипетий смертного существования, человек, это «двуногое без перьев», не может требовать от жизни той безопасности, какую оно находит нелепым требовать от смерти. С рождения, как подмечает Глюксман, оно лишается права на абсолютную власть и совершенную мысль. Интуитивное понимание смерти как состояния вневещного, едва ли вообразимого и труднопостижимого, обесценивает сокровища, которые, по словам французского философа, ревностно хранили другие цивилизации; Царства духов отдаляются от западного человека.

Итак, поиск достоверного знания приводит к ориентировке на факт нашей конечности. А это порождает «садистическую» распорядительность по отношению к жизни. Стало быть, идиллический европлатонизм смыкается с безысходным цинизмом. Это означает, что беспощадной критике подлежат не только готовые мыслительные идеологические формы, но и глубинный реализм сознания, то есть мироощущение обыденного человека. Везде царит единая установка на достоверность опыта, а это приводит к оголенной логике, к торжеству мысли.

Оценивая ход размышлений «новых философов», Р.А. Гальцева справедливо отмечает, что их философия – это экзистенциализм, стремящийся среагировать на текущий опыт универсальных идеологий, массового уничтожения, геноцида и концлагерей⁷. Отсюда возникают потребности в новых экзистенциалах. В частности, можно видеть смещение интереса от личности к «человеческому хламу». Речь идет уже не о поисках личной подлинности, а об элементарном выживании «человека из

барака». «В связи с появлением нового, выросшего из небывалых еще обстоятельств, субъекта экзистенциальной философии, – пишет Р.А. Гальцева, – меняются и ее категории, экзистенциалы. На второй план отходит сама идея личности, – теперь как бы не до нее; – ее место занимает новая центральная категория – тело»⁸.

Человек не защищен в своей плоти. Он обездолен во всех отношениях. Удел его вызывает только горечь. В своем достоинстве индивид погран окончательно. Такого рода рассуждения и привели некоторых отечественных исследователей к убеждению, что «новые философы» исповедуют антиперсонализм. Указывая на пагубность мысли, на цинизм здравого смысла, на ущербность плоти, «новые философы», естественно, выбивают почву из-под персоналистски ориентированной установки. Дело не только в том, что они отступают от идеала христианства с его обостренным вниманием к живому человеку, его плоти и духу. «Новые философы» не пытаются отстоять индивида ни перед лицом жизни, ни перед угрозой смерти. Человек в их рассуждениях выполняет единственную функцию – он служит тем материалом, который позволяет «новым философам» развернуть философию безысходного трагизма.

Однако все эти констатации, как нам кажется, не позволяют пренебречь персоналистской направленностью «новых философов». Ведь пафос их мировоззренческих исканий состоит как раз в дискредитации общественной идеи, ее примата над человеком, из чего как раз и исходит восточный антиперсонализм, его европейские версии. Не случайно Глюксман вспоминает о ведийской жертве первочеловека Пуруши, из которой возник мир. В этом понятии древнеиндийской мысли воплощено представление о вселенской душе. Первочеловек отказался от собственной единичности, уникальности во имя более значительных целей. Из частей тела Пуруши образовалась Вселенная. Расчленение первочеловека символизирует многосоставность мира. Ведь именно образ целого, в котором отражена космическая и социальная организация, доминирует над конкретностью отдельной участи. В современной Европе, с горечью отмечает Глюксман, которая является вроде бы самой просвещенной частью света, обнаруживается

⁷ Гальцева Р.А. К определению места «новых философов» в новейшей философии (обзор) // Общество. Культура. Философия: Материалы к XVII Всемирному философскому конгрессу. М., 1983.

⁸ Там же. С. 254.

то же самое жертвенное влечение отдельного человека, который готов отречься от всего собственнo уникального лишь бы приобщиться ко Всеобщему. Глюксман и его сподвижники отвергают анонимное, обезличенное общество, любые символы власти, сковывающей человека. Однако в своем стремлении утвердить персоналистскую линию, философии, они вдруг обнаруживают, что ничего «собственнo уникального» в человеке нет. Он вполне заслуживает своей безотрадной судьбы. Персонализм такого рода можно назвать непоследовательным, противоречивым, подорванным. Но он все же не лжет и может быть квалифицирован как антиперсоналистское устремление.

Таковы исходные установки «новых философов», которые стали объектом острой и запальчивой критики со стороны французских «новых правых». Последние обрушили свой гнев на персоналистскую посылку своих оппонентов, демонстрируя как раз веру во всеобщее, в государство, в сверхличные символы. Оценивая человека именно как материал, как подножие власти, «новые правые» здесь как бы сомкнулись с плачевней констатациями «новых философов».

