

РАМОС МАГАНЬЯ (Ramos Magana) Самуэль (1897-1959) - мексиканский философ, одним из первых концептуализировавший основные тематизмы "философии латиноамериканской сущности" в своей версии "философии мексиканской сущности" (мексиканидада). Идеи Р.М. были восприняты идеологами правящей Институционально-революционной (тогда - Национально-революционной) партии (в частности, тезис о "перманентности мексиканской революции"), легли в основу политики "всего мексиканского", проводившейся президентом страны Л.

Карденасом. Значительное влияние на становление взглядов Р.М. оказали работы Ортеги-и-Гассета (см.) (перспективизм, историцизм - прежде всего тезис о полицентричности истории человечества, сам Р.М. считал, что в философии Ортеги-и-Гассета его поколение мексиканцев нашло эпистемологическое оправдание национальной философии).

Центральный тезис концепции Р.М. - "неподлинность" (неаутентичность) бытия человека в Мексике, как и Мексики как таковой. В этом плане Р.М. персонализирует собой одну из версий "философии мексиканского" (две другие персонализированы Касо и Васконселосом; с последним Р. сотрудничал в журнале "Факел"). Учился в колехио в г. Морелия, готовился к карьере врача. На последнем курсе под влиянием Х. Торреса (1890-1925) - философа-позитивиста, лекций Касо, а также знатока схоластики Ф. Аранды увлекся философией.

Долгое время колебался в своем выборе между "линиями" позитивизма и Касо. С 1921 Р.М. читал курс лекций по философии в Национальной подготовительной школе. В 1925 увлекся учением Кроче и перевел его основные эстетические работы. В это же время испытал влияние идей психоанализа А. Адлера (см.). В 1926 совершил поездку по Европе (слушал лекции в Сорбонне), в частности, посетил СССР. 1927 считается годом начала его собственного оригинального творчества - был опубликован его очерк

"Эстетика Антонио Касо", на который Касо ответил статьей "Рамос и я". Р. стал преемником Касо на кафедре общих проблем философии в Национальной подготовительной школе. Испытал духовный кризис во второй половине 1930-х, стимулировавший пересмотр ряда положений его доктрины. В 1941 Р.М. открывает и возглавляет на философском факультете

УНАМ (Национального автономного университета Мексики) кафедру истории

мексиканской философии, где и работал в последние годы жизни. В 1940-1950 - президент Мексикано-американского института культурных связей. Основные идеи Р.М. были развиты в работах О. Паса "Лабиринт одиночества" (1950); Э. Уранги "Анализ мексиканца" (1952), Сеа "Сознание и возможности мексиканца" (1952).

Основные работы Р.М.:

"Гипотезы" (1928); "Диего Ривера" (1930); "Креольская раса" (1931); "Психоанализ мексиканца" (1932); "Мотивы для исследования мексиканца" (1932); "Образ человека и культура в Мексике" (1934, центральная концептуальная работа Р.М., ее первое издание осталось незамеченным, известность к Р.М. стала приходить после второго издания 1938, окончательная редакция опубликована в 1963 уже после смерти Р.М.); "К новому гуманизму" (1940); "Нация и новый гуманизм: программа философской антропологии" (1940); "История философии в Мексике" (1943, ознаменовала выход Р.М. из духовного кризиса); "Проблема знания "априори" и "опыт" (1955) и др.

Философию и социологию Р.М. можно определить как рефлексию национального самосознания на основе преодоления европоцентризма, поиска путей этнокультурного синтеза и выявления подлинной (аутентичной) сущности, скрытой за неподлинными формами социокультурного существования нации как основного субъекта исторического развития. Философская программа Р.М. базируется на установках "сознательного эклектизма", усвоенного им у своего учителя и друга

Касо.

При этом эклектизм понимается как такая теоретико-методологическая позиция, которая, стремясь к максимально широкому междисциплинарному знаниевому синтезу, исходит из самоанализа собственных возможностей и опыта в конкретных контекстах исторического бытия и направлена на преобразование себя как субъекта социокультурных практик. В этом ключе эклектизм трактуется как принципиальный антидогматизм и антицентризм, позволяющий избегать односторонности предлагаемых трактовок, учитывать все многообразие конкретики жизни, удерживать вписанность в универсальные рамки глобального современного развития через определение своего места в нем и выявление векторов социокультурных изменений. Он должен обеспечивать удержание критической рефлексивной позиции, целостность видения через совмещение в нем различных перспектив, включенность в пространство философского диалога.

В конечном итоге речь идет о позитивно-ориентированном отборе (выборе) того, что имеет непосредственное отношение к субъекту (деятелю) и обстоятельствам (месту) его

жизни.

