

РОМЕРО (Romero) Франсиско (1891—1962) — аргентинский философ персоналистско-антропологической ориентации (считал, что разработал собственную версию интенционализма). Непосредственное влияние на Р. оказали Дильтей, Шелер, Н.Гартман, Гуссерль, Кассирер, Орте-га-и-Гассет, им были восприняты и некоторые идеи неотолизма.

Философию понимал как философскую антропологию, трактуя последнюю как теорию культуры, которая, в свою очередь, понимается как «интерпретация современного мышления». Был близок «философии латиноамериканской сущности», но занимал по отношению к ней «внешнюю» позицию, настаивая на универсалистско-профессиональной природе философского знания. Для Р. всегда была актуальна проблема профессиональной «достаточности» философской культуры (в связи с чем он, в частности, предпринял в 1930—1940-е серию публикаций переводной западно-европейской философской литературы). Родился в Испании, но затем вместе с семьей переехал в Аргентину.

Учился и преподавал в университетах Буэнос-Айреса и Ла Платы (в 1931—1946 — профессор Университета Буэнос-Айреса, в 1936—1946 — профессор Университета Ла Платы). В 1940 совместно с Касо учредил в Буэнос-Айресе Свободный колледж (коллехио) высших исследований, ориентированный на развитие национальной философской традиции. Во второй половине 1940-х отказался от сотрудничества с перронистским режимом, ограничившем действие гражданских свобод. Концепция Р. была радикализована его последователем Э

.Пуксьярелли и в этой трансформации усвоена философами «поколения философии освобождения» (группа, заявившая о себе на Втором национальном конгрессе в Кордове в 1972). Основные программные работы Р.: «Трансценденция и ценность» (1945, статья) и «Теория человека» (1952).

Другие работы: «Современная философия» (1941), «Философия личности» (1944), «О философии в Америке» (1952), «История современной философии» (1959) и др. Видя свою задачу в проработке принципов «новой философии», Р. занял резко критическую позицию по отношению к различного рода натуралистически-позитивистским подходам, заявлял о необходимости изживания самого их духа в философии (ведь «позитивистом можно быть, не зная ни Конта, ни Спенсера»). В этой своей интенции Р. исходил из основных идей

Корна, но сместил акцент с проблемы свободы на проблематику сути человека и его места в современном мире, понимая последний как мир культуры. Основной свой тезис о единстве человека и мира культуры Р. обосновывал через специально разработанную им версию интенционализма. «Потенциальное сознание» субъекта, объективируясь вовне, создает, согласно Р., новую реальность (культуру), вытесняющую изначально наличествовавшую природную реальность. Культура при этом рассматривается: 1) как определенный порядок объективации ценностей и 2) как соотнесенность различных порядков ценностей, конституирующих особые сегменты культуры: религию, искусство, науку, технику, мифологию, философию, право и обычаи, язык.

Каждый последующий субъект исходно овладевает миром, созданным как «объект» предшествующими субъектами. Таким образом, человеческий разум самоопределяется не только в актах собственных объективации, но и в отношении к предшествующим подобным актам.

Только относясь к миру культуры как к своему собственному, индивид начинает собственно самоопределяться через свою способность предвосхищения при последующих восприятиях объектов реальности (культуры) и способность их «переобъективации» в действии. Проблемность его «бытия в мире» определяется, следовательно, тем, что попадает в поле восприятия и насколько он готов с этим «что» справиться (совладать). Такая постановка вопроса вводит, как минимум, два новых тематизма: 1) тезис о необходимости длительного «окультуривания» человека, бытие которого есть непрерывный процесс становления-самоусовершенствования на основе определенных «порядков ценностей» той или иной культуры и ее сегментов; 2) тезис об аккумуляции группы людей (как носителей определенных культур, вплоть до национальных) в ходе непосредственных продолжительных контактов между ними.

Мы всегда имеем дело, по Р., лишь с различными «версиями человеческой драмы», закрепленными в конкретных культурах и дискурсах (в частности, историко-философском), которые могут быть интерпретированы различным образом. Историчны (имеют «свою биографию») не только индивиды, но и культуры, находящиеся к тому же во взаимодействии между собой.