Однако система аргументов, представленная «новыми правыми», тоже оказалась непоследовательной, внутренне сбивчивой, дающей основание для прямо полярных выводов. Так, скажем, преднамеренный антиперсонализм «новых правых» постоянно сбивается стремлением ее идеологов воссоздать некий романтический антропологический идеал, придать привлекательность конкретной персонификации – образу «индоевропейца». В результате, как уже отмечалось, в отечественной литературе остался невыясненным вопрос – в чем же состоит мировоззренческая контрверза между двумя течениями в истолковании самой проблемы человека.

Антиперсонализм «новых правых» выявился, прежде всего, в изобличении христианской традиции с ее обостренным интересом к плоти и духу реального земного человека. Христианство рассматривается «новыми правыми» как пагуба европейской цивилизации, как злой ее удел. Видный представитель этого течения А. де Бенуа уже в первых своих работах отверг иудеохристианскую традицию с ее проповедью равенства и провозгласил себя сторонником государства авторитарного типа. Более того, он подверг резкой критике все,

что может разрушить государственность, нанести ей урон⁹.

Казалось бы, в этом сопоставлении позиций акценты расставлены с предельной ясностью. Бенуа критикует индивидуализм с позиций государства, «новые философы» изобличают государство с точки зрения «спонтанно раскованного» индивида, однако выступая против христианской трактовки человека, «новые правые» тем не менее развивают специфические антропологические идеи. Более того, они даже обращаются к традиционной философской антропологии, как она сложилась в западноевропейской общественной мысли.

Отвечая Бенуа в острополюемическом тоне, Б.-А. Леви, напротив, утверждает, что именно иудеохристианская традиция обеспечила возможность говорить о свободе индивида. В «Божем завете»¹⁰ Леви оспаривает представление о том, будто индивид как феномен – это продукт недавнего времени. «Новые правые», в частности, заявляли, что секуляризация как процесс, «смерть Бога», а также развертывание современных революций, как раз и привели к рождению индивида как обособленного, автономного субъекта истории со всеми негативными последствиями данного факта.

По мнению Леви, выраженному в ходе неожиданной вспыхнувшей полемики, индивид появился совсем не в новейшей истории, а гораздо раньше. Как полагал данный исследователь, «человек – свободный субъект, возник впервые в монотеизме... Монотеизм освободил человека от его мирской зависимости, от пантеона капризных языческих богов, на которых воля человека не могла опереться»¹¹. Человек обрел опору в монотеизме, «чтобы противостоять всему миру, и это сделало, его свободным». Без этой опоры человек утрачивает уверенность в себе. Это показал Достоевский. Это показал и Пруст, который продемонстрировал «невозможность анализа души, невозможность психологии, если утрачено ядро души – субъект монотеизма»¹².

⁹ Benoist A. de. Vu de droit: Antropologie critique des idees con-temporaines. P., 1977.

¹⁰ Levy B.-A. Le testament de Dieu. P., 1979.

¹¹ Ibid. P. 95.

¹² Ibid

Совершенно очевидно, что собственно религиозные или мистические проблемы мало волнуют «новых философов», в частности, Леви. Эти сюжеты гораздо ближе «новым правым». Автор «Божьего завета» сам признается в собственном безразличии к проблеме существования Бога. Однако он связывает рождение индивида с появлением Закона в его моральном аспекте. Автономия и суверенность личности означают ее способность соотносить свои поступки не с тем, что представляется разумным, выгодным и полезным, а с моральным Законом, веление которого независимо от хода мирских дел.

Перед лицом закона, по мнению Леви, отступает любая необходимость, в том числе и та, которая обусловлена высшей логикой Истории. Итак, индивида создает закон. Ведь он повелевает не убивать, рекомендует защищаться, осуждает страдание. Такой Закон во мне, как полагает Леви, достоин уважения. Созерцание его отождествляется Леви с принципом свободы. Любовь к року, которая определяет поведение не автономного индивида, преодолевается именно Законом.

Как следует понимать эти рассуждения? Человек, согласно постулатам «новых философов», реализуется как индивид прежде всего потому, что он встречается со злом. «Я существую, потому что есть Зло, потому что оно радикально и потому что без гипотезы моего существования сама эта радикальность не могла бы мыслиться»¹³. Восстание против Зла есть доказательство бытия человека в качестве человека. «Когда Витория и Лас Касас говорили, например, об индейцах, что они люди, – развивает свои аргументы против «новых правых» Леви, – а не дикари и не животные, – они говорили не во имя абстрактной истины, а во имя добра и морали. Когда Ницше полагает, напротив того, что я есть только «место встречи желаний, сил и натур», я не знаю, прав ли он или нет, но я знаю, что с самого начала он выбрал варварство и принесение в жертву того, кем я являюсь, на алтарь того, кем я буду... Этот выбор – дело не онтологии, а этики, избрания и чистого постулирования»¹⁴.