"Мое существование - не только существование моего тела и духа, но также круг реальностей, которые сосуществуют со мной". Фактически же эклектический метод для Р.М. есть средство усвоения историцистско-перспективистской концепции

Ортеги-и-Гассета, что он сам и отмечает: "В этой фразе Ортеги Я есть Я + мое окружение, и если я не спасу окружения, то не спасусь сам автор этих строк видел правило, обязательное для применения к Мексике, проблемы которой и действительность которой философия совершенно не знала. Философское размышление может хорошо послужить для определения мексиканского окружения, определения того, что есть или будет ее культура с учетом характерных черт нашей истории и форм, которые она придала своеобразной личности мексиканца". Тем самым Р.М. видел позитивную часть своей философской программы именно в рефлексии и "спасении" своей ситуации, исходя из чего трактовал философию не столько как инструмент упорядочения мышления, но, прежде всего, как средство организации культурной деятельности, творчества как такового. По сути, он концептуализирует философию как "антропоповернутую" философию культуры (культура при этом понимается как открытое вовне, для чужого опыта, творческое продуцирование собственной аутентичности).

Философская рефлексия культуры вскрывает ее горизонт и прилагает усилия по его расширению, "удлиняет перспективы" и "расширяет границы" видения, открывая культуру опыту иного как условию обнаружения подлинности собственного. "Мне кажется, - указывает Р.М., - что наиболее высокая ценность, которую может иметь для нас философское произведение, зиждется на способности разбудить каким-то образом сознание нашего собственного бытия для того, чтобы помочь определить нашу личность в ее формировании". Коль скоро основная тема новой философии суть человек и его мир, т.е. культура как выражение человеческой сущности, то философия в

Мексике возможна лишь как "философия мексиканской сущности" (мексиканидад), как "расшифровка подлинной реальности" Мексики и характера мексиканца. Мексиканидад обнаруживает "неподлинность характера" мексиканца, воплощенного в культуре. Современная мексиканская культура "заражена" комплексом неполноценности (см.) (понятие которого заимствовано Р.М. в психоанализе Адлера), так как аутентичность явлена в ней через европейскую школу ценностей и замаскирована в чужих формах жизни.

Возникнув как самостоятельная целостность вместе с завоеванием государственной независимости, Мексика только пытается выйти из состояния "детства" и

"подростковости". "Родившись, Мексика оказалась с цивилизованным миром в тех же отношениях, в каких ребенок находится со взрослыми. Она вышла на историческую арену, когда господствовала зрелая цивилизация, и понять ее наш детский ум мог только частично.

Из этого неудобного положения выросло чувство неполноценности". Важным этапом на пути преодоления комплекса неполноценности наряду с оформившимся сознанием инакости Нового Света Р.М. считал мексиканскую революцию, впервые "снизу" выплеснувшую подавленную "энергетику" нации. Революция непосредственно повернула мексиканца к его собственным проблемам (что потребовало, правда, колоссальных жертв), но так и не смогла предложить адекватных форм национального самосознания (что и требует "перманентного" дления революции как процесса самообретения).

В последующем, под воздействием конструктивной критики, Р.М. смягчил некоторые аспекты своей концепции.

Прежде всего он "отодвинул" начало формирования "неадекватности" (термин был предложен Урангой) во времена конкисты и колонизации, а главное - переформулировал само свое понимание "комплекса неполноценности". В последней редакции (опубликованной в 1963) он трактуется как заниженность самооценок мексиканцев, что порождает их несправедливость по отношению к самим себе. Таким образом, и в этом случае сохраняется стремление мексиканца быть не тем, кем он есть на самом деле [т.е. он подвержен еще и действию комплекса боваризма (от имени героини Г. Флобера мадам Бовари), описанному Касо], его формы поведения по-прежнему неадекватны его обстоятельствам. "Психология мексиканца - это итоговый результат всех реакций, направленных на скрывание чувства неполноценности".

Не умея совладать с обстоятельствами, он не способен прояснить и собственный характер. Основной модус мексиканского существования - "маргинальность" фактически всех слоев общества, их несоотнесенность с традиционными социальными статусами. Это касается и элит, и средних слоев, и масс, что порождает "отсутствие веры в себя" (позднее - "недооценку самих себя").

Как крайнюю форму неадекватности Р.М. социологическими и культурологическими средствами анализирует феномен агрессивно-самоутверждающего поведения "пеладо" - слоя городских "босяков" 1930-х. (О.Пас продолжил эту линию в анализе так называемых "дохляков" - мексиканских "пеладо" 1940-х североамериканских городов.)

Неадекватность порождает в поведении феномены агрессии, болезненного самоутверждения, неискренности, подсознательных страхов, одиночества, предшествующие и опосредующие любые контакты между людьми и вещами. Глубинная же основа этих феноменов - исходная неорганичность, расколотость, двуединость и эклектичность, неподлинность жизни, мироощущения и мирознания людей Мексики на протяжении всей ее истории. С одной стороны, "мексиканец - не европеец, поскольку живет в Америке, но не американец, ибо сохраняет атавистическую привязанность к Европе".

Поэтому "европейскость" - это всего лишь калейдоскоп масок (тема, также развитая Пасом), деформирующих подлинность лица. С другой стороны, мексиканец разорван и "внутренне", что проявляется в противопоставлении креольского и индейского начал, породивших отсутствие "национальной солидарности". Исходно Р.М. настаивал на ценности "креольского", подверженного искажению "индейским" (европейский динамизм и испанский индивидуализм, граничащий с авантюризмом), искаженный "египетской неподвижностью", пассивностью, медлительностью, консерватизмом, инертностью индейцев).

В этом пункте Р.М. оппонировал тезису о метисности как прообразу "новой расы" Васконселоса, но под действием Уранги и Сеа сформулировал в начале 1950-х тезис о равноценности креольской и индейской традиций как источников современной культуры Мексики: "Даже если испанские завоеватели и подчинили себе индейцев благодаря превосходству своей цивилизации, остается фактом то, что они в известном смысле были побеждены сами". В этом ключе показателен эстетический анализ Р.М. творчества мексиканского художника индейского происхождения Диего Риверы.

Однако во всех случаях Р.М. исходил из сложившейся в итоге "двухприродности" мексиканца: 1) его подлинной, но скрытой сущности, требующей своего проявления (а тем самым открытия перспективы будущего), 2) его явленности в неаутентичных формах существования, требующих их разоблачения и изживания (а тем самым снятия груза прошлого).

Отсюда берет начало переформулировка Р.М. идей "Атенео молодежи" в духе идей Родо во второй период его творчества, вылившаяся в двуединую программу конституирования национальной философии и реализации идеалов "нового гуманизма", проясняющую "прошлое и настоящее мексиканской культуры для того, чтобы определить условие ее будущего". Р.М. воспринял основную установку "интраистории" Унамуну - "текущие события" суть только внешняя часть истории, смысл которой, выражение сущности национального духа, остается скрытой за ними.

Дабы ее вскрыть, необходимо "познать мир в целом через особый случай - наш маленький мексиканский мир", т.е. "все наше мышление должно исходить из признания

того, что мы - мексиканцы и что мы должны видеть мир с единственной точки зрения, являющейся результатом нашего положения в нем.

Отсюда задача истории философии - сформировать национальное видение и тем самым "определить собственную судьбу во взаимоотношении со всем человечеством". В этом случае национальная история философии ориентируется на собственную логику развития, а не только на "мировые образцы" и "общепризнанные авторитеты" европейской мысли, но в обязательном порядке требует выражения культурно-ментального своеобразия мысли и учёта социальных контекстов (критерий - способность философа побуждать сознание общества, предложить основания для социокультурной рефлексии) - "по-настоящему значимо в нашей истории философии то, что она заставляет понять, какие идеи и учения и каким образом способствовали формированию нашей личности и нашей национальной культуры, какие философские идеи усваивались, превращаясь в жизненные элементы нашего мексиканского существования".

Ценности национальной мысли должны быть положены в основание "нового гуманизма", который через систему просвещения (воспитания и образования субъекта) позволит выйти на подлинную "сущность мексиканского", вскрыть его смыслы и возможности целевой ориентации, выступая одновременно законным наследником предшествующих исторических форм гуманизма (античной, христианской, возрожденческой и натуралистической) именно в силу вписывания аутентично человеческого в космическое (в этом пункте Р.М., несомненно, зависим от Васконселоса). Важно появление нового типа мексиканца, способного преодолеть ложную дихотомию латиноамериканской созерцательности и североамериканского прагматизированного активизма (шире - европейской рациональности). "Норма" мышления не может быть навязана жизни извне, исходя из абстрактного принципа (что, например, пытался делать классический либерализм). "Доминирующие черты, которые могли бы охватить национальное мышление", должны быть (если это возможно) выявлены в самом этом мышлении (что в примере с либерализмом могло бы "социализировать" его применительно к контексту, и тем самым сделать действенным). Одновременно доктрины нового типа могли бы способствовать реализации программы "нового гуманизма", если они окажутся способными "предложить динамические идеалы, имманентные земному существованию человека" и выразить "в привлекательной форме моральные постулаты", т.е. способствовать раскрытию аутентичной времени и контексту сущности человека, в чем, собственно, и заключается сущность любого гуманизма (как реализации человеческой судьбы). Моральные постулаты фиксируют дух культуры как "жизнь субъекта, выходящую за рамки его индивидуальности в поисках своего закона в объективном, реальном или идеальном мире.

Дух - это направление человеческой жизни, начало которой сугубо лично, а цель - внеиндивидуальна".

Именно соотношенность с духом позволяет человеку открыть собственные возможности, найти пути изменения собственного мышления, обрести уверенность в себе.

Тем самым национальный "взгляд на вещи" не противоречит "универсальной человеческой точке зрения", которую всегда претендовала выразить философия; необходимо только не забывать об историчности и плюралистичности самой философии, а также о том, что она не дает готовых ответов, а пытается говорить о том, как человек может чего-либо достигнуть, и прежде всего стать самим собой в конкретике своего бытия. Свобода как основной гуманистический идеал не внеположена человеку, а есть или нет внутри самого индивида. В аутентичном культурном бытии субъект и объект не противостоят друг другу, а совпадают; человек и мир человека суть одно и то же. Разрыв субъекта и объекта неизбежно порождает мимикрию и симулирование как психологические механизмы защиты, "создавая видимость культуры" и позволяя избежать гнета "депрессивности". Способ избежать этого разрыва - умение видеть Европу из Мексики, а не Мексику из Европы.

В.Л. Абушенко