



МОСКОВСКИЙ АВИАЦИОННЫЙ ИНСТИТУТ
(НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ)

Л.Е. МОТОРИНА

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ

3-е издание, переработанное и дополненное

*Рекомендовано
Министерством образования и науки
Российской Федерации в качестве учебного пособия
для студентов высших учебных заведений*

Электронно-
Библиотечная
Система
znanium.com

Москва
ИНФРА-М
2021

УДК 572+14(075.8)

ББК 28.71:87я73

М85

Рецензенты:

Ненашев М.И., профессор кафедры философии и социологии ВятГГУ, доктор философских наук;

Маслин М.А., заведующий кафедрой истории русской философии МГУ им. М.В. Ломоносова, доктор философских наук, профессор;

Нижников С.А., профессор кафедры истории философии РУДН, доктор философских наук

Моторина Л.Е.

М85 Философская антропология : учебное пособие / Л.Е. Моторина. — 3-е изд., перераб. и доп. — Москва : ИНФРА-М, 2021. — 236 с. + Доп. материалы [Электронный ресурс]. — (Высшее образование: Бакалавриат). — DOI 10.12737/24189.

ISBN 978-5-16-011764-5 (print)

ISBN 978-5-16-105560-1 (online)


В учебном пособии дано системное изложение философской антропологии как самостоятельной области знания, как мировоззрения и как методологии. Скрупулезно рассматривается эволюция философско-антропологической мысли в западной и русской традициях; в научный оборот вводятся понятия: антропологические константы, антропологический стандарт, антропологический критерий. В издании раскрывается методологический потенциал данных категорий в условиях антропологического кризиса и подчеркивается необходимость более глубокого осмысления сущности антропологизма, играющего роль конституирующего принципа современной эпохи.

Пособие соответствует требованиям Федерального государственного образовательного стандарта высшего образования последнего поколения по направлениям подготовки 47.03.01 и 47.04.01 «Философия», 47.06.01 «Философия, этика и религиоведение».

Пособие предназначено для бакалавров, магистров, аспирантов и преподавателей высших учебных заведений, а также всех интересующихся философией человека.

УДК 572+14(075.8)

ББК 28.71:87я73

Материалы, отмеченные знаком , доступны в электронно-библиотечной системе Znanium.com

ISBN 978-5-16-011764-5 (print)

ISBN 978-5-16-105560-1 (online)

© Моторина Л.Е., 2017

Предисловие

В настоящем издании учебного пособия системно изложена философская антропология как социокультурный феномен в единстве его онтологического, гносеологического, аксиологического и пра-ксиологического измерений, рассматривается эволюция философско-антропологической мысли в западной и в русской традициях. Впервые применительно к учебной практике в научный оборот вводятся понятия: антропологические константы, антропологический стандарт, антропологический критерий. В издании раскрывается методологический потенциал данных категорий в условиях антропологического кризиса и подчеркивается необходимость более глубокого осмысления сущности антропологизма, играющего роль конституирующего принципа современной эпохи. Отмечается, что власть человека над миром как механизм всеобъемлющего контроля над сущим достигает угрожающих размеров, и человек становится проблемой для себя самого не только в теоретическом, но и в практическом измерении.

Учебное пособие по философской антропологии стало своего рода итогом многолетнего чтения дисциплины «Философская антропология» для студентов и аспирантов Московского авиационного института. Я встретила большой интерес со стороны учащихся к антропологическим проблемам. Первое издание было опубликовано в издательстве «Высшая школа» в 2003 г. и до настоящего времени остается востребованным в учебно-педагогической практике. Третье издание дополнено главой «Антропологический кризис и перспективы человека», где анализируются причины необходимости дальнейшей разработки и более глубокого осмысления понятий, раскрывающих современное прочтение антропологического принципа в философии.

«Философская антропология» является одним из модулей базовой дисциплины «Философия». Другие области философского знания, такие как метафизика, онтология, гносеология, логика, социальная философия, этика и т.д., в разной степени включают в себя философско-антропологическую проблематику. Опыт показал, что «Философская антропология» может изучаться в качестве элективной или факультативной дисциплины.

Основой предлагаемого учебного пособия «Философская антропология» служит Федеральный государственный образовательный стандарт высшего образования по направлениям подготовки 47.03.01 (уровень бакалавра), 47.04.01 (уровень магистра) «Философия» и 47.06.01 (уровень подготовки кадров высшей квалификации)

«Философия, этика и религиоведение». Изучение проблем, изложенных в учебном пособии, таких как: природа человека и смысл его существования, возможности и границы познания; знание и вера; человек в мире культуры; личность: проблемы свободы и ответственности; проблемы и перспективы современной цивилизации; человечество перед лицом глобальных проблем, — будет способствовать формированию ряда компетенций. Среди них: способность выявлять и квалифицировать исторические формы философской рефлексии и их отражение в соответствующих формах культуры и традициях гуманитарного знания; способность использовать теоретические и ценностные положения мировой философской классики с учетом современности; способность использовать философские знания для формирования мировоззренческой позиции; способность к коммуникации для решения задач межличностного и межкультурного взаимодействия; способность работать в коллективе, толерантно воспринимать социальные, этнические, религиозные и культурные различия; готовность к саморазвитию, самореализации, использованию творческого потенциала; способность следовать этическим нормам в общественной и профессиональной деятельности, осознавать личную ответственность за свои действия.

Концептуальная новизна предлагаемого учебного пособия заключается в том, что философская антропология представлена как особый тип философской рефлексии, преодолевающей ограниченность объектного подхода к человеку и предполагающей герменевтические и социально-культурные методы понимания жизненного мира человека. Антропологический принцип в философии раскрывается через систему понятий: антропологическая целостность, антропологические константы, антропологический стандарт, антропологический критерий, антропологическая парадигма и др. Этим определяется и структура пособия. Отдельные идеи и школы даны в контексте поиска общих целей многообразных путей и реализации философской антропологии. Эти цели связаны с постижением человека как антропологической целостности с определенным онтологическим статусом и структурой, цельным жизненным опытом.

Представленный в учебном пособии курс по философской антропологии поможет будущему специалисту более глубоко уяснить сложность и противоречивость процесса самоопределения человека в современных условиях, осмыслить антропологические перспективы наступившего столетия.

Выражаю большую благодарность издательству, моим коллегам по работе и моей семье за постоянную поддержку, которую они мне оказывали.

Глава 1

ЭВОЛЮЦИЯ

ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ

МЫСЛИ

1.1. ИДЕЯ ЧЕЛОВЕКА В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

На протяжении всей человеческой истории антропология выступает важной и неотъемлемой частью философского и научного познания. Как отмечают многие исследователи антропологической проблематики, в западной философской традиции постоянно сосуществуют три основные идеи человека: *философская, теологическая и научная*, которые не только не взаимодействуют друг с другом, но часто сталкиваются и конкурируют между собой. Рассмотрим более подробно философскую идею человека.

Философская идея человека возникает уже в древнегреческой философии, в которой сформировались подходы к выделению человека в качестве объекта философских изысканий.

Одним из родоначальников философско-антропологической мысли можно считать античного мыслителя **Сократа** (469—399 гг. до н.э.). Скульптор по профессии, Сократ не писал философских трактатов, он выступал с устным изложением своих взглядов и собирал вокруг себя многочисленный круг учеников. Особой популярностью он пользовался у молодежи. Сократ не брал со своих учеников никакой платы. Он вообще мало заботился о материальном благополучии. Любимым его занятием были философские беседы с людьми. Он ходил по Афинам и умело вызывал людей на разговор. Сократ отличался острым умом, а его изречения передавались из уст в уста. В центре философских поисков Сократа находился человек и пути его нравственного совершенствования. О философских беседах Сократа мы узнаем из диалогов **Платона** (427—347 гг. до н.э.) — наиболее известного ученика Сократа.

Сократ был современником *софистов*, и его волновала софистская проблематика. Наиболее характерной чертой, общей для всех софистов, является утверждение *относительности* всех человеческих добродетелей, понятий, норм и ценностей. Понимание же самого человека как философской категории выражено **Протагором** (481—413 до н.э.) в его известном изречении: «Человек есть мера

всех вещей». Это утверждение Протагора нашло продолжение у софиста Продика, который говорил: «Каковы пользующиеся вещами люди, таковы и самые вещи». Человек в античной философии рассматривался как часть космоса, некоторого единого сверхвременного «порядка» и «строя» бытия, как «малый мир», *микрокосмос* — отражение и символ Вселенной, *макрокосмоса*. Он содержал в себе все основные элементы (стихии) космоса.

В данной трактовке человек мыслится лишь в мире, мир же не мыслится в нем, он предстает своему самосознанию не как «Я», а как «он», т.е. как вещь среди других вещей. Присущая грекам склонность к созерцанию порождает определенный образ Вселенной в виде замкнутого пространства мира вещей, в центре которого находится человек, понимаемый не просто как «вещь среди вещей», но вещь, выступающая в качестве «меры». С таким пониманием человека шли вразрез рассуждения Сократа об искусстве жизни, которые можно назвать антропологической революцией в философии.

В поздний период своей деятельности Сократ постепенно уходит от тех вопросов, которые занимали его ранее: о первоначалах бытия, об их числе, о возникновении и строении мироздания и т.д. Все настойчивее звучат для него вопросы о том, как следует жить и посредством чего можно постичь искусство жизни.

Этот удивительный по своей судьбе и мировоззрению человек намного опередил свое время. Его тезис: «Познай самого себя» — показывает, что в отличие от других античных философов, как бы растворивших описание человека в общей картине космоса, Сократ непосредственно обращается к человеку, его душе, разуму и жизненному пути. Главной задачей его философии выступает *самопознание человека*.

Горячее участие в споре о достоинстве человека, т.е. о том, во имя чего человек должен жить, — принял античный философ **Демокрит**, уроженец города Абдеры. Точных свидетельств о годах жизни Демокрита нет. По одним сообщениям, он родился в 460 г. до н.э., по другим — около 470 г. до н.э. Более точной считается первая дата, поскольку вторая, по мнению исследователей, подогнана к ошибочной точке зрения Аристотеля, рассматривавшего Демокрита как предшественника Сократа, который, скорее всего, был его современником. Современником Демокрита был и Протагор. Дата смерти Демокрита также устанавливается со значительными колебаниями. Это конец V в. до н.э. или, что более вероятно, начало IV в. до н.э. Полагают, что Демокрит был настоящим долгожителем и прожил более ста лет.

Демокрита волновали вопросы, которые остаются актуальными и сегодня: Каковы основные ценности человека? Что представляют собой нравственные основания его жизни? Вмешавшись в спор софистов и Сократа, Демокрит пытался изложить собственные взгляды на роль мудреца в обществе, который не должен жить только своей мудростью и интеллектуальными заботами. Важно развивать другие душевные блага, особенно умеренность во всем. Демокрит призывал обуздывать сильные желания и страсти, которые делают душу слепой ко всему остальному. Не соглашаясь с софистами в том, что нет никаких устойчивых ценностей, Демокрит особое значение придавал таким этическим категориям, как *справедливость, честность, истина*. Он подчеркивал также, что подлинная добродетель в поступках дороже, чем речь о добродетели. Рассуждения Демокрита о ценностях просты и не представляют какую-то стройную концепцию. Они, скорее, являются принципами его личной жизни.

Учение Демокрита о душе вводит нас в его учение о *культуре*. Демокрит впервые высказывает мысль о *развитии культуры*. До него эта мысль высказывалась его предшественниками как мысль об изменении природы. У Демокрита же мы находим ясное представление о развитии культуры — материальной и духовной. Движущей силой этого развития он называет *нужду* и *пользу*. Первой и самой великой из всех нужд Демокрит считал добывание пищи. Второе место у него занимала потребность в жилище, третье — в одежде. Мысль о материальной причине изменений, приводящих к развитию общества, сочеталась у него с мыслью о *роли сознания и языка* в осознании пользы искусственных нововведений. Искусство Демокрит понимал широко — в смысле *техники, ремесла*. Искусство и политическая жизнь, считал Демокрит, — это то, что человек *добавляет* к природе.

Попытка дать определение человеку начинается с Платона. Он был учеником Сократа, при рождении был назван Аристоклом, а имя Платон, что означало «широкоплечий», получил за свое крепкое телосложение. Платон разработал учение об идеях (эйдосах). *Идеи* — это сущности и принципы вещей. Они вечны, не погибают, не возникают, не зависят от времени и пространства. Другой важной частью наследия Платона является его учение о душе. Душа, в понимании Платона, бессмертна и заключена в темницу тела. До нас дошло более 30 диалогов Платона. Он основал философскую школу, которая была названа Академией по имени мифического героя Академа.

Платоновское учение об идеях позволяло выявить общие признаки множества объектов, т.е. сформировать *понятие о них*. Но сформировать *понятие «человек»* оказалось не под силу даже ему. История древнегреческой философии сохранила предание о споре двух знаменитых философов. Как-то мудрый Платон предложил определять человека как *«животное о двух ногах и лишенное перьев»*. Данное определение своей краткостью и оригинальностью привело учеников Платона в восторг. Те признаки, на которые указал Платон, и в самом деле являются общими для всех людей. На следующий день вечный критик Платона Диоген из Синопы принес в рощу Академа, где собирались ученики Платона, общипанного петуха и заявил: *«Вот человек Платона!»* На что Платон ответил добавлением еще одного признака: *«И с широкими ногтями»*.