Эти рассуждения Леви, как нам кажется, достаточно наглядно свидетельствуют о персоналистской системе аргументации «новых

философов». Личность не отвергается, напротив, она закрепляется за сферой этики в противовес разуму, который традиционно считался в европейской философии «специфически человеческим» свойством. Суверенитет личности, основанный на Законе, Леви противопоставляет суверенитету, основывающемуся в соответствии с традицией Просвещения на авторитете Разума как последнем основании для действия. Разум, по мнению Леви и его сторонников, противостоит единому и потому служит проводником для мирской мудрости и господства общества над личностью.

Вместе с тем в доказательствах, которые выдвигают «новые правые», отчетливо прослеживается антиперсоналистская направленность, воплощенная в культе всеобщего, таких общностей, как «народ», «государство», «племя» и т.д. «Вся новая европейская философия приписывает «суверенитет» только общинам и народам, философия Просвещения, по мнению Леви, видит в отдельном человеке полусущество, нулевой уровень человечества»¹⁵. Народ же, рассматриваемый как абсолютный суверен, требует истолкователя своей воли, и этот истолкователь, развивая далее свои аргументы Леви, становится тираном, каким был Робеспьер.

Вряд ли можно согласиться с Леви, когда он связывает крушение индивидуализма с эпохой Просвещения. На самом деле именно с периода ранних буржуазных революций началось в европейской истории неслыханное возвышение личности. Однако общий пафос его рассуждений становится понятным, когда он переходит к критике тоталитаризма, столь близкого идейным устремлениям «новых правых».

Идея суверенитета народа, по мнению Леви, восходит к языческой античной философии. Ее враг – монотеизм. Стало быть, по определению «новых философов» тоталитаризм – это вообще регрессия к язычеству. Отсюда и специфические инвективы «новых философов»: «Не симптоматично ли странное остервенение, с которым все тоталитаризмы стремятся ликвидировать наследие и традицию монотеизма? Мечта о «новой религии» не была ли уже в сердце романтизма, – того, который вел от Атенеума к преднацистским идеологиям?.. Сегодня снова, в час, когда я пишу эти строки, возвращаются те же лозунги, и в запасниках «новой правой»

¹³ Ibid. P. 136.

¹⁴ Ibid. P. 137.

¹⁵ Ibid. P. 57.

не находится лучшего знамени, чем все то же знамя язычества. Под сомнительным прикрытием «кельтского начала»: «германизма» и «арийской расы» вновь объявляется почти бесшумно война иудеохристианству, а иногда и просто иудаизму... Безграмотные лицедеи рассказывают нам сказку об «индоевропейской культуре», в которой должен обрести силу истощенный Запад, потерявший, по мнению «новых правых», «энергию», «самопожертвование», «героизм» или «силу»¹⁶.

Теперь пора, видимо, предоставить слово «безграмотным лицедеям», то есть «новым правым», как их определяет Леви. Эти философы действительно критикуют индивидуализм и отвечают на обвинения «новых философов» еще более развернутыми программами «деиндивидуализации» европейской действительности. Отчетливо проводится в работах «новых правых» идея восточного антиперсонализма. Она находит выражение, прежде всего, в самой концепции «индоевропейской культуры» как подлинной истории Европы.

Такие «новые правые» как А. де Бенуа, Л. Повель, Р. Вьяль в своей одержимости идеей индоевропейского происхождения западной культуры воинственно отталкиваются от других, вошедших в западную культурную ойкумену духовных традиций – главным образом, от христианства как идущего с Востока. Они заявляют, что «культурная порча» Европы выдана именно фактом соединения чужеродных начал. Дух и буква этого направления становится понятнее при его рассмотрении через призму аристократической ницшеанской вражды к «расслабляющей» христианской морали с ее эгалитарными последствиями, короче говоря, через ницшеанскую концепцию европейского нигилизма.