Любую культуру, следовательно, нельзя понять как нечто окончательно зафиксированное. Она видится скорее как «поток постоянного происхождения», как «пульсация» соотносимых друг с другом уже состоявшихся объективации («скрытое давление прошлого») и актуально действующих субъектов, проецирующих себя в будущее. Отсюда разворачивание Р.

принципов «новой метафизики», сформулированной и понятой Корном в терминах «философии свободы», как философской антропологии, которая одновременно есть теория культуры, которая, в свою очередь, есть теория современного мышления (интенционирующие взаимодействующие культуры и их сегменты).

Исходная интенциональная деятельность сознания задает тем самым неизбежную двойственность мира и человека через соотносимость природного и культурного, с одной стороны, и через необходимость различения «инвариантного» (человеческого как такового) и объективированного актуально-исторического — с другой. «Любой объект культуры имеет, можно сказать, тело и душу, чувственно воспринимаемую обертку и духовно-психическое содержание. Понять — это схватить в объекте культуры его невидимую значимость через восприятие ее видимой кажимости» (Р.). В соответствии с принципами философской антропологии, Р. видит свою первоочередную задачу в разрешении проблемы «кризиса личности» как базовой для понимания причин и поиска выхода из глобального кризиса современного мира в целом. В основе противоречий, провоцируемых двойственностью (дуальностью) мира, лежит, согласно Р., исходная двойственность (дуальность) человека.

Он «эмпиричен» и «трансцендентален», «подлиннен» (аутентичен) и «мним» одновременно. С одной стороны, он ориентирован на удовлетворение своих необходимых естественных потребностей в конкретных ситуациях своего существования.

С другой — он способен преодолевать свое индивидуальное существование (в этом смысле и свою конечность), обращаясь к постижению истины, выявлению принципов справедливости и т.д. Он одновременно выступает и как психическое существо — индивид, и как существо духовное — личность, т.е. являет собой «два лика бытия». Индивид на уровне «психики» характеризуется, прежде всего, через свою «особость», «неповторимость», «отличность». На этом уровне можно говорить о «первичной интенциональности» (или «прединтенциональности»), т.к. человек слит со «своими обстоятельствами», а его психическая жизнь выступает как «неразрывная последовательность» нерелефлируемых состояний. Однако здесь нет полагания субъекта и объекта, поэтому говорить о них на этом уровне некорректно. Более того, как считает Р., здесь нет достаточных оснований говорить о сознании вообще, т.к. последнее неизбежно предполагает развитое самосознание.

Это уровень так называемой «врожденной психики», служащей для внутренней координации и контроля внешнего поведения индивида. На этом уровне жизнедеятельность «психически» регистрируется, резонирует и первоначально удваивается (потенциально расслаиваясь на «физические» и

"психические" элементы).

На втором же уровне человек в качестве личности вступает в отношение с "универсальными инстанциями и ценностями", способен вступить в область "Духа". Согласно Р., это "высшая", "интенциональная психика", направленная на объективацию человеческой сущности в действии, а через него и в культуре. На этом уровне человек способен "выйти" не только за пределы "природного", но и за пределы "самого себя". Он выступает здесь как носитель "духовного" (рефлексивного) сознания, проецирует свои намерения и действия на "объекты" с целью их познания, тем самым, собственно, и полагая их как объекты.

Объективация — это есть восприятие чего-либо как объекта, предстающего перед субъектом в модусе "присутствия". Бытие объектов означает лишь "быть данным субъекту". В свою очередь, субъект конституируется как субъект также в процессах объективации — бытие субъектом означает постижение объектов, он есть в этом смысле "нечто предусмотренное". "

;Нельзя говорить о сознании, когда не существует иного, кроме области переживаемых состояний, сознание есть необходимо сознание чего-то". Отсюда "интеллектуалистский тезис" Р.: основополагающей является "интенциональная структура", которая появляется с возникновением взаимного соотношения субъекта и объекта в "первичной связи познавательного восприятия второго первым". Быть субъектом означает, далее, обладать самосознанием — субъект способен рефлексировать не только "мир", но и "себя", а тем самым "себя в мире". Самосознание — "поворот субъекта вокруг себя для возвращения к самому себе". Именно благодаря ему субъект способен "выйти за пределы себя". "Личность есть духовный индивид". Соответственно, утверждает Р., она "есть ни что иное, как комплекс духовных актов в каждом субъекте".