По форме определение Платона не вызывает возражений. Оно отвечает формальным требованиям, которые сформулировал другой великий античный философ, ученик Платона — **Аристотель** (384—322 до н.э.), заложивший основы логики как науки о правильном мышлении. Аристотель учил, что определение должно содержать указание на ближайший род (более широкий класс объектов) и видовые признаки. Как Платон, так и Аристотель относили человека к роду животных. Видовые признаки — это свойства, характерные только для определяемого объекта, в данном случае для человека. Сначала Платон указал два видовых признака — «две ноги» и «отсутствие перьев»; после критики его Диогеном он добавил еще один признак — «широкие ногти».

Из этой истории мы должны уяснить очень важный вывод: видовых признаков может быть много и перечисление всех видовых признаков человека может занять несколько страниц. Отсюда определение включает в себя не все видовые признаки, а, согласно Аристотелю, только наиболее существенные. Таким существенным видовым признаком человека Аристотель считал способность человека к общественной жизни, поэтому и определил его как *«политическое животное»*.

Таким образом, если человек в философии Платона, соотнесенный с надвременным миром идей, представлял собой *абстрактный образ*, то у Аристотеля происходит *конкретизация* и *индивидуализация* данного образа. Признак «политическое» означало у Аристотеля принадлежность к гражданам полиса (города-государства типа древнегреческих Фив, Афин и т.д.). Но и определение Аристотеля не являлось единственным и универсальным. Своим определением он вольно или невольно отказывал в праве назы-

ваться человеком рабам и всем народам, которых греки презрительно называли «варварами».

С тех пор были предложены сотни определений человека, однако главная задача человеческого познания — постичь собственную сущность — еще долго оставалась нерешенной.

Вместе с тем и Платон, и Аристотель внесли большой вклад в углубление этических представлений о человеке и его добродетелях. Важным открытием было то, что человек состоит из *души* и *тела*, рассматриваемых как два уровня единой реальности.

После Аристотеля в развитии античной философии наступил новый период. Падают не только накал политической борьбы, но и сам интерес к политической жизни, столь характерный для жизни полиса. В связи с его постепенным распадом круг интересов образованной части греческого общества сужается, замыкается вопросами *частной жизни* и *частной морали*. Ослабевает напряжение теоретической мысли, падает доверие к познавательной силе человеческого разума. Одним из первых течений, направленных на критику рассудочного мышления, становится античный *скептицизм*.

Вместо универсальных задач мировоззрения, охватывающих все области знания, философия начинает заниматься тем, что способно обеспечить *личное счастье*. Главным вопросом этики становится вопрос о высшей задаче человеческой жизни и о свободе человека, который вызвал полемику между эпикурейцами и стоиками.

Этика **Эпикура** (341—270 гг. до н.э.) основывается на положении, что для человека первое и прирожденное благо, начало и конец его счастливой жизни есть *удовольствие*. Однако удовольствие Эпикур считал отрицательным признаком. Человек не должен предаваться любому удовольствию, ибо величайшим благом является *благоразумие*. И все-таки центральной проблемой этических воззрений Эпикура стала проблема *свободы*. Эпикур всю свою жизнь провел в борьбе с этическими учениями, не совместимыми с понятием о свободе человека. Это поставило Эпикура и всю его школу в состояние постоянной борьбы со школой стоиков. Согласно Эпикуру, учение о *причинной необходимости* всех явлений, разработанное Демокритом, ни в коем случае не должно вести к выводу о невозможности для человека свободы и о порабощении человека необходимостью (судьбой, роком). Для стоиков же, напротив, необходимость (рок, судьба) является непреложной, а свобода в смысле Эпикура — как уклонение и избавление от необходимости — невозможна.

Таким образом, в древнегреческой философии сформировались некоторые исходные принципы изучения человека в европейской

и мировой философии. Наряду с космически-абстрактным образом человека возникало понимание значимости самой проблемы человека в философии.

1.2. ИДЕЯ ЧЕЛОВЕКА В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В Средневековье наряду с философской идеей человека под воздействием христианского мировоззрения формируется религиозная *идея человека*. Русский философ **Н.А. Бердяев** (1874—1948) справедливо отметил, что «христианство освободило человека от власти космической бесконечности, в которую он был погружен в древнем мире, от власти духов и демонов природы. Оно поставило его на ноги, укрепило его, поставило его в зависимость от Бога, а не от природы»¹. Согласно теологической идее человек понимается как творение Бога и одновременно как творец, ибо создан «по образу и подобию Бога».

Ярким выразителем философско-религиозного отношения к постижению человека как *проблемы* (тайны) был карфагенянин **Августин** (354—430 гг). По словам иерусалимского философа **М. Бубера** (1878—1965), Августин был первым, кто через семь с лишним столетий после Аристотеля поставил антропологический вопрос по-иному, т.е. в первом лице. Человек перестал быть вещью среди вещей, а ощутил себя в новом качестве как «Я», полное таинственности и смысла. Рухнул единый шарообразный мир Аристотеля. Место погибшей системы сфер заняли два независимых и враждебных друг другу царства — Царство Света и Царство Мрака, мир Добра и мир Зла. В учении об Абсолютной личности Августин решающее значение придавал не знанию, а вере. В «Исповеди» Августин показывает несовершенство моральной личности (человека) по сравнению с личностью Абсолютной (Богом). Бог в его понимании не отвечает за мировое зло. Адам, совершивший грехопадение не по своей воле, утратил способность самостоятельно возвышаться к добру. Отсюда человечество нуждается в постоянной помощи свыше. Благодать дается тому, кто предопределен к спасению. Высшие решения нельзя понять умом, в их справедливость можно только верить.

Таким образом, Августин впервые обращается к понятию *внутреннего человека*, а теология и антропология у него выступают в историческом измерении. Сравнивая человека Аристотеля и человека

¹ Бердяев Н.А. Человек и машина // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 159.

Августина, М. Бубер пишет: «Человек Аристотеля, наряду со всем остальным, восхищается и человеком, но лишь как частичкой во всех отношениях достойной восхищения Вселенной. Человек Августина изумляется в человеке не тому, что должно быть осмыслено как часть Вселенной и как вещь среди вещей. Если восхищение первого давно переродилось в метафизическое философствование, то изумление второго впервые являет себя во всей глубине и тревоге. Это не философия, но оно окажет воздействие на всю будущую философию»¹.

Новый дом для человеческой души создает вера. Возникает новый христианский космос. Для средневекового христианина он настолько же реален как космос для греков. Этот мир еще более конечен, чем мир Аристотеля, поскольку здесь библейское конечное время включено в сам образ человека.

Если Августин развивал линию платонизма, то представитель позднего средневековья **Фома Аквинский** (1225–1274) продолжал линию Аристотеля, примилив его с Христом и вернув Бога на Землю. Фома Аквинский был удивительный человек. Когда он был еще молод и недостаточно общителен, Альберт Великий говорил о нем: «Вы зовете его тупым волком. Но этот вол скоро взревет так громко, что его рев оглушит весь мир». Платоническое представление Августина о человеческой душе как субстанции, независимой от тела, Фома заменил восходящим к Аристотелю понятием души как формы тела. Душа, соединенная с телом, лишена дара непосредственного созерцания Бога, но для нее открыт путь рационального познания. Это познание является результатом совместной деятельности чувств и интеллекта. Фома понимал познание как *откровение*, но откровение (сверхразумное знание) и естественное знание у него не противоречат друг другу. Он назвал спор между наукой и религией столкновением двух нетерпеливых форм невежества. Но Фома Аквинский считал тщетным опираться только на науку и любил приводить пример с человеческим сердцем. Фома утверждал, что наука часто использует принцип аналогии, и если опираться только на него, то можно прийти к неверному выводу. Поскольку у человека два глаза, два уха, две руки, две ноги и т.д., то можно заключить, что у него два сердца. В том-то и неожиданность, говорил Фома, что все в мире чуть-чуть отклоняется от разумной точности, словно в мироздание закралась измена. Глубоко и ясно видит тот, кто может предугадать эту затаенную неправильность. Реализм Фомы Аквинского проявился и в понимании им

¹ Бубер М. Проблема человека. М., 1992. С. 43.

человека. Он говорил: человек не воздушный шар, возносящийся к небу, и не крот, роющий землю, это скорее дерево, чьи корни питаются из земли, а вершина стремится к звездам.

Хронологически Средневековье занимает почти тринадцать столетий. Это, пожалуй, самая длинная по времени эпоха, когда человек поклонялся Богу и считал себя созданным по его образу и подобию. Поклоняясь Абсолюту человек неожиданно обнаружил этот Абсолют в себе. Такое радикальное изменение отношения человека к самому себе стало фундаментом всей культуры эпохи Возрождения.

Новая эпоха своим идеалом провозглашает античность. Человек начинает рассматриваться прежде всего в его земном происхождении. Наряду с религиозными формами жизни возникает светская культура. Доминирующей мировоззренческой установкой становится *антропоцентризм*. *Антропоцентризм* — тип мировоззрения, согласно которому человек есть центр и высшая цель мироздания. Особую ценность приобретают индивидуальные качества личности, а не ее сословная принадлежность. Формируется новое понимание места человека во Вселенной — *гуманизм*. Гуманизм как особое миропонимание подчеркивает самостоятельную ценность свободного человека, который осознает себя творцом собственной судьбы и культуры.

С возникновением гуманизма все смысловые жизненные ориентиры человек начинает искать в себе самом. Он *начинает жить* не по законам Космоса, Природы, Бога, а по законам, которые создает сам и по которым судит о своей собственной жизни. Это утверждение стало отправной точкой для зарождения и развития *субъективности* как особого свойства человека, а с ней и *антропологии* как самостоятельной области знания. В дальнейшем развитие философской идеи человека представляет собой смену его образов: *человек разумный, человек деятельный, человек производящий, человек-машина, человек символический, человек играющий* и т.д.

Параллельно с философской и теологической идеями, начиная с эпохи Возрождения, возникает и развивается *научная идея человека*. Первоначально приоритет принадлежит математике и астрономии. *Математический разум* рассматривается как высшая форма связи между человеком и универсумом, как своеобразный ключ к истинному пониманию космического и морального порядков. Пересмотру последних способствовало появление гелиоцентрической концепции **Н. Коперника** (1473—1543). В своем основном труде «О вращении небесных сфер» (1543) Коперник опровергает многовековую геоцентрическую традицию Аристотеля—Птолемея, в рамках которой Земля

рассматривалась в качестве центра Вселенной. Поскольку к этому времени в астрономии уже накопилось множество фактов, которые не могли быть объяснены на основе геоцентрического понимания мира, Коперник спросил себя: а не изменить ли позицию самого наблюдателя относительно звезд? Предположение о движении самого наблюдателя расширило возможности ученого в толковании необъяснимых в то время фактов. Таким образом, Коперник доказал преимущества гелиоцентризма, согласно которому земля перемещается из центра на периферию бесконечной Вселенной.

Со всех сторон на человека начинает надвигаться беспредельность, и постепенно он оказывается в мире, реальность которого не позволяет видеть в нем прежний рай. В этом мире человек ощутил себя беззащитным, но разделяющим восторг **Бруно** (1548–1600) и **Кеплера** (1571–1630) перед гармонией Вселенной. Великий математик, физик, философ **Б. Паскаль** (1623–1662) увидел же не только величие звездного неба, но и его пугающую загадочность. «Меня ужасает вечное молчание этих безграничных пространств»¹, — восклицает он. Паскаль называет человека «мыслящим тростником», задаваясь при этом вопросом: «Что такое человек в бесконечности?» Этим вопросом он поставил антропологический вопрос заново. Человек стал *бездомным* посреди бесконечности. По словам М. Бубера, человек впервые почувствовал, что в этом мире он *пришелец* и *одинок*. Лишь у **И. Канта** (1724–1804), по мнению М. Бубера, можно найти ответ на тревожные вопросы Паскаля. Бесконечное мировое пространство пугало Паскаля, вызывало у него мысль об эфемерности человеческого существования. Пытаясь осмыслить переживания Паскаля, М. Бубер, пришел к выводу, что не бесконечность пространства сама по себе, сменившая прежде приписываемую ему конечность, страшила и волновала его, а нечто совсем *иное*, ибо попытка реально вообразить нечто как конечное, так и бесконечное, согласно И. Канту, является делом совершенно бессмысленным. В своих работах Кант показал, что рациональные понятия в одинаковой мере не позволяют утверждать, и то, что мир конечен и то, что он бесконечен. М. Бубер пишет, что после прочтения Канта уже ничто не вынуждало его терзаться в попытках вообразить сначала одну невообразимость, а затем — прямую ее противоположность. Бытие самой пространственно-временной конечности и пространственно-временной бесконечности одинаково легко ускользают от сознания. И только осознав это можно догады-

¹ Цит. по: Ф. Де Ларошфуко. Максимумы; Блез Паскаль. Мысли; Ж. де Лабрюйер. Характеры. М., 1974. С. 151.

ваться о существовании *вечного*, которое и есть то *иное*, что тревожило Паскаля, и о том, что между человеком и этим вечным возможна связь. Общий смысл кантовского ответа Паскалю заключается в том, что человек должен постигнуть тайну своего существования. Сам Кант любил повторять, что на протяжении всей жизни его занимали две тайны: звездное небо над головой и нравственный закон внутри.