Итак, установка на общество в противовес индивиду должна по сути дела привести в своем логическом развитии к полной дискредитации темы личности, к элиминированию ее. Однако «новые правые» не могут удержаться на позиции антиперсонализма. Они невольно возвещают к идее личности. Правда, в несколько преображенном варианте. Подлинной личностью никогда не может быть «человек массы», «человек из барака». Это привилегия «элитарной личности». Отсюда стремление «новых правых» возродить старое понятие аристократии, ибо, как они утверждают,

индоевропейское общество традиционно покоилось на аристократической идее. Это относится к брахманам в Индии, эвпатридам в Афинах, патрициям в Риме, «благородному сословию» в Европе.

Обоснование антиперсонализма в философии «новых правых» парадоксальным образом предполагает не устранение антропологической темы, а наоборот, активную мобилизацию ее, переосмысление проблемы человека на базе данных философской антропологии. Что доказывала классическая культурфилософская антропология, представленная такими именами, как Г. Плеснер, А. Гелен, Э. Ротхакер, М. Ландман? Прежде всего, «природность» человека, принадлежность его к миру биологии. Будучи природным существом, человек может рассматриваться как живое тело, как носитель страстей, желаний, вожелений. Казалось бы, такое движение мысли как раз и подтверждает персоналистскую тенденцию европейской философии.

Но «новые правые» делают из этих попыток совершенно неожиданные выводы. Прежде всего, они доказывают, что в мире природы нет никакой гармонии. Если угодно, там также царит конфликт, строгая отъединенность существ, жесткие законы главенства и подчинения. Бенуа ссылается, в частности, на труды «социобиолога» К. Лоренца, в которых в противовес идиалически-руссоистическому представлению о природном существовании, жизнь животных характеризуется через строгую иерархию, присущую биологическому миру. Здесь царит агрессивность, «принцип территориальности», более приспособленные царят над менее удачными особями. Эти принципы, как убеждены «новые правые», придают миру природы устойчивость и содействуют выживанию видов.

Нетрудно увидеть здесь некие параллели с собственно философско-социологическими схемами «новых правых». Уж если в природе господствует иерархия, то в обществе тем более не должно быть равенства. Аргументация для разработки антропологической темы черпается, однако, не только в биологии. Далее возникает специфическое культурологическое построение. Суть его сводится к тому, что никакой параллели между природой и обществом не должно быть. Культура – особый социальный феномен, имеющий историческое измерение.

Зачем же понадобилось «новым правым» раскрывать историческое своеобразие культуры?

¹⁶ Ibid. P. 77-78.

Неужели, для того, чтобы отречься от только что сформулированных принципов неравенства, подтвержденных могуществом природы? Отнюдь нет. Речь идет совсем о другом постулате – не будет культуры, не будет и человека. Животное рождается с целой системой инстинктов. Человек же есть существо, предназначенное для дрессировки. Через традицию и систему воспитания, которую осуществляет государство, человек может стать самим собой. Таково реальное основание общества, власти, культуры.

«Культура – это специфика человеческой деятельности, и то, что характеризует человека как вид, – пишет Бенуа. – Напрасны поиски человека до культуры, появление его на арене истории само по себе надлежит рассматривать как феномен культуры. Она глубочайшим образом сопряжена с сущностью человека, являясь «частью определения человека как такового»¹⁷. Человек и культура, по мнению Бенуа, нерасторжимы, подобно растению и почве, на которой оно произрастает.

Культура в трактовке «новых правых» – это природа, которую «пересоздает» человек, таким образом он утверждает себя как человека. Бенуа, в частности, понимает под культурой мистическое изначальное состояние национальной и государственной жизни народа, к возвращению которого должна стремиться элита. Именно ей суждено силой навязать остальному населению в качестве нормы определенные духовные нормы и стандарты. Дух элитарности, по мнению Бенуа, присущ всем культурам.

Возникает причудливая картина. Обосновывая собственный антиперсонализм, «новые правые» апеллируют к этике, к принципам духовного попадания. Но ведь «новые философы», как уже отмечалось, именно в этике искали основу для развертывания хоть какой-нибудь человеческой субъективности. Здесь и происходит известное смыкание позиций. Оказывается, этика может служить плацдармом, на котором в равной мере обосновывается свобода человека и его закрепощение.

Бенуа подробно останавливается на конфуцианской этике, из которой он заимствует ряд принципов, позволявших ему обосновать свои собственные. Он также с восхищением оценивает японское «чувство группы». Другие образцы

«коллективного духа» он усматривает в немецкой и итальянской культурах. Именно поэтому он присоединился к мнению тех историков, которые в распространении христианства усматривают причину гибели Римской империи. «Древние верили в единство мира, в интимную диалектику человека и природы... «Новый человек» христианства проповедовал совсем иной взгляд на вещи. Он принес с собой конфликт. Но не повседневный конфликт, образующий движение жизни, а эсхатологический абсолютный конфликт: развод с миром»¹⁸. Иудеохристианство по словам Бенуа, противопоставило циклическому времени античности линейное время Истории.