Тогда сознание — субъективный психо-духовный центр личности, природа которого трансцендентальна, определяется объективированной культурой, в которую включен человек. Подлинное человеческое бытие — это культурное бытие, в котором реализуется собственно человеческое в человеке — его сущность.

Однако будучи подвержена воздействию новых объективации, культура изменчиво-исторична. Поэтому, с одной стороны, она трансцендентально определяет

принципы, которым следует сознание, и выкристаллизовывает «чистые ценности» как «пребывающие вне времени», а с другой — носит конкретно-исторический и национальный характер, выражая актуальные ценности нации и эпохи. Действуя в культуре, человек релятивизирует ценности, придает им историчность в процессах их усвоения. »

;Ценности, исторически утвержденные и реализованные человеком, образуют ценностные комплексы, которые мы называем благами и которые составляют специфически человеческий мир культуры». Взятая в аспекте «ставшего», культура выступает как «объективная культура» (в нее входит любой результат творчества, автономизировавшийся от своего автора).

Взятая в аспекте «становления», культура выступает, как «культурная жизнь» (действие внутри «ставших объективации»). Культура охватывает, тем самым, любой продукт и любой поведенческий акт человека, если он осмыслен, а в своем инвариантном содержании она есть мир «Духа». По мысли Р., духовность воплощается в эмоциях и воле человека (в их подчиненности разуму), которые направляют субъект к объекту, определяют восприятие объектов исключительно субъективно.

Объективация субъективного дает возможность разуму управлять вещами через постановку целей, выбор средств и использование ресурсов языка. Исходный уровень — восприятие предварительно данных культурой объектов как обладающих смыслом. Это «эмпирический» источник разума, передающий ему «значения», дающий возможность раскрыть сущность объекта и на этой основе управлять им.

Следующий уровень — собственная объективация — возникает из действия, реализуемого субъектом. Первый уровень «преддуховной психики» пассивен, эксплицируется Р. как «энергетический элемент» индивидуализации. Второй уровень «духовной психики» активен, на нем сознание формируется как дифференцированная структура с «субъективным психико-духовным центром», в котором, в свою очередь, наличествует «индивидуализирующий центр» самосознания. Фактически, речь на этом уровне идет о формировании «Я», окруженного миром, т.е. «контуром объектов».

На уровне «духовной психики» мир является как «объектное поле», внутри которого «Я» утверждает свое существование и проявляет свою сущность, действуя, направляемый своими практическими интересами.

Противопоставляясь объекту, субъект определяется в нем, проецируясь на объект в «актах своей воли». Таким образом, и внутри культуры субъект оказывается «двойственным» — пассивноактивным в зависимости от уровня (вертикали) действия. В «горизонте» социальности субъекты дополнительно дифференцируются по различным общностям, к которым они принадлежат.

Эти общности характеризуются через уровень реализуемой в них интенциональности (тем самым и они «задаются» культурой). В них можно выделить, согласно Р., два класса индивидуумов: класс, мотивирующийся внешними стимулами (действующих на уровне «преддуховной психики»), и класс выражающих в своих действиях собственные принципы (уровень «духовной психики»). Принадлежащие к первому классу презентируют особенное, но не индивидуальное, которое проявляется лишь во втором классе. В индивидуальном особенное переходит во всеобщее. Таким образом, процесс становления личности есть процесс индивидуализации как процесс формирования отдельных, обособленных и отдаленных от всех других сущностей.

Личность есть неделимое целое, подчиненное заключенному внутри него принципу движения ко всеобщему. Человек единственный, кто знает, что он существует и существует мир, что его предназначение — «быть в мире». «Для человека мир есть одновременно внешний и внутренний и не является для него чужим, т.к., воспринимая его, человек делает его внутренним». Более того, став субъектом «духовных аспектов», человек не просто входит в культуру, а «прорывается» в область «Духа», который одновременно есть составляющий и детерминирующий элемент Космоса, появляющийся вместе с человеком и задающий принцип личности. Тем самым «понятие Космоса неотделимо от понятия индивидуальности». «Дух», презентирруя Космос, одновременно презентирует и «объективированность» индивидуальных сущностей.