У Канта вопрос «Что такое человек?» формулируется как основной вопрос философии. Он понимал человека как существо, принадлежащее двум мирам: природной необходимости и нравственной свободе. По И. Канту, в первом случае важно понять, что природа делает из человека, во втором — что он может и должен делать из себя сам как *свободно действующее существо*. «Новый все-ленский дом для человека уже не замышляется, — метко замечает Бубер, — но от него, как строителя домов, требуется осознание, способное постичь самого себя. Кант видит наступающую эпоху во всей ее переменчивости, как эпоху самоотречения и самопознания, как антропологическую эпоху»¹.

Другое направление в развитии научной антропологической мысли представлено исследованиями человека в области *биологии*, которое становится приоритетным в XVIII в. Здесь уместно остановиться на *линнеевском* подходе, когда сравниваются преимущественно телесные свойства человека и животных. **Карл Линней** (1707–1778) пытался решить вопрос о месте человека в биологической классификации. В 1735 г. молодой Линней опубликовал сочинение «Система природы», где изложил классификацию трех царств: минерального, растительного и животного. Человеку в этой классификации не было отведено место, и положение его в других классификациях оставалось крайне неопределенным. К человеческому роду причисляли многих животных: ленивца под именем «дикий индеец», моржа как «морского человека» и других. Линней решил покончить с такой неразберихой, в которой люди принимаются за животных, а животные за людей. В 10-томном издании своей «Системы природы» (1758) он создал отряд приматов, куда вместе с полуобезьянами и обезьянами поместил род человека (*Ното*). Именно в этой публикации впервые появились названия *приматы* и *Ното sapiens* (*Человек разумный*). Еще при жизни Линнея, в 1775 г., **И. Блюменбах** (1753–1840) предложил способ, разделяющий отряд приматов на два отряда: обезьян и человека. Такое деление понра-

¹ Бубер М. Проблема человека. М., 1992. С. 54.

вилось многим научным авторитетам и продержалось почти столетие.

В 1871 г. в книге «Происхождение человека и половой отбор» **Чарлз Дарвин** (1809–1882) провел самое широкое сравнение человека с обезьянами, не ограничиваясь рамками анатомии. С точки зрения Дарвина, высокое и всесторонне сходство человека с обезьянами может иметь только одно объяснение — общность происхождения. Другими словами, по Дарвину, для общего определения человека, нахождения человеческой сущности необходимо опираться на знание *эволюции природного мира*. Неслучайно вопрос о месте человека в системе природы затрагивался на протяжении всей истории науки и философии от Аристотеля до **Макса Шелера** (1874–1928) — основателя современной философской антропологии.

Открывая *социокультурное измерение* бытия человека, философы Просвещения (XVIII в.), **Г.В.Ф. Гегель** (1770–1831), **К. Маркс** (1818–1883) и его последователи снова пытаются обустроить человека и вернуть ему чувство уверенности в себе. Только отныне они поселяют человека не в пространстве, а во *времени*. Новым домом для человека становятся *история и культура*. Возникают общественные науки, в том числе и историческая.

При этом понятие *истории* изменяет свое значение. Если в Средневековье история понималась как спасение человека от греха, то, начиная с философии Просвещения, обосновывается идея истории как прогресса, основанного на человеческом разуме и деятельности, а затем (у Гегеля и Маркса) — на объективной закономерности.

Взгляд на историю во французском Просвещении складывался на основе общих предпосылок просветительской философии, т.е. веры в разум и его прогресс, ведущий к социальному благополучию. Наиболее развитыми по этому вопросу были концепции **Ф.М. Вольтера** (1694–1778) и **Ж.А. Кондорсе** (1743–1794). Вольтер исключал непосредственное вмешательство Бога в человеческие дела, а потому определял историю как рассказ о фактах, т.е. достоверных сведениях. Он представлял развитие человечества в виде движения от бессознательного существования к осмысленной социальной структуре, к просвещенной цивилизации. Движущим фактором истории, согласно Вольтеру, является борьба мнений, и действия людей основываются исключительно на их мнениях. Знакомясь с взглядами французских просветителей на историю, мы в полной мере еще не можем говорить о возникновении исторической науки, поскольку какие-либо ее объективные

закономерности отрицались, а сама история рассматривалась как хаос событий. В этом смысле предпосылкой научных взглядов на историю можно считать концепцию Кондорсе, который в своем учении о прогрессе человеческого разума пытался найти некоторые *упорядочивающие принципы*, определяющие направление единого процесса. Но единственным двигателем человеческой культуры он также считал рост человеческих знаний и расширение круга научных исследований.

В понимании человека присутствовали два основных понятия: *природа* и *воспитание*. Отношение природы и воспитания является основным вопросом философии Просвещения. Человек — сначала продукт природы, и только затем — продукт воспитания. Наряду с этим в философии Просвещения формировалось понятие *суверенной автономной личности*, которая во всем должна опираться на свои суждения. Главный тезис просветителей был таков: «Имей мужество пользоваться собственным рассудком».

Началом возникновения общественных наук, в том числе исторической науки, можно считать творчество итальянского философа **Дж. Вико** (1668–1744), который выдвинул идею *закономерного характера исторического процесса*. Книга Дж. Вико «Основания новой науки об общей природе наций» (1725 г.), вышедшая в Италии, на периферии философской мысли, в свое время не получила должного резонанса и осталась почти незамеченной. Лишь в XX в., когда с кризисом культуры обострились вопросы: кто мы и куда мы идем? — философы стали искать ответы не только у самой жизни, но и у предшественников.

Научное наследие Дж. Вико противоречиво. С одной стороны, он развивает идею *свободы* человека, понимая историю как «работу, в которой человек создает свое собственное бытие», а сама история не имеет никакой другой цели, кроме сохранения человеческого рода. С другой стороны, порядок, данный «великому граду рода человеческого», заложен у него Провидением. Таким образом, исторические законы Дж. Вико считал провиденциальными. Тем не менее, эта противоречивость отражала важную проблему соотношения индивидуальных действий человека с общим ходом истории человечества, которая впоследствии найдет свое разрешение у Гегеля, а затем у Маркса и его последователей. Историзм Вико позволил выработать более адекватный, чем у современных ему французских просветителей, взгляд на историю и различные периоды в развитии культуры, подойти к целостному толкованию всех форм социальной жизни в их единстве и взаимодействии.

Начиная с Гегеля, философская и научная идеи человека тесно переплетаются между собой, поскольку свою философию истории Гегель создает как научную систему. Философия истории Гегеля занята отысканием *субстанционального начала* в развитии общества. По Гегелю, истина есть система, философия есть наука об истине, следовательно, философия истории должна представлять собой систему понятий, выражающих закономерные связи, внутренне присущие развитию человечества. Но как перейти от отдельного конкретного индивида к единому закономерному историческому процессу?

Гегель полагал, что живые индивидуумы и народы, добиваясь всякий раз своего, в то же время оказываются средствами чего-то более высокого и далекого, о чем они ничего не знают. Историческая деятельность человечества, по его мнению, складывается из действий людей, вызванных реальными интересами каждой личности. Гегель искал ту сферу, где взаимно погашаются индивидуальные действия людей, где за выступающей на поверхность игрой случая можно было бы обнаружить *необходимость*. Поиски разума в истории привели его к обнаружению *исторической закономерности*. Гегель представил весь мировой исторический процесс в виде единой замкнутой системы развития разума. Ее внутреннюю структуру выражают категории диалектики, а ее реализацию во времени — философия истории. По мнению Гегеля, в обществе происходит непрерывное движение от низшего к высшему. Культура — это завоевание истории, результат развития разума, мирового духа. Конкретизируя это понятие, Гегель говорит о народном духе, который воплощает в себе единство законов, государственных учреждений, религии, искусства и философии. Прогресс во всемирной истории осуществляется всегда каким-то одним народом, дух которого является носителем мирового духа на данном этапе его развития. Цель всемирной истории — познание мировым разумом самого себя. Такую же цель имеет и каждый «определенный народный дух», т.е. мировой разум, воплотившейся в культуре того или иного народа. Представляя мировую историю таким образом, где каждый народ имеет определенное звено в цепи развития мирового разума, Гегель устанавливает вполне определенный критерий общественного прогресса, на основе которого и строит периодизацию истории. Таким критерием у Гегеля является *свобода как осознание исторической необходимости* (закономерности).

Человек у Гегеля — это лишь абстрактный представитель человеческого рода, некий человек вообще. Понимая мировую историю как умообразный порядок во времени, Гегель рассматривает че-

ловека в качестве *инструмента самопознания и самосовершенствования* мирового разума. История у Гегеля в виде своеобразного «метафизического дома» выступает для человека как основание его выборов и гарантий. Так Гегель преодолевает антропологический вопрос Канта: «Что такое человек?»

Радикальное переосмысление роли человека в истории мы находим у К. Маркса, который устранил из истории все сверхъестественное. По Марксу, люди сами творят историю, являясь одновременно актерами и авторами всемирно-исторической драмы. Однако люди творят историю не по своему собственному произволу, а на основе существующих объективных условий. В этом смысле он ценил Гегеля и принимал его идею о *закономерности исторического процесса*. Рассматривая человека в системе *общественных производственных отношений*, которые Маркс называл объективными (независящими от воли и сознания людей), он понимал его как *активное, предметно-действующее, общественное* существо. Маркс подчеркивал, что человек всегда включен в контакт, в общение с другими людьми, даже когда остается наедине с собой. Развитие человеческой культуры Маркс представлял в виде процесса *опредмечивания* и *распредмечивания* человеческих сил и способностей. Когда человек создает новую форму или объект культуры, он опредмечивает себя в ней, напротив, когда усваивает, открывает для себя нечто из «копилки» человеческого опыта, то он распредмечивает чьи-то способности и результат чьей-то деятельности.

Таким образом, развитие отдельного человека Маркс представлял в виде процесса присвоения им культурно-исторического опыта всего человечества и привнесение в него собственных творений. Всемирная же история рассматривалась им как закономерный процесс и результат совместной деятельности людей.

Главное, что внес К. Маркс в понимание человека, — это *концепция социального отчуждения*. Согласно Марксу, в человеке все его основные характеристики (телесные, чувственные и интеллектуальные) имеют социальную природу, поскольку отдельный человек существует только в связях и отношениях с другими людьми. Глубинные родовые черты человека составляют, по Марксу, итог мировой истории, результат социальных воздействий. Вместе с тем существующую социальную реальность Маркс судит строго, поскольку в ней царит *отчуждение*, ибо «...собственное деяние человека становится для него чуждой, противостоящей ему силой, которая угнетает его, вместо того, чтобы он господствовал над нею»¹. Такое поло-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 3. М., 1955. С. 20.

жение человека определяется им как *социальное отчуждение*: отчужден мир человека — отчужден и сам человек в своем мире. Для преодоления отчуждения человек, согласно Марксу, должен *присвоить* себе весь социальный мир, сделать его своим, т.е. превратиться в *целостного, универсального* индивида. Возможно ли это для человека в принципе? Маркс отвечал, что возможно. Большое значение в этом смысле он придавал человеческому труду, практике. Во всех общественно-исторических формациях К. Маркс видит труд в его отчужденных формах. Но он считал возможным преодоление отчуждения. Он был убежден, что в мире человеческой практики все можно и должно переделать, включая и самого человека.

Современные естественные, общественные, и тем более технические науки достаточно сильно изменили самого человека и формы его жизни. Они научили человека клонированию и способности рождаться от матери-донора. В обществе идут жаркие споры и дискуссии о том, не уничтожит ли человек этими новыми формами жизни себя самого. Но эти споры не могут быть положительно разрешены до тех пор, пока человек не очертит свои *границы* и *возможности*, т.е. пока не ответит на вопрос «Что такое человек?» уже в новых условиях.

Итак, мы попытались схематично представить три основные идеи человека в их исторической взаимосвязи: философскую, теологическую и научную. Мы не затронули многих авторов, теорий, просто взглядов на человека и его природу. О них речь пойдет в других частях работы в связи с другими антропологическими проблемами. В этой главе были рассмотрены три традиционные идеи человека как три дороги, которыми он шел навстречу себе. Эти дороги то расходились, то сливались между собой, то просто существовали, не пересекаясь друг с другом. Но и они, говоря словами М. Шелера, ныне оказались сильно подорванными и между ними нет никакого единства. «Многолетнее и основательное изучение проблемы человека, — писал М. Шелер, — дает автору право утверждать, что по вопросу о происхождении и сущности человека наш век отличается такой чрезвычайной пестротой, такой расплывчатостью и неопределенностью, каких не наблюдалось ни в одну эпоху. На протяжении тысячелетней истории мы являем собой первую эпоху, в которой человек стал совершенно и безусловно «проблематичным», когда он больше не знает, что он собой представляет, но зато одновременно знает о том, что он этого не знает»¹.

¹ Шелер М. Человек и история // Человек: образ и сущность. М., 1991. С. 133–134.

То есть можно однозначно утверждать, что безмерный рост теоретического и эмпирического знания о человеке, отсутствие метода для упорядочения и организации научного материала, отсутствие концептуального единства при определении человека становятся серьезной проблемой культуры XX и XXI вв.

1.3. ОТКРЫТИЕ СУБЪЕКТИВНОСТИ КАК МЕТАФИЗИЧЕСКОЙ ПРЕДПОСЫЛКИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ АНТРОПОЛОГИЙ ВСЕХ ВИДОВ

Поворотным моментом в развитии философско-антропологической мысли, который во многом определил возникновение антропологии как самостоятельной области знания, является понимание человека в качестве *субъекта*, познающего и преобразующего мир (*объект*).