Угрозу Европе Бенуа видит не только в «секуляризованном христианстве». Он полагает, что сейчас делаются попытки возродить «универсальное христианство» за пределами официальной церкви. Долгий путь, пройденный христианством в Европе, – развивает утешительную для себя мысль Бенуа, – ослабил разрушительную подрывную силу этой религии. Но он тут же не дает себе шанса для демобилизации. Обращение к «первоначальному христианству» может оказаться губительным, поскольку наверняка станет оружием в руках стран «третьего мира» в их борьбе против Европы.

Разумеется, в полемике «новых философов» и «новых правых» немало учительного. Нет оснований оценивать эти дискуссии только как идейные размежевания философских течений. Немало ценного содержится в призывах «новых философов» преодолеть «сциентистское высокомерие», удержать стихийный, спонтанный опыт человека, реализующего свою свободу в трагических условиях существования. Нет необходимости полностью отмежеваться от культурологических исканий «новых правых». «Главное для нас сегодня, – писал Л. Повель, – постараться возродить понятие общности европейской культуры. История вашего континента едина для всех европейцев, и игнорировать это было бы глупо. Корни нашей общей культуры уходят в XVIII-XIX века. А Западная Европа рискует превратиться в американскую колонию»¹⁹.

Однако цель статьи состоит вовсе не в том, чтобы дать оценку различным аспектам названных философских течений. Проведенный

¹⁸ Ibid. P. 173.

¹⁹ Повель Луи. Возродить понятие европейской культуры // Литературная газета. 1987. 4 ноября. С. 14.

¹⁷ Benoist A. de. Les idées à l'endroit. P., 1979. P. 217.

анализ показывает, что отношение к антропологической теме в западной философии требует неоднозначных интерпретаций. Последовательно проведенный персонализм может, как мы видели, обернуться своей оборотной стороной. В той же мере антиперсонализм не способен утвердить себя без обращения к антропологической проблематике. Мировоззренческая кон troverза «новых философов» и «новых правых» свидетельствует об этом достаточно наглядно.

Из логики этих споров вытекает, что европейская философия неотторжима от темы человека, от антропологического мышления. С этой позиции может быть понят и современный «антропологический поворот» и интенсивный интерес к человеку в современных философских разработках. Отсюда задача более развернутого и всестороннего рассмотрения данной темы, как она освещается различными мировоззренческими течениями.

Список литературы:

1. Автономова Н.С. Проблема человека у позднего Фуко // Современный человек: цели, ценности и идеалы: сборник. М., 1968.
2. Автономова Наталья. Философский язык Жака Деррида. М., 2011.
3. Батай Жорж. Проклятая часть. М., 2006.
4. Гальцева Р.А. К определению места «новых философов» в новейшей философии (обзор) // Общество. Культура. Философия: Материалы к XVII Всемирному философскому конгрессу. М., 1983.
5. Кусаинов А.А. Французская «новая философия» и культура постмодерна. Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2003.
6. Никитина Л.Г. «Новая философия» для старого мира. М., 1987.
7. Спирина Э.М. Философско-антропологическое содержание символа. М., 2012.
8. Benoist N. de. Les idées à l'endroit. P., 1979.
9. Glucksmann A. Cynisme et passion. P., 1981.

References (transliteration):

1. Avtonomova N.S. Problema cheloveka u pozdnego Fuko // Sovremennyi chelovek: tseli, tsennosti i idealy: sbornik. M., 1968.
2. Avtonomova Natal'ya. Filosofskii yazyk Zhaka Derrida. M., 2011.
3. Batai Zhorzh. Proklyataya chast'. M., 2006.
4. Gal'tseva R.A. K opredeleniyu mesta «novykh filosofov» v noveishei filosofii (obzor) // Obshchestvo. Kul'tura. Filosofiya: Materialy k XVII Vsemirnomu filosofskomu kongressu. M., 1983.
5. Kusainov A.A. Franzhuzskaya «novaya filosofiya» i kultura postmoderna. Volgograd: Izd-vo VolGU, 2003.
6. Nikitina L.G. «Novaya filosofiya» dlya starogo mira. M., 1987.
7. Spirova E.M. Filosofsko-antropologicheskoe sodержanie simvola. M., 2012.
8. Benoist N. de. Les idées à l'endroit. P., 1979.
9. Glucksmann A. Cynisme et passion. P., 1981.