В то же время, личность, двигаясь ко всеобщности, остается историчной в историчной же культуре. «

;Человеческая историчность зависит от целесообразной структуры духовности, а от соединения этих двух инстанций зависит то, что является фактически главным для целостного человека — его двойственность».

Таким образом, «жизнь в мире» предполагает удержание в определенном балансе вневременной (духовность) и временной (целесообразность) координат, а в этой последней — баланса утилитарного (преследование собственных интересов) и неутилитарного (опять же духовного, но как способности отнестись к другому как к обладающему самодостаточной значимостью). Отсюда двойственность этики Р., которая

должна быть одновременно формальной (подчиненной долгу) и реальной (организующей действие). Моральное предназначение «человека в мире», согласно Р., — утверждение ценностей в мире вожеланий и страстей, что предполагает следование двум императивам: 1) познания, утверждающего необходимость самосознания через осмысление ценностей, и 2) поведения, требующего верности собственной духовной программе по реализации ценностей.

С другой стороны, механизмы социальной адаптации, объективированные в современном обществе, притупляют способность рефлексивного и критического восприятия мира, навязывают принятие конформистской модели поведения, провоцируют «бум потребления», превращаются в средства контроля и манипулирования поведением людей. Попадая «в плен» к ставшей (объективной) культуре, подвергаясь «скрытому давлению прошлого» в процессах социальной адаптации, личность редуцируется до индивида, отказываясь от реализации своей сущности. В этом случае человек прибегает к дискурсам «самооправдания», тяготеет к идеям и образцам, «маскирующим» действительность.

В большинстве случаев «маскировка» в современной культуре не есть прямое притворство и желание обмануть других. Человек, как правило, убежден в искренности своих действий, он просто неспособен отрефлексировать смыслы и мотивы своего поведения, не замечает «иллюзорности» того, что считает своей индивидуальностью.

Таким образом, человек попадает в замкнутый круг «превращенных» культурных форм (ведь он «живет в вечном взаимобмане с культурными формами»). Разорвать его — подлинная задача современного человека, которую не может реализовать, согласно всему «духу» философии Р., никто, кроме его самого. Однако в позднем творчестве Р. под влиянием «

«Восстания масс»; Ортеги-и-Гассета появляется и усиливается мотив скепсиса относительно возможностей человека. Разделение людей на два класса, которые одновременно выступали и двумя ступенями в процессе индивидуализации, вытесняется (по крайней мере, дополняется) представлением о дихотомии активного меньшинства (элиты), способного предлагать и реализовывать духовные программы, и большинства — массы несамостоятельной, пребывающей в состоянии перманентно воспроизводимой иллюзорности, мимикрирующей в своем стремлении к «маскировке». Р. говорит даже о новом явлении современности — постоянном «присутствии»; недоверчивой массы. В связи с этим он формулирует и свой политический идеал «интеллектократии» (предполагающий этическое обоснование политики), с

---

одной стороны, как единственного «противоядия» против нарастающей волны «охлократии», а с другой — как способ блокирования «олигархизации» социальной жизни. В последние годы жизни в творчестве Р. произошла и актуализация историко-философской проблематики под воздействием импульсов, идущих от «философии латиноамериканской сущности», переоформлявшейся постепенно в дискурсы «философии освобождения» (представителями которой стали его наиболее радикально настроенные ученики). Сам Р. в споре о «сущности латиноамериканского» занял достаточно взвешенную позицию, соответствовавшую как установкам его учителя Корна, так и духу собственной философии.

Основополагающими для его историко-философских ориентации остались три методологические установки «новой философии»: 1) двойственности культуры, т.е. наличия в ней инвариантного (философия как таковая вне зависимости от контекстов ее продуцирования) и конкретно-исторического (философия в контекстах задач эпохи и нации); 2) равноправия и самостоятельной значимости «иного бытия», без учета которого затруднено собственное самоопределение (европейская и латиноамериканская философии как «иное» друг друга); 3) понимания сложившихся «порядков ценностей» лишь как одной из возможных «версий человеческой драмы», которая может быть переинтерпретирована с иных позиций (взгляда на Латинскую Америку и ее философию не как на объект, а как на субъект истории). (См. также «Философия латиноамериканской сущности».)

В.Л. Абушенко