Особое место в формировании нового взгляда на отношение человека и мира принадлежит философии **Р. Декарта** (1596–1650). Декарт входил в круг выдающихся философов Нового времени, когда право на формирование картины мира стала завоевывать наука. Наука обретает мировоззренческие функции, а *научная рациональность* рассматривается в качестве важной *человеческой ценности*. Именно в этих условиях Декарт создает свою «новую философию», которая, по его мнению, должна снести здание старой традиционной культуры и расчистить почву для культуры *рациональной*. Все традиционные знания, согласно Декарту, подлежат проверке *сомнением*. Он считал, что надо оставить в стороне все суждения о тех предметах, в существовании которых хотя бы кто-то на земле может сомневаться, прибегая к рациональным доводам и основаниям. Декарт даже в Боге разрешил себе усомниться, воскликнув: «Неужели Бог послал мне такую мысль, чтобы я в нем засомневался?!» Вместе с тем Декарт не считал сомнение самоцельным и беспредельным. *Сомнение как метод*, по его мнению, надо сделать последовательным и универсальным. В итоге все сомнения, по Декарту, должны выстроиться в строго обоснованной последовательности как принципы знаний о природе и человеке. «Но я еще не знаю достаточно ясно, — писал Декарт, — каков я сам, я, уверенный в своем существовании... Чем же я считал себя прежде? Разумеется, человеком. Но что такое человек? Скажу ли я, что это — разумное животное?»¹. Нет, отвечает Декарт, ибо тогда надо заранее знать, что такое животное и в чем состоит разумность

¹ Декарт Р. Избр. произведения. М., 1950. С. 342.

человека. «Я, строго говоря, — только мыслящая вещь, то есть дух, или душа, или интеллект, или разум»¹.

Одним из оснований Декартовой философии является знаменитое *cogito ergo sum* — я мыслю, следовательно, я есть. Надо заметить, что в учебной литературе это положение Декарта часто переводят так: «я мыслю, следовательно, я существую». Но в XX в. в рамках философии экзистенциализма, термин существование не всегда имел смысл, тождественный обозначению наличия «я есть». Поэтому более точным переводом является: «я мыслю — я есть». Вокруг декартовского *cogito*, его толкования и осмысления вращается философия, начиная с 40-х годов XVII в. и по настоящее время. Понимая человека в качестве субъекта (Я), существование которого определяется его мышлением, Р. Декарт осуществил настоящую реформу, имеющую глубинный смысл для человека и его культуры. Суть данной реформы заключается в том, что основные человеческие ценности теперь более тесно увязаны с *активностью*, *свободой* и *самостоятельностью* каждого отдельного человека. Принцип «я мыслю — я существую» — не просто принцип мышления, а осознание ценности субъективно-личностного начала.

Таким образом, основанием культуры у Декарта является *самосознание*, хотя оно у него еще не замыкается на самого себя и не приобретает полной автономии. «Я» у Декарта как конечная субстанция связана с Богом — субстанцией бесконечной. Но бытие Бога Декартом доказывается посредством разума, ибо человек открывает Бога через анализ своего Я. Бога Декарт понимает в качестве всемогущего существа, вложившего в человека естественный свет разума. Таким образом, Декарт закладывает основы новоевропейской традиции, в которой *самосознание* приобретает в конечном итоге полную автономию и становится *основанием* культуры.

В качестве универсального языка познания Декарт, по сути, предложил математику. Специфика декартовского учения такова, что философские аспекты его, объединяющие метафизику, теорию познания, учение о методе, этику, тесно переплетены с естественными и математическими. Математика, считал Декарт, содержит в свернутом виде все законы природы, а потому из математических основоположений открывается весь мир. Разделив единый мир на два независимых мира: *духовную* и *телесную субстанции*, — Декарт считал математику (а именно геометрию) главной наукой о телесном. Этим объясняется отождествление им природы с пространственной протяженностью. Возникает идея *объективного*, раз-

¹ Декарт Р. Избр. произведения. М., 1950. С. 344.

вивающегося по собственным законам, независимого от человека мира, который конструируется у него по образцу геометрических объектов, где архитектором выступает разум, мышление, Я, субъект. Математический разум все дальше отодвигает нас от непосредственной реальности, конструируя новую реальность, сугубо теоретическую. Декартом впервые философски осмыслен раскол мира на противостоящие друг другу *субъект* и *объект*. Дуализм Декарта, утверждающий параллельное существование двух равноправных субстанций — *мыслящей* и *протяженной* — был своеобразным ответом на вопрос Возрождения о возможности примирения двух противоположных начал мироздания: *Духа* и *Материи*. Математику Декарт не считал всесильной: она неприменима для объяснения «страстей души» человека, который сам предстает как существо «разорванное» на дух и тело. «Разорванность» человека на дух и тело, которую закрепил рационализм Нового времени, означает полное крушение концепции человека в философии Возрождения, уравнивающего в себе эти противоположные начала мироздания и живущего в гармонии с собой, Богом, природой. Хотя в эпоху Возрождения и возникает «культ человека», человек еще не понимается как носитель разума, как существо, сущностным свойством которого является мышление. Человек Ренессанса — это прежде всего поэт, художник, ученый, ощущающий мир во всей полноте и себя как частицу этого мира. Такой человек не может быть противопоставлен мирозданию. Только у Декарта человек впервые был осознан как существо мыслящее и в этом качестве противостоящее природе. Осознание человеком себя в качестве *субъекта* означает окончательное отчуждение человека от породившего его Космоса. Утверждение *суверенитета мыслящего субъекта*, ищущего опоры только в себе, несомненно, можно назвать поворотом к «новой философии».

Значение такого поворота в философствовании высоко оценил Г.В.Ф. Гегель: «Декарт исходил из того положения, — писал он, — что мысль должна начинать с самой себя. Все предшествующее философствование, и в особенности то философствование, которое имело своим исходным пунктом авторитет церкви, Декарт отодвигал в сторону»¹. «Этим философия снова получила свою собственную почву: мышление исходит из мышления, как из чего-то в самом себе достоверного, а не из чего-то внешнего, не из чего-то данного, не из авторитета, а всецело из той свободы, которая содержится в «я мыслю»»².

¹ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. М., 1935. Т. 11. С. 257

² Там же. С. 264.

То, что декартовское *cogito* учило человека активно формировать свое «Я», быть свободным и ответственным в мысли, а следовательно, открывало дорогу к его творческой деятельности, отмечали и многие современные философы. Так, известный философ XX в. Мераб Мамардашвили говорил: «Принцип *cogito* утверждает, что возможность способна реализоваться *только мной* при условии моего собственного труда и духовного усилия к своему освобождению и развитию (это, конечно, труднее всего на свете). Но лишь так душа может принять и прорастить «высшее» семя, возвыситься над собой и обстоятельствами»¹. Состояние «я мыслю» Р. Декарт называл «звнящей прозрачностью одиночества», смысложизненным актом, где, с одной стороны, происходит не менее, чем поединок с миром, с другой — стремление никого не делать свидетелем нечеловеческого напряжения души. «Ставка очень и очень велика, — писал М. Мамардашвили в своих «Картезианских размышлениях». — Кто хорошенько расспросит себя, когда он один на один с миром, может обрести шанс описать всю вселенную».

Но были и другие оценки философии Р. Декарта. Особую критику вызывал *дуализм* Декарта, расщепление им единого целостного мира на две независимые субстанции: активное, свободное, мыслящее «Я» и протяженная материя, сконструированная самим «Я».

Введение понятий *субъекта* и *объекта* в Новое время, формирование картины мира, построенной на противопоставлении субъекта (как преобразователя и пользователя) и объекта (как мира, предоставленного человеку в виде материала преобразования) привело к возникновению и нового типа человека. Данный тип человека получил название *новоевропейского*. В отличие от человека греческого и средневекового новоевропейский человек перестает существовать внутри мира, он выходит из него, более того, становится господином мира, его преобразователем.

Понимание этого важнейшего момента истории, определившего Новую эпоху, в завершение которой вступает современное человечество, существенно углубляют работы известного немецкого философа **М. Хайдеггера** (1889–1976). Он показывает, каким образом изменение отношения человека к сущему изменило и само существо человека. Раскрывая содержание новоевропейской субъективности как чего-то предлежащего, лежащего-в-основе, Хайдеггер показывает, каким образом традиционный вопрос о сущем заменяется вопросом о *методе*, о *пути*, на котором самим человеком и для человека отыскивается абсолютно достоверная и надежная опора.

¹ Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М., 1990. С. 110.

По словам Хайдеггера, метод в философии Нового времени приобретает метафизическое значение, «вывешанное» в самом существе субъективности. Превратившись в субъект, человек открывает для себя такую достоверность, «в силу которой и внутри которой он сам удостоверяется в себе как в сущем, опирающемся таким путем на самого себя (курсив мой. — Л.М.)»¹.

Подчеркивая принципиальную новизну отношения новоевропейского человека к миру, М. Хайдеггер сравнивает его с «человеком греческим» и «человеком средневековым».

Греческий человек существует как принимающий сущее, он принадлежит бытию через свое присутствие в мире, и воспринимает его как свой космический дом. Для *средневекового человека* быть сущим значит принадлежать к определенной иерархической ступени сотворенного бытия и в таком подчинении отвечать творящей первопричине. *Человек Нового времени* становится репрезентантом сущего в смысле окружающего его предметного мира, который предстает перед ним, показывает себя, становится для него *картиной*. Положение человека в мире становится качественно иным. Он захватывает мир, изменяет его, препарирует по своему усмотрению. Он удерживает такое положение волевым образом, преобразует мир в базу для развертывания своей человечности. Только в Новое время появляется *автономный статус человека*. В качестве субъекта человек поднял свою роль до командного положения, всеобщей точки отсчета. Человек все более становится мерой и средоточием сущего, что проявляется в развитии новоевропейской науки и техническом овладении действительностью. Постепенно человек отваживается и на формирование и изменение своей собственной сущности. Начинается та эпоха человеческого существования, когда вся область человеческих способностей поставлена на обслуживание субъективности.

Превращение мира в картину есть тот же самый процесс, что превращение человека в субъект. Лишь поскольку и насколько человек становится субъектом, он задается вопросом: «Хочет ли и должен ли человек быть субъектом?» Возникает *проблематичность* самого человека.

Чем объективнее объект и субъективнее субъект, тем неудержимее преобразование мира, и наука о мире превращается в науку о человеке, в антропологию. Так, открытие субъективности явилось метафизическим основанием возникновения антропологий всех видов и направлений.

¹ Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 118.

Развертывание человеческих способностей в своем тотальном влиянии на мир представляет собой процесс *антропологизации мира*. Следствиями антропологизации являются: рациональное устройство мира, попытка человека во всем самоутвердиться, образование особой реальности, которую Хайдеггер назвал «*по-став*» (*Ge-stell*), т.е. некая созданная человеком конструкция, где он уже полностью подчиняется техническому *составлению* мира в единый универсальный образ: все человеческое стремится стать частью или элементом разнообразных технических систем. Человек в качестве субъекта задает сущему техническую меру.

Антропологизация мира начинает расшатывать традиционные основания жизни человека и ее критерии. В работе «Конец нового времени» (1950) немецкий католический философ и теолог **Р. Гвардини** (1885—1968) подчеркивает, что новая роль человека во Вселенной поставила перед ним и много новых вопросов, и, в частности, *вопрос о субстанциональном жизненном пространстве*, заменившем бы ему его космический дом. «Земля, — пишет Гвардини, — становится чем-то, с космической точки зрения, вообще не имеющим особого значения... Это поставило человека в мире под вопрос. Человек оказывается «где-то» в месте все более и более случайном»¹. В прежние эпохи возможность справиться с вопросами своего бытия, замечает далее Гвардини, обеспечивалась надежностью старого традиционного состояния мира. Надмирные данности (Космос, Бог, Природа) как некие *трансцендентные пункты* являлись своего рода гарантией, на которую опирался порядок человеческого бытия. В Новое время такие гарантии исчезают. «Человек потрясен, выбит из колеи и уязвим для сомнений и вопросов»². Новую остроту получают актуальные во все времена вопросы о смысле существования и правильном устройении жизни. Усиливается внутренняя напряженность человеческой души и начинает ощущаться вся проблематичность человека. С этого момента *субстанциональным жизненным пространством* и надежным порядком жизни человека становится *культура*, человек все более проникается волей к культуре, обретая безграничную власть над сущим, не зная теперь, где же ему взять власть над этой властью.

Подобную критическую позицию по вопросу *превращения человека в субъект* занимал отечественный философ **С.Л. Франк** (1877—1950). Он считал, что с открытием субъективности человек утрачивает «*непосредственное самобытие*». Последнее он рассматривал как

¹ Гвардини Р. Конец нового времени // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 141.

² Там же. С. 142.

«внутренний мир» человека, который по своей глубине совпадает с абсолютной реальностью (всеединством). По мнению Франка, в «непосредственном самобытии» как в единственно подлинном бытии отсутствуют противопоставления субъекта и объекта. Эта такая форма реальности, которая не покрывается никаким логическим содержанием, напротив, оно ускользает от сознания, руководимого критерием рациональности.

Критикуя отождествление в западноевропейской философии *бытия сущего* и *бытия вообще*, С. Франк подчеркивал, что при таком подходе «*бытие*» и «*предметное бытие*» как бы совпадают между собой, и тогда «предметное бытие» захватывает наше сознание целиком и представляется нам в качестве единственного образца подлинного бытия. С. Франка тревожит, что наше сознание почти абсолютно заполнено предметным бытием и приковано к нему. Все, что ему доступно и открывается, оно склонно воспринимать как составную часть предметного бытия, при этом и «внутреннее бытие» помещается в него и оказывается небольшой, относительно незначительной его частью. *Внутреннее бытие человека*, подчеркивает С. Франк, как бы сжимается в точку, в бессодержательный «субъект познания». Раскрывая взаимоотношения субъекта познания и «непосредственного самобытия», С. Франк, как и М. Хайдеггер, критикует декартовское *cogito*, считая его губительным заблуждением. С. Франк убежден, «что оно натворило безмерно много вреда не только в теоретическом самосознании философии, но и вообще — в форме «интеллектуализма» — в духовной жизни европейского человечества»¹.

Таким образом, *субъективность* человека, с одной стороны, явилась метафизической основой *развертывания его творческой деятельности*; с другой стороны — породила *антропологическую проекцию* на мир, которая к концу XX в. возвратилась к человеку в незнакомых, чуждых ему и пугающих его образах мира. Возникает глобальное противоречие между творческой сущностью человека и результатами его творчества. Каковы будут пути его разрешения — покажет будущее.

1.4. АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕМА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Особенность раскрытия антропологической темы в русской философии заключается в универсальном подходе к проблеме человеческого существования. В русской философии никогда не пыта-

¹ Франк С.Л. Соч. М., 1990. С. 322.

лись выделить учение о человеке в отдельную область, хотя проблема человека всегда была главной (Вл. Соловьев, С.Л. Франк, П.А. Флоренский, Л. Шестов, В.И. Несмелов, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, И.А. Ильин, А.И. Введенский, Е.Н. Трубецкой, М.М. Тареев, В.В. Розанов, В.В. Зеньковский и др.)

Характерной чертой русской культуры в целом является неприятие западного «индивидуализма». Отсюда в русской философии постоянно присутствуют темы: единство человека с миром, причастность человека последним основаниям бытия, «космическое» значение отдельной личности, раскрываемые на основе *принципа всеединства*.

Основная антропологическая проблематика была представлена в русской религиозной философии, которая рассматривала проблему человека в контексте православной традиции. Остановимся на научном наследии некоторых представителей русской религиозной философии с тем, чтобы более конкретно представить ее антропологическое содержание, проблемы и стиль изложения.

Одним из наиболее ярких представителей русской философии, публицистики и поэзии во второй половине XIX в. является **В.С. Соловьев** (1853–1900). Противоречивость его натуры отразилась в беспокойных метаниях, проявившихся во всем его творчестве: от веры в беспредельный прогресс человечества до потрясающего пророчества гибели цивилизации.

Уже в биографии В.С. Соловьева мы сталкиваемся с беспокойством мысли, экспансивностью и всесторонностью его души, многоликостью натуры, проявившейся прежде всего в том, что, несмотря на всечеловеческие идеалы, в которых он не последнее место отводил семье и обществу, Соловьев был всегда обособлен от окружающих его мира и общества.

Родился В.С. Соловьев в Москве 16 января 1853 г. в семье видного русского историка С.М. Соловьева. Обстановка в семье, строгость нравов отца, его удивительная работоспособность и образованность были благоприятными условиями для духовного развития сына. Страстные поиски истины появились уже в ранние годы жизни В.С. Соловьева. Он рано начал читать славянофилов и немецкую классическую философию, хотя уже в гимназии зачитывался сочинениями вульгарных материалистов, что повлияло на формирование его взглядов. Последнее обстоятельство сыграло какую-то роль в том, что В. Соловьев поступил на физико-математический факультет Московского университета. Но достаточно ему было провалиться на каком-то экзамене за второй курс, чтобы он

перешел на историко-философский факультет, где с большим рвением приступил к изучению философии. Вместе с тем университетская философия никогда не имела на Соловьева большого влияния. Он резко отзывался об университете как об «абсолютной пустоте». Более благоприятные впечатления у Соловьева были от духовной академии, которую он посещал в качестве вольнослушателя.

Впоследствии, в 1879 г., в заключении об уставе так и не возникшего в те годы философского общества Соловьев так характеризовал положение высшей светской школы: «С изгнанием классицизма и философии из нашей общеобразовательной школы русская наука стала обогащаться массою случайных произведений без цели и плана в общем, без логической связи в частностях; и это качественное понижение научной производительности было бы, разумеется, еще значительнее, если бы ряды русских ученых не пополнялись питомцами духовных семинарий и академий, продолжавших в себе классический, и в особенности, философский элемент»¹.

С этим было связано в какой-то мере и то, что он в конце концов порывает с преподавательской деятельностью, которую ему предопределили защиты двух диссертаций по философии, отдавая себя полностью теоретическим исследованиям. В этой связи один из биографов Соловьева замечает, что у него не было того, что называется «профессорской жилкой». В нем возрастал не столько профессор, сколько мыслитель, проповедник, поэт-пророк.

Какими бы темами не занимался В. Соловьев: церковно-политическими, эстетическими, литературно-критическими, публицистическими и историческими, он везде исходит из идеи *целостности (всеединства)*. Идея всеединства у Соловьева многосложна. Это и всеохватность бытия, и «цельное знание» (как синтез философии, науки и религии) и, наконец, соборность человека, т.е. его родовая, общественно-историческая и вселенская сущность. «Соборность человечества... — писал В.В. Зеньковский, — есть живая семья, единый организм, рассеченный пространством и временем, но не утративший глубокого, подлинного органичного единства, из которого подлинно рождаются новые личности, из материнского лона уносящие всю полноту даров, через него связанные «кровным» родством с человечеством»².

¹ Соловьев В.С. Письма. СПб., 1911. Т. 3. С. 260.

² Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. Клин, 2002. С. 88–89.

Высшей целью исторического процесса является *духовное общение людей*, которое Соловьев называет *Церковью*. Вообще терминология Соловьева весьма своеобразна, и это постоянно надо иметь в виду, читая его произведения. Относясь довольно критически к действительной (по его словам, формальной) церкви, в термин «церковь» он вкладывает не общезначимый, а свой, более глубокий философский смысл. Под *Церковью* Соловьев понимал некую всеобщую целостность и всеохватность бытия, некое всеединство, но только в таком идеальном состоянии, когда уже преодолеваются все несовершенства жизни, или, по крайней мере, человек стремится к такому идеальному состоянию. В итоге В. Соловьев приводит развитие человечества не просто к Церкви, но к трем важнейшим категориям человеческой мысли: *истине, добру и красоте*.

Отсюда философская система В. Соловьева складывается из трех основных частей: *учения о добре, учения о знании, учения о красоте*. Первая часть системы была изложена философом в его фундаментальном труде «Оправдание добра» (1897).

Весь пафос этой книги заключен в безусловности высшего идеала как первоначальной данности, но для его осуществления, по мнению Соловьева, необходима длительная эволюция материальных предпосылок. «Безусловное нравственное значение человеческой личности, — писал он, — требует для нее совершенства и полноты жизни. Это требование не удовлетворяется ни простым отрицанием несовершенства (как в буддизме), ни одним идеальным причастием совершенству (как в платонизме или вообще идеализме); оно может быть удовлетворено только действительным присутствием и осуществлением совершенства в целом человеке и во всем его жизненном круге»¹.

С этих позиций В. Соловьев рассматривает и мировой процесс, и историческое развитие человечества. Основываясь на христианстве, Соловьев наряду с религией не отрицает роли науки и рассматривает их как формы духовного совершенствования, что в общем постоянно присутствует в его анализе мировой эволюции. Единственное естественное право материи, говорил он, — это право совершенствоваться или одухотворяться. «Между реальным бытием духовной и материальной природы нет разделения, а существует теснейшая связь и постоянное взаимодействие, в силу чего и процесс всемирного совершенствования, будучи богочеловеческим, необходимо есть и богоматериальный»². Главные ступени

¹ Соловьев В.С. Соч.: В 2-х т. М., 1988. Т. 1. С. 325.

² Там же. С. 267.

этого процесса Соловьев называет царствами: царство минеральное, царство растительное, царство животное, царство человеческое, Царство Божие. Минералы, растения, животные, природное человечество и духовное человечество — вот типичные формы бытия с точки зрения восходящего процесса совершенствования. Каждое предыдущее царство служит ближайшей материей для последующего. «Как живой организм состоит из химического вещества, перестающего быть только веществом, — писал Соловьев, — так человечество состоит из животных, перестающих быть только животными. Подобным же образом и Царство Божие составляется из людей, перестающих быть только людьми, входящих в новый, высший план существования»¹. Итак, согласно В. Соловьеву, Царство Божие есть окончательная цель всякой жизни и деятельности как высшее Добро, благо и блаженство.

Человечество в ходе своего исторического развития в достижении абсолютного Добра проходит три последовательные ступени: *родовую*, принадлежащую к прошедшему, но сохраняемую в настоящем в форме семьи; *национально-государственный строй*, господствующий в настоящем; и наконец, *всемирное общение жизни* как идеал будущего².

Человеческая личность в плане осуществления всеединого смысла бесконечна: это есть аксиома нравственной философии В. Соловьева. Но несовершенство личности в несовершенном обществе выступает ограничителем в этой бесконечности. На всех трех ступенях общество по своему содержанию есть нравственное восполнение и осуществление личности в данном жизненном круге, лишь объем этого круга неодинаков: на первой ступени он ограничивается родом, на второй — отечеством, и лишь на третьей человеческая личность достигает своей внутренней бесконечности в совершенном обществе с упразднением уже всяких ограничений не по содержанию только, но и по объему жизненного взаимодействия³.

Согласно В. Соловьеву, действительное начало нравственности заключается в трех основных чувствах, присущих человеческой природе: чувстве *стыда*, охраняющем наше нравственное достоинство от захвата его животными влечениями (отношение к низшему); в чувстве *жалости*, которое внутренне уравнивает нас с другими (отношение к равному); и, наконец, в чувстве *благоговения*,

¹ Соловьев В.С. Соч.: В 2-х т. М., 1988. Т. 1. С. 268.

² Там же. С. 284.

³ Там же. С. 285.

в котором сказывается познание абсолютного Добра (отношение к высшему).

Таким образом, по естественным и нравственным основаниям *процесс совершенствования*, составляющий смысл нашей жизни, может быть мыслим в качестве *процесса собирательного*, происходящего в *собирательном человеке*, т.е. в семье, народе, человечестве.

Возвышая духовную сторону человека над его природным происхождением, В. Соловьев пытается довести до крайней конкретности поиск смысла жизни каждой личностью. Он писал: «Недостойно человека быть только средством, или орудием, природного процесса, в котором слепая сила жизни увековечивает себя за счет рождающихся и гибнущих особей, поочередно вымещающих друг друга. Человек как нравственное существо не хочет повиноваться этому природному закону вымещения поколений, закону вечной смерти, он не хочет быть вымещающим и вымещаемым, он ощущает ... потребность и способность вместить в себе самом полноту вечной жизни»¹. Разрешение этого рокового противоречия Соловьев видит в том, чтобы рождающиеся вновь не повторяли бы только то, что делали рождающие. «Ведь вся прелесть детей для нас, особая их человеческая прелесть неразрывно связана с предположением и надеждою, что они будут не то, что мы, будут лучше нас, — не количественно лучше, а по самому своему существу, — что они будут люди другой жизни, что в них действительно наше спасение — нас и всех предков наших»².

Но насколько Соловьев видел прорыв к высшему бытию, Абсолютному Добру, настолько он опасался угрозы конца истории. Это настроение особенно чувствуется в его последней работе «Три разговора» (1900), написанной автором за несколько месяцев до смерти. В заключительной части третьего разговора, которая называется «Краткая повесть об антихристе», особенно проявилась сила его провидения надвигающихся событий мировой истории XXI в., когда угроза гибели цивилизации из беспокойного предчувствия становится устрашающей реальностью для всего человечества.

Произведения В.С. Соловьева доносят до нас дух ищущего моралиста, голос вечности, которая освещает путь человечеству к истине, добру, красоте в его бесконечном совершенствовании. Творчество Соловьева оказало заметное влияние на дальнейшее развитие русской религиозной философии.

¹ Соловьев В.С. Соч.: В 2-х т. М., 1988. Т. 1. С. 226.

² Там же. С. 228.

Понимание человека на основе принципа всеединства начинается В.С. Соловьев, а завершает **С.Л. Франк** (1877–1950). С.Л. Франк был философом, «договорившим до конца», «до предельной четкости» учение о человеке и мире в пределах системы *всеединства*¹.

С.Л. Франк, как и В. Соловьев, родился в Москве и в первые годы учения был близок к революционно-народническим кругам. Однако позднее он порвал с революционной средой с намерением всерьез заняться наукой. Этому способствовало сознательное принятие им православия. В 1915 г. выходит в свет его первый фундаментальный труд, написанный в духе философии всеединства — «Предмет знания», который вводит его в круг признанных российских и европейских философов. Приблизительно к этому же времени относится цикл его работ, посвященных человеку и обществу. Это — «Крушение кумиров», «Смысл жизни», «Духовные основы общества», «Непостижимое» и др. Идейными истоками направления его мыслей, как свидетельствует сам Франк, были труды «отцов идеалистического реализма», начиная от Августина вплоть до В. Соловьева. Франк приходит к следующему определению всеединства, как основополагающего понятия своей системы: «Бытие есть всеединство, в котором все частное есть и мыслимо только через свою связь с чем-либо другим — в конечном счете со всем иным»² Франк называет всеединство *абсолютной реальностью*, которая является *субстанциальным основанием* самого бытия. Франк утверждает, что *абсолютное бытие* — *всеединство* — присутствует в каждом моменте непосредственной реальности. Оно пронизано внутренними системами отношений между элементами, которые выделяются лишь условно. Отсюда человека нельзя понимать в качестве особой субстанции. Человек, по мнению Франка, есть система отношений внутри абсолютного бытия, определяющая его сущность как всеединства. Франк постоянно подчеркивает взаимопроникновение абсолютного бытия и человека. Человек есть непосредственная данность абсолютного бытия самому себе, есть «прозрачность» бытия. В работе «Душа человека» (1917) Франк показывает, что душа не есть замкнутая в себе реальность. Он называет душу человека «зеркалом Вселенной». В другой работе «Предмет знания» (1915) Франк объясняет раздробленность мира тем, что отдельный человек — это только один срез всеединства, только часть полноты отношений, обеспечивающих целостность абсолютного

¹ Зеньковский В.В. Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. Мюнхен, 1954. С. 83.

² Франк С.Л. Соч. М., 1990. С. 234.

бытия. Человек, согласно Франку, не вырван из мира, как это представлено в новоевропейской философии, а существует внутри него в качестве *абсолютного измерения бытия*, придающего ему смысл. Этому абсолютному измерению бытия Франк посвящает работу «Смысл жизни» (1926). Размышление о смысле жизни было основной темой и философии **Е.Н. Трубецкого** (1863–1920), русского философа, правоведа, публициста, общественного деятеля из рода Трубецких. Свою последнюю книгу он, как и Франк, называет «Смысл жизни» (1918).

Е.Н. Трубецкой родился в Москве на год позже своего брата Сергея, известного философа и историка философии. Братья учились в частной гимназии в Москве, а три года спустя продолжили учебу в казенной гимназии в г. Калуге. В 1881 г. Е.Н. Трубецкой поступает на юридический факультет Московского университета, в то время как его брат выбирает историко-филологический факультет. Преподавательская деятельность Е.Н. Трубецкого оказывается тесно связанной с философией права и политической философией. В 1886–1887 гг. Трубецкой преподает историю правовых учений в ярославском Демидовском юридическом лицее. В 1897 г. он защищает докторскую диссертацию и становится профессором кафедры философии права Свято-Владимирского университета в Киеве. В 1906 г. он занимает кафедру философии Московского университета после смерти своего брата.

Е.Н. Трубецкой находился под большим влиянием сочинений В.С. Соловьева, особенно после их личной встречи, которая состоялась в 1886 г. Споры с Соловьевым переориентировали исследовательские интересы Трубецкого. Обращаясь к проблеме смысла жизни, он писал: «Всякое движение нашей мысли, всякий акт нашей воли, более того, весь наш жизненный процесс построен на том предположении, что есть неиссякаемый источник нетленной, неумирающей жизни, что человек может действительно с ней соединиться и увековечить себя в нем. Жизнь в самом деле предполагает тот добрый смысл, который был найден Платоном, иначе она не может быть оправдана»¹.

Книгу «Смысл жизни» Трубецкой начинает с выводов, сделанных им из его теории познания. По его мнению, осмысленность наших суждений обусловлена реальностью *абсолютного сознания, реальностью всеединства*. Однако *смысл-истина* еще не совпадает со *смыслом-целью*. Постичь смысл явления означает возвести его к безусловной истине, безусловной цели жизни. Открыть смысл

¹ Трубецкой Е.Н. Социальная утопия Платона. М., 1908. С. 10–11.

жизни — значит, оправдать жизнь. Но как оправдать жизнь, спрашивает Трубецкой, в этом утомительном чередовании рождений и смертей, когда усилия человека уходят на добывание средств для своего существования? Есть ли в нашей жизни *смысл*, продолжает Трубецкой, который позволил бы ее оправдать, различимы ли в ней элементы вечности или все подвержено времени и смерти? Согласно Трубецкому, временное бытие держится только силой Абсолютного. Вне всеединого сознания оно представляет собой *ничто*. Наш мир, по его мнению, есть соединение вечного и преходящего, относительное небытие, т.е. бытие, обладающее свободой отпасть от всеединства ко злу и превратиться в абсолютное небытие. Таким образом, наш мир — это становящееся сущее, причастное Божественной премудрости — Софии (миру идеальных первообразов). Причиной разделения является свобода отпадения от всеединства. Но человеческая свобода совместима с божественным предвидением, поскольку само «всеединое сознание видит мои действия как свободные, т.е. как зависящие *от меня*, от моего внутреннего самоопределения, а не от какой-либо посторонней мне силы или внешней необходимости»¹

Представителем философии всеединства был и **С.Н. Булгаков** (1871–1944), русский философ, богослов, православный священник. С.Н. Булгаков родился в небольшом городе Ливны Орловской области в семье священника. В 1894 г. он окончил юридический факультет Московского университета. Булгаков глубоко и основательно занимался политэкономией, пытаясь найти ее обоснование в догматах православной веры. Он также был увлечен философией Соловьева и был одним из учредителей Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева, а также книгоиздательства «Путь». В 1917 г. Булгаков становится членом Всероссийского Поместного Собора и год спустя принимает священнический сан. В эмиграции Булгаков становится деканом и профессором Православного богословского института в Париже.

С понятием *всеединства* у С.Н. Булгакова связаны основы *софийного понимания мира*. Оно заключается в признании того, что в глубине текучего и преходящего мира, подчиненного закону причинности, есть идеальная основа, связывающая этот мир в живое целое, неистощимая в творческой силе и бесконечная в свободе. Антропологический аспект софийного понимания мира заключается в признании мистической целостности человечества как основы его исторического единства. *София* — это носитель живого всеединства природы и человечества.

¹ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1994. С. 86.

Сотворенные Богом мир и человек, отпадая от Бога, писал Булгаков, обретают независимое существование. Но это не значит, что они вообще выпадают из божественной сферы. Самобытность мира и человека относительна, ибо задана Богом. Бог наделяет тварный мир (и человека) *творческим началом*, которое и является *сферой Софии*. София, выступающая под разными именами: *Божественная Премудрость, Душа мира, Вечная Женственность, Природа творящая* — является связующим звеном между Богом и миром, Богом и человечеством. Обладая двойственной божественно-тварной природой, София позволяет осуществлять переход от одного к другому. В трактовке Софии как связующего звена между Богом и человеком Булгаков расходился с Трубецким, который понимал Софию как неотделимую от Христа Божью мудрость и силу.

Согласно Булгакову, с сотворением мира мы вступаем в область человеческой истории, ибо мир создан ради человека, и только в человеке обретает свою завершенность. И здесь к антиномиям Абсолюта добавляются антиномии человеческого бытия: историческое время и вечность, жизнь и смерть, добро и зло, смысл человеческого существования и бессмысленность смерти. История есть прежде всего смена поколений, через которые и существует человечество. Каждый отдельный индивид вырастает в этот поток и немислим вне его. И вместе с тем каждый человек есть раскрытие своего собственного существа, своего Я. Сущностное ядро человека, по мнению Булгакова, здорово и софийно, но оно погружено в мир природной заданности, а потому вынуждено вести постоянную борьбу за свое существование. Следует отметить, пишет Булгаков, что и сама природа в силу своей софийности, охотно отвечает на вызов человека. «Природа человекообразна, она познает и находит себя в человеке, человек же находит себя в Софии и через нее воспринимает и отражает в природу умные лучи божественного Логоса, через него и в нем природа становится софийна»¹. Человеческое творчество — в знании, в хозяйстве, в истории — также софийно. В этом видел Булгаков разгадку смысла исторического существования человечества.

Понимание истории, человека и общества с позиций *философии всеединства* мы находим и у **Л.П. Карсавина** (1882–1952) — русского религиозного философа, историка, поэта. Историк культуры по профессии и философ по призванию Л.П. Карсавин родился и вырос в Петербурге в артистической семье. Закончив историческое отделение Петербургского университета, он был оставлен

¹ Булгаков С.Н. Соч.: В 2-х т. М., 1993. Т. 1. С. 87.

для подготовки к профессорскому званию и преподавания исторических дисциплин. В годы Первой мировой войны научный интерес Карсавина смещается в сторону философии истории. В своих философских исследованиях Карсавин придерживался философии всеединства В.С. Соловьева. В духе обозначившейся традиции Карсавин понимает человеческую историю как вершину тварного мира, мыслимую лишь во всеединстве с Богом. Но человечество не безучастно в своей истории. Согласно Карсавину, вне твари и без твари Бог не явлен, не видим, не постижим, а тварь вне и без Бога абсолютно не существует. Как философская категория всеединство у Карсавина не поддается словесному определению. Она имеет *интуитивно-символический* характер, указывающий на определенный смысл бытия, который, однако, не удастся раскрыть до конца. Анализируя любое историческое явление, Карсавин вписывает его в более всеобъемлющую целостность, «качеством» которой оно является. В свою очередь, высшее всеединство актуализирует, индивидуализирует себя в личностях более низшей иерархии. Человечество у Карсавина выступает не в качестве общего понятия, а как реальная *«симфоническая личность»*, существующая во всеединстве своих проявлений: в культурах, народах, классах, группах, вплоть до эмпирически конкретной индивидуальности. Возвращение конкретной личности ко всеединству возможно, по мнению Карсавина, лишь в отказе от всего своего, от самого себя ради других, в свободной жертве. Это самопожертвование идет от низших уровней иерархии вверх, когда конкретный индивид жертвует своими интересами во имя интересов иерархически вышестоящей личности. Учение Карсавина о симфонической личности вызвало критическое отношение со стороны философа-персоналиста Н.А. Бердяева, который считал, что оно означает философское обоснование рабства человека. Сам же Н.А. Бердяев развивал философию *свободного духа*, проявлением которого и является человек.

Н.А. Бердяев (1874–1948) — русский философ и публицист, родился 6 (18) марта 1874 г. в Киеве в дворянской семье. Учился на юридическом факультете Киевского университета, но вскоре был арестован за участие в студенческих волнениях, исключен из университета и сослан в Вологду, где им была написана первая работа в духе модного в то время легального марксизма. В 1904 г. Бердяев поселяется в Петербурге, где и происходит его сближение с представителями «нового религиозного сознания». В результате он окончательно переходит от марксизма к религиозной философии. В 1922 г. Н.А. Бердяев, как и многие русские религиозные

философы, был выслан властями из России. Он как никто переживал свою эмиграцию и с горечью констатировал: «Я очень известен в Европе и Америке, даже в Азии и Австралии, переведен на много языков, обо мне много писали. Есть только одна страна, в которой меня почти не знают, это моя родина»¹.

Центральное место в философии Бердяева занимает *философская антропология* — учение о свободе человека и его духовности, которая разворачивается как историческая драма борьбы природного и духовного начал в человеке и его истории.

Исходной философской установкой Бердяева является положение о том, что только *целостный человек*, укоренный в бытии и воодушевленный Богом, может служить основанием и целью сущего. Духовная жизнь не есть отражение какой-либо реальности, она сама есть реальность. Однако о духе нельзя выработать понятия, можно лишь уловить его отдельные признаки. Такими признаками Бердяев считает свободу, творчество, любовь, красоту, добро как Божественное откровение.

Согласно Бердяеву, духовное начало в человеке имеет *трансцендентное основание*, превышающее его природные данные. В философии Бердяева сознание и самосознание не есть лишь психологические феномены, они связаны с Божественным духом. Это определяет особое положение человека в мире. Человек есть проявление духа, поэтому в своем самосознании человек ощущает себя центром Вселенной.

В вопросе об основании мира, сотворенного Богом, Бердяев отходит от ортодоксального богословия. Он отрицает выведение бытия из сущего, как его порождение. В этом случае, считает Бердяев, сотворение мира было бы лишено творческого начала. Поэтому он развивает идею о «*безосновности*» мира и ничем не ограниченной свободы человека. Сотворению мира предшествует предвечное *ничто, бездна*, из которой в вечности рождается Св. Троица — Бог-Отец, Бог-Сын и Дух Святой. Из бездны же Бог творит и мир. Но и по сотворении мира бездна сосуществует с Богом, т.е. творение остается незавершенным, в чем собственно и кроется тайна человеческой свободы. Эта тайна, по мнению Бердяева, одновременно ужасает и прельщает человека заглянуть в нее и реализовать таящиеся в ней возможности свободы. Поскольку добро и изначально присуще духовности человека, то зло Бердяев выводит из свободы, ибо неограниченная свобода человека предполагает и свободу зла. Человек и человечество у него существуют предвечно в замысле

¹ Бердяев Н.А. Царство Духа и царство кесаря. М., 1995. С. 322.

Божьем, а божественность изначально присуща человеку. Отсюда у Бердяева возникает *идея Богочеловечества* как единства божественного и человеческого начала в земной и небесной истории. Надо отметить, что идея Богочеловечества характерна для многих русских религиозных философов. Вслед за В. Соловьевым Бердяев исходит из того, что Бог и человек возникли одновременно: «Бог возжелал своего другого и ответной любви его». Таким образом, согласно Бердяеву, человек не только результат божественного творения, но и *дитя предвечной свободы*, без которой он не был бы богopodobным. Поэтому человек на собственном опыте должен вкушать все прелести и тяготы свободы, ощутить ответственность за нее перед собственной совестью и перед Богом.

Первым испытанием свободы Бердяев называет «*объективацию*» духа в результате разграничения добра и зла и выпадение человека из царства духа в «объективированной», «падший» мир. «*Объективация*» — это одна из центральных категорий философии Бердяева. По смыслу она близка таким понятиям марксистской философии, как «*отчуждение*» и «*опредмечивание*». Объективация означает выброшенность человека во вне, его подчинение власти необходимости. Бердяев выделяет основные признаки объективированного мира, которые определяют условия существования человека:

- 1) отчуждение объекта от субъекта;
- 2) поглощенность индивидуального, личного безличным и общим;
- 3) господство необходимости, подавление свободы;
- 4) социализация человека и его мнений, уничтожающая оригинальность.

В результате объективации происходит раздвоение мира на эмпирический, в котором оказался человек, и духовный миры. Закрепленная сознанием привычка жить в падшем мире, привела человека к тому, что он признал его первичным, действительным миром. Но в глубине своей души человек по-прежнему остался в общении с духовным миром и со всем космосом. Эта раздвоенность порождает трагизм человеческого существования, который проявляется в чувствах одиночества, страха и тоски по мирам иным. В порядке компенсации за утраченную возможность непосредственного общения с Богом у человека вырабатывается способность творчества в условиях объективированного, падшего мира. *Творчество*, по Бердяеву, есть прорыв духа из небытия и свободы в бытие и мир истории. Согласно Бердяеву, личность осознает свое бытие как высший смысл мира, и мир отзывается на это. Когда единственная и неповторимая личность вступает в мир, писал Бер-

деев, то мировой процесс прерывается и принужден изменить свой ход, хотя внешне это и незаметно. Личность, по Бердяеву, существует на пересечении двух миров — духовного и социального. Взаимоотношения личности и общества непросты. Личность находится в постоянной борьбе с обществом за сохранение своей свободы. В объективированном, падшем мире общество проявляет себя как враждебная личности сила, поскольку постоянно оказывает на нее давление. Поскольку личность черпает свои ценностные ориентации из собственного духовного опыта, она сопротивляется любым формам давления со стороны общества. Бердяев прекрасно осознает, что, человек, «выброшенный» в падший мир, во многом зависит от этого мира, и саму свободу он может обрести, лишь вступая во взаимодействие с этим миром. Но важен характер и результат данного взаимодействия. Станет ли человек жертвой объективации, рабом или сохранит свою свободу и человеческое достоинство порой ценой собственной жизни. Естественно, большинство людей выбирают срединный путь, путь «маленького» человека. Бердяев доказывает, что максимум свободы существует только в духовном опыте, и только в нем человек является *творцом*, т.е. личностью. Общество «среднего человека» является границей человеческой свободы. Полное преодоление границ свободы личности, которые происходят от общества, Бердяев видит только в Царстве Божьем. Это противоречие между личностью и обществом присутствует и в философии истории Бердяева.

«Историческое», по Бердяеву, это конкретная, сращенная во времени, целостная форма человеческого бытия. «Историческое» не только универсально, но и индивидуально. Таким образом, человек есть существо не только социальное, но историческое. История — это судьба человека, путь, по которому он должен идти, выброшенный в падший мир. Человек не может сбросить с себя бремя истории. Согласно Бердяеву, история равнодушна к человеку и преследует нечеловеческие цели, а цели цивилизаций, народов, классов, поскольку вдохновляется идеалами власти и силы. Действие рока в истории вытесняет действие Бога и человеческой свободы, ведет к объективации мира. Отсюда между историей и человечеством существует постоянный конфликт. В понимании «исторического» Н.А. Бердяев явно противостоит позиции В.С. Соловьева, который рассматривал историю как нравственный собирательный процесс восхождения человечества к Царству Божьему. У Бердяева же человек, с одной стороны, втягивается в историю, подчиняется ее року, с другой — противопоставляет ей свою инди-

видуальную свободу, свою индивидуальную судьбу. Бердяев был убежден, что в пределах земной истории этот конфликт неразрешим. Но у истории, кроме земного пути есть свой сокровенный *метаисторический смысл*, который открывается в движении к Царству Божьему. Согласно Бердяеву, переход от истории к метаистории возможен только на основе свободы.

Проблема отношения человека и истории разрешима, по мнению Бердяева, только на почве *эсхатологии*. Надо сказать, что эсхатологическая проблематика вообще отличает русскую религиозную философию, да и русскую культуру в целом. История как конец земной жизни находит свое завершение в вечности. Но его наступление не приходит само по себе. Оно «уготовляется человеком», зависит от его творческих усилий. Но и Бог не является безучастным в этом процессе. Он направляет творческие силы человека на создание высших духовных и моральных ценностей. Таким образом, история есть *Богочеловеческий процесс*, и в этом вопросе Бердяев следует за В. Соловьевым.

Антропологическая тема в русской религиозной философии более связана с христианской антропологией, нежели научными антропологиями, уже существовавшими в то время.

В основе христианской антропологии, подчеркивал **В.В. Зеньковский** (1881–1962) — русский религиозный философ, богослов, культуролог и педагог, лежит учение об образе Божием в человеке. В понимании человека православное сознание исходит по существу из глубокого чувства его ценности. Учение об образе Божием призвано раскрыть единство человека и мира, единство человека и человечества. Основное «выражение образа Божия в нас, — писал В. Зеньковский, — начало «личности»¹. Основным признаком «личности» в человеке, по его мнению, является *самосознание*. Самосознание открывает в себе глубину и находит в себе целый мир. Но начало личности в нас, замечает В. Зеньковский, неполно и ограничено. В этом и состоят тайна и глубокое противоречие: одновременная сопринадлежность человека миру тварному и миру Абсолютному. В. Зеньковский считает, что самосознание личности нельзя вывести «снизу», в порядке генетической эволюции психики. Самосознание, по его мнению, приходит «сверху» — от Бога. Самосознание Зеньковский называет функцией духа, хотя понятие духовности у него шире понятия самосознания. «Эта духовность не самосушна, — пишет он — ...она есть средоточие, живая серд-

¹ Зеньковский В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М., 1993. С. 42.

цевина человека, истинный центр («реальное Я»), основа индивидуальности человека, его метафизическое ядро»¹.

Личность ограничена включенностью человека в природу, но в самом человеке все личностно. Началу личности тесно в его эмпирии, и человек ищет Бога, ищет Абсолюта, чтобы сбросить с себя свою ограниченность. «Суть человека определяется не простой сопряженностью духа и психофизической стороны, но в нем обнаруживается своя — для каждого человека особая — закономерность, которую зовут «судьбой»².

Подводя итоги рассмотрению антропологической проблематики в русской религиозной философии, можно сделать следующий вывод: жизнь человека, ее цель, задачи и смысл понимаются с позиций принципа всеединства, посредством которого раскрываются сложные взаимоотношения человека и мира, человека и общества, человека и истории. При этом подчеркивается ценность свободы отдельной неповторимой и целостной личности как духовного существа. Противоречие между свободой личности и принципом всеединства преодолевается посредством понятий «соборности», софийной природы мира и человека, нравственного совершенствования человека.

Еще одной характерной чертой русской философии является ее органичная связь с литературой. Герои художественных произведений русских писателей и поэтов (А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова, Н.В. Гоголя, Ф.И. Тютчева, И.С. Тургенева, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого и др.) представляют собой идеальные типы человека в русской философской антропологии. Великие писатели, поэты, публицисты России во все времена были выразителями национального самосознания. Вся русская философия, иронизируют по этому поводу некоторые западные авторы, вышла из гоголевской шинели.

Особенно глубоким философско-антропологическим смыслом наполнено творчество **Ф.М. Достоевского** (1821–1881) и **Л.Н. Толстого** (1828–1910). Ф.М. Достоевский не был философом пессимизма и отчаяния вопреки распространенному мнению о якобы «больном сознании» писателя. Пером Достоевского водила любовь к человеку, любовь более сострадательная, чем эстетическая. Внимание Достоевского к «темной стороне» человеческой души говорит о том, что он не восхищается человеком, но восхищается

¹ Зеньковский В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М., 1993. С. 47.

² Там же. С. 52.

жизнью, этим великим даром, который не понимается рассудочно и логически, а интуитивно воспринимается как высшая и главная ценность. Идея человеколюбия у Достоевского достигает невиданной ранее глубины. Он выражает ее словами Ивана Карамазова: «Пока еще время, спешу оградить себя, а потому от высшей гармонии отказываюсь. Не стоит она слезинки хотя бы одного только замученного ребенка». Вообще роман «Братья Карамазовы» (1879—1880) являет собой вершину философского творчества Достоевского. Очень поучительной для нас является включенная в роман поэма (легенда, как ее назвал В.В. Розанов) о Великом инквизиторе.

Действие происходит в Испании, в Севилье, в самое страшное время инквизиции. Великий инквизитор — это кардинал, который разом сжег более сотни еретиков на глазах населения всей Севильи. Именно в это время возжелал Христос хоть на мгновение посетить «детей своих». В поэме Достоевский называет Христа — «Он». «Он появился тихо, незаметно, и вот все — странно это — узнают его... Народ непобедимую силою стремится к нему, окружает его, нарастает кругом него, следует за ним. Он молча проходит среди них с тихою улыбкой бесконечного сострадания. Солнце любви горит в его сердце, лучи Света, Просвещения и Силы текут из очей его и, изливаясь на людей, сотрясают их сердца ответною любовью»¹. В ту самую минуту, когда Он по просьбе плачущей матери воскрешает маленькую умершую девочку, появляется Великий инквизитор, но не в великолепных кардинальских нарядах, в которых сжигал врагов римской веры, а в старой грубой монашеской рясе. Старик останавливается перед толпой, простирает перст свой и велит стражам взять Его. Толпа моментально, вся как один человек, склоняется головами до земли пред старцем-инквизитором.

Главное философское содержание, раскрывающее противоречивость человеческой души, все страстное человеколюбие Достоевского, заключено в монологе старца, который он произносит, придя в тюрьму и обращаясь к Христу. Инквизитор не ждет ответа от Христа, понимая, что тот знает все то, о чем будет говорить старец. Да и сам старец говорит не для того, чтобы получить ответ, а чтобы высказаться. Наконец он сможет сказать вслух то, о чем девяносто лет молчал.

Весь пафос речи инквизитора заключается в проблеме *человеческой свободы*. Старик напоминает Христу, о чем говорил с ним великий дух в пустыне, т.е. о трех искушениях, которые Христос отверг.

¹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30-ти т. Л., 1976. Т. 14. С. 226—227.

Первое искушение заключалось в том, что Христу предлагалось идти в мир не с голыми руками, принося человеку лишь свободу, которая стала для него тяжелым невыносимым бременем, а с хлебом, обратив камни в хлебы. И тогда человечество побежало бы за Ним, как стадо, благодарное и послушное. Но Христос ответил: «Человек жив не хлебом единым».

«Что же из всего этого получилось?» — таким вопросом продолжает старец свой монолог. Пройдут века, и человечество устами своей премудрости и науки провозгласит, что нет греха, а есть лишь только голодные. «Накорми, тогда и спрашивай с них добродетели!» — вот что напишут на знамени, которое воздвигнут против Тебя и которым разрушат твой храм. Старец убежден, что сами люди никогда не накормят себя, и никакая наука не даст им хлеба. Они будут оставаться свободными, но все это кончиться тем, что они принесут свободу к ногам нашим и скажут нам: «Лучше поработите нас, но накормите нас». Поймут, наконец, что свобода и хлеб земной вдоволь для всякого немислимы вместе.

Инквизитор упрекает Христа, что, пренебрегая хлебом земным, Он может повести за собой лишь тысячи и десятки тысяч великих и сильных духом, а остальные миллионы, как песок морской, слабых людей должны будут лишь послужить материалом для великих и сильных. Но нам дороги и слабые, говорит инквизитор, и, накормив их, мы сделаем их послушными. А приняв «хлебы», продолжает далее старец, ты ответил бы на всеобщую тоску всего человечества — это: «пред кем преклоняться?». Великий инквизитор убежден: нет заботы мучительнее для человека, как, *оставшись свободным*, сыскать поскорее того, пред кем преклониться. И он обращается к Христу с такими словами: «С хлебом тебе давалось бесспорное знамя: дашь хлеб, и человек преклонится, ибо ничего нет бесспорнее хлеба, но если в то же время кто-нибудь овладеет его совестью помимо тебя — о, тогда он даже бросит хлеб твой и пойдет за тем, который обольстит его совесть. В этом ты был прав. Ибо тайна бытия человеческого не в том, чтобы только жить, а в том, для чего жить»¹. «Но ты забыл, — продолжает старец, — что нет ничего обольстительнее для человека, чем свобода его совести, но нет ничего и мучительнее этого. Ты предложил то, что людям не по силам, а потому поступил как бы и не любя их. Получив такое непосильное бремя, как свобода, человек оспорил и образ твой и правду твою».

¹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30-ти т. Л., 1976. Т. 14. С. 232.

Христос отверг и второе искушение: он не бросился вниз с вершины храма, на которую его поставил премудрый дух, чтобы доказать, действительно ли он есть сын божий.

«О, ты поступил гордо, — говорит старец, — ты понял тогда, что, сделав лишь шаг, ты тотчас бы и искусил господа, и веру в него всю потерял, и разбился бы о землю, которую спасти пришел, и возрадовался бы умный дух, искушавший тебя. Ты знал, что подвиг твой достигнет глубины времен и понадеялся, что, следуя тебе, и человек останется с богом, не нуждаясь в чуде».

Третье искушение заключалось в предложении Христу сойти с креста, и тогда народ уверовал бы в него. Великий инквизитор говорит: «Ты не сошел потому, что опять-таки не захотел поработить человека чудом и жаждал свободной веры, а не чудесной»¹. Старец продолжал свой монолог: «Но и тут ты судил о людях слишком высоко... вот прошло пятнадцать веков: поди посмотри на них: кого ты вознес до себя? ...Свобода, свободный ум и наука заведут их в такие дебри и поставят перед такими чудами и тайнами, что одни из них, непокорные и свирепые, истребят себя самих, другие, непокорные, но малосильные, истребят друг друга, а третьи, оставшиеся, слабосильные и несчастные, приползут к ногам нашим и возопиют к нам: «Да, вы были правы, вы одни владели тайной его, и мы возвращаемся к вам, спасите нас от себя самих»². И это произойдет потому, продолжал инквизитор, что мы исправили подвиг твой и основали его на *чуде, тайне и авторитете*.

Когда инквизитор умолк, то некоторое время ждал, что пленник ответит ему. Старику хотелось, чтобы тот сказал ему что-нибудь горькое и страшное. Но пленник приближается к старику и тихо целует его в бескровные девяностолетние уста. Вот и весь ответ. Старик вздрагивает и говорит ему: «Ступай и не приходи более никогда!» Пленник уходит.

Так заканчивается поэма, которую невозможно обобщить и передать в нескольких словах, не теряя ее смысла. А потому эту поэму-легенду Ф.М. Достоевского надо каждому прочесть самому, чтобы хоть немного примирить борьбу внутри себя между земными переживаниями и проблемами и зовом души, который врывается в эти земные проблемы и мучает человека вопросами, на которые у него нет ответа.

Поэма о Великом инквизиторе Достоевского — это не только часть романа, это самостоятельное философское произведение, по-

¹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30-ти т. Л., 1976. Т. 14. С. 232.

² Там же. С. 234–235.

священное теме духовной свободы, противопоставленной материальному благополучию и «порабощению человека хлебом». Монолог Инквизитора, в котором как будто бы проповедуется любовь ко всему человечеству, а не к избранной «тысячи сильных духом», на самом деле есть отрицание веры в человека, в его духовную природу.

Поиски смысла жизни в русской философии — это не абстрактные философские теории, а личные проблемы философов и писателей, мучительные вопросы их индивидуальной судьбы. Эти вопросы мучили Ф.М. Достоевского, эти же вопросы стояли и перед Л.Н. Толстым, что отразилось в его жизненных поисках и духовном кризисе.

Л.Н. Толстой принадлежал к старинному дворянскому роду, унаследовал титул графа и большое поместье Ясная Поляна. Он получил хорошее домашнее образование и был воспитан в православной вере. Тем не менее, в зрелом возрасте Толстой признается, что становится полным нигилистом — человеком, который ни во что не верит. Причиной этого послужило то, что в середине 1870-х гг. Л.Н. Толстой пережил глубокий духовный кризис, придя к выводу, что вся его предшествующая жизнь в своих нравственных основах была ложной. Его даже преследовала мысль о самоубийстве. Годы кризиса стали для Толстого периодом напряженной духовной работы. В это время Толстой многое изучал из области философии, религии, морали. Стремясь обрести нравственную цельность, Толстой целый год вел жизнь по критериям православной церкви, в результате чего пришел к убеждению, что учение Христа сильно искажено церковью. На самом деле, считал Толстой, Иисус Христос — не Бог, а великий реформатор, и суть его учения заключается в заповеди непротивления злу силою. Вторую половину жизни Толстой посвятил обоснованию *идеала ненасилия*. Его неортодоксальные взгляды были осуждены русской православной церковью в специальном решении синода.

Толстому была присуща устремленность к постижению *тайны человека*. Его «Исповедь» можно рассматривать как своеобразный отчет об индивидуальной человеческой жизни. Свой духовный кризис он описывал так: «Со мною стало случаться что-то очень странное: на меня стали находить минуты сначала недоумения, остановки жизни, как будто я не знал, как мне жить, что мне делать, и я терялся и впадал в уныние. Эти остановки жизни выражались всегда одинаковыми вопросами: Зачем? Ну, а что потом?»¹.

¹ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. М., 1928–1958. Т. 23. С.10.

Духовный кризис у Толстого случился как раз в тот период его жизни, когда во внешних обстоятельствах он достиг того, что считалось «совершенным счастьем». Когда он на собственном жизненном опыте испытал все основные мотивы, связанные с мирскими представлениями о счастье, он пришел к выводу, что они не успокаивают душу. Именно полнота жизненного опыта привела его к пониманию того, что в земной жизни не может быть истинного самодостаточного смысла. Так Толстой стал задумываться над смыслом жизни, над связью жизни и смерти. Если раньше это была неключевая тема его творчества, то в зрелом возрасте смерть стала восприниматься Толстым как личная перспектива, как неизбежный конец. Тогда он понял, что его жизнь и ценности не выдерживают проверки смертью. В «Исповеди» он писал: «Я не мог придать никакого разумного смысла ни одному поступку, ни всей моей жизни. Меня только удивляло то, как мог я не понимать этого в самом начале. Все это так давно всем известно. Не нынче-завтра придут болезни, смерть... Дела мои, какие бы они ни были, все забудутся — раньше, позднее, да и меня не будет. Так из чего же хлопотать?»¹. Толстой понял, что осмысленной можно считать такую жизнь, которая смогла бы устоять перед лицом смерти. Дальнейшие искания писателя были связаны с тем, что неподвластно смерти.

Согласно Толстому, жизнь кажется бессмысленной из-за ее бренности, а потому *вопрос о смысле жизни* переходит в вопрос о таком содержании, которое не кончается вместе с самой жизнью. Это и есть *поиск бесконечного, бессмертного, вечного*. Вопрос о смысле жизни подводит Толстого к понятиям веры и Бога. Веру Толстой понимал в виде сознания жизни. Она неотрывна от бытия человека. «Вера есть знание смысла человеческой жизни, — писал он, — вследствие которого человек не уничтожает себя, а живет. Вера есть сила жизни. Если человек живет, то он во что-нибудь да верит»².

Толстой исходит из понимания человека как *нравственного существа*. Вера у Толстого и выражает нравственную определенность и направленность жизни, ее смысл. Таким образом, вера утверждает саму жизнь как *благо*.

Согласно Толстому, человеческая жизнь в форме зла невозможна. Становясь злом, человек уничтожает себя, перестает существовать. Приведение собственной жизни в соответствие с ее назначением, вытекающим из жизни вечной и бесконечной, Толстой

¹ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. М., 1928–1958. Т. 23. С. 304.

² Там же. С. 35.

называет *религией*. Он считал, что церковь извратила понятие веры, оторвав ее от плоти жизни и дел. Церковная вера снимает ответственность человека за свою жизнь, перекладывает ее на кого-то другого. Жить по вере означало у Толстого жить с ориентацией на Бога, понимая его как духовное начало жизни.

Ненасилие как итоговый вывод учения Толстого возвращает нас к исходному положению о том, что жизнь есть благо. В различных религиях мира Толстой пытался выделить то содержание, которое он считал спасительным для всех людей: начало всего есть Бог; в каждом человеке есть частица этого начала; для его увеличения человек должен подавлять разрушительные страсти и руководствоваться любовью; практическим средством достижения этого является нравственность.

Итак, главные проблемы русской философской антропологии: связь философии человека с тайной личности; отношение человека к Богу, смысл жизни; свобода и творчество; цель и значение личной жизни; предназначение человека и его судьба; любовь к человеку; проблема добра и зла; тема вины.

Вопросы для самоконтроля

1. Что означает высказывание Протагора «Человек есть мера всех вещей»?
2. В чем заключается антропологическая революция и какова в ней роль Сократа?
3. Как соотносятся между собой человек Аристотеля и человек Августина?
4. Как соотносятся между собой философская, теологическая и научная идеи человека?
5. Какова связь между открытием субъективности и формированием антропологической парадигмы отношений человека и мира?
6. Чем отличаются человек греческий, средневековый и новоевропейский в своих отношениях к миру?
7. В чем различие философско-антропологической мысли в западной традиции и в русской культуре?



Список рекомендуемой литературы

Глава 2

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ: ПРЕДМЕТНОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ И ФУНКЦИИ

2.1. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ КАК САМОСТОЯТЕЛЬНАЯ ОБЛАСТЬ ЗНАНИЯ

Понятие *философская антропология* в настоящем времени употребляется в разных смыслах. В широком смысле — это философское учение о природе, сущности и предназначении человека, объединяющее целый ряд «антропологических школ» и течений (персонализм, философия жизни, феноменология, экзистенциализм, герменевтика и др.) и возникающее, в основном, в периоды кризисов культуры, когда существование человека становится проблемой как в теоретическом, так и в практическом измерениях.

В узком смысле *философская антропология* — это одно из направлений западной философии, сложившееся окончательно после Второй мировой войны в Западной Германии. Одним из основоположников данного направления является немецкий философ и социолог **М. Шелер** (1874—1923). Современники называли М. Шелера не просто гением, а «гением-вулканом».

Первоначально философская антропология М. Шелера выстраивалась им в виде учения о *ценностях*, которые он рассматривал как независимые от человека *предметные миры*. Соотнесение мира ценностей и животной телесно-душевной стихии порождает человеческое начало — личность как носительницу духовных актов. В этих актах, которые и составляют сущность человеческой личности, постигаются идеальные «предметы» — *ценности*. На основе ценностей М. Шелер построил свою типологию личностей (табл. 2.1).

Таблица 2.1

Типология личностей по критерию ценностей

Ценности	Тип личности
Чувственные (радость — наказание, удовольствие — боль)	Весельчак
Гражданские (полезное — вредное)	Техник
Жизненные (благородное — вульгарное)	Герой

Ценности	Тип личности
Культурные (духовные):	Гений
а) эстетические (красивое — некрасивое);	Артист
б) этико-юридические (праведное — неправедное);	Законодатель
в) спекулятивные (истинное — ложное)	Мудрец
Религиозные (священное — мирское)	Святой

Следующий период в творчестве М. Шелера был связан с темой *крушения ценностей*, что в какой-то степени отразило его переживания во время первой мировой войны. Интересы Шелера постепенно начинают сдвигаться к собственно антропологической проблематике. Он приходит к пониманию сущности человека, выводимой не из иерархии ценностей, а из положения человека в космосе. Шелер так и назвал свою работу — «Положение человека в космосе» (1928), в которой предполагал развернуть познание человека во всей полноте его бытия, реализовав при этом синтез конкретно-научного знания с философским постижением. Утверждая, что человек представляет собой микрокосм, М. Шелер выстраивает из одних и тех же категорий как систему мироздания, так и учение о человеке.

Название философской антропологии как самостоятельной дисциплины, ее обширную программу, определение предмета М. Шелер дал в работе «Человек и история» (1926). Он определяет философскую антропологию как «фундаментальную науку о сущности и сущностном строении человека; о его отношении к богатствам природы (неживой природе, растениям и животным), а также к основе всех вещей; о его метафизическом сущностном происхождении, а также о его физическом, психическом и духовном начале в мире. Это должна быть наука о силах и импульсах, которые побуждают его к движению и на которые он воздействует сам; об основных направлениях его биологического, психического, историко-духовного и социального развития, а также о его сущностных силах (возможных и действительных). Здесь заключена также психофизическая проблема души и тела и ноэтически-витальная¹ проблема. Только такая антропология способна помочь всем наукам, предметом которых является человек: естествознание и медицина, этнология и древняя история, история и социальные науки,

¹ То есть психофизическая проблема души и тела, поскольку *ноэтика* — учение о мышлении, *витальное* — жизненная сила.

психология и характерология лишь благодаря антропологии обретают философское основание и одновременно определенные и четкие цели в своих исследованиях»¹.

М. Шелер выделяет три сущностные характеристики человека:

1. *Жизнь*, объединяющую человека с остальным органическим миром.

2. *Дух*, базисными свойствами которого являются *открытость миру* и *объективность*.

3. *Личность* как единственную форму существования духа.

М. Шелер оказал существенное влияние на последующий процесс развития философской антропологии. Вслед за Шелером **А. Гелен** (1904–1976) в основном своем сочинении «Человек. Его природа и его положение в мире» (1944) называет человека существом, открытым миру, но главной формой человеческой жизнедеятельности считает *действие*, являющееся основой становления человека как культурного существа.

Один из основателей философской антропологии **Г. Плеснер** (1892–1985) в работе «Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию» (1928) сущностной характеристикой человека называет его *эксцентрическую позицию*, т.е. способность отделять свое «Я» от физического существования. Плеснер пытался устранить *дуализм* Шелера, считавшего, что некое высшее духовное начало существует отдельно от жизни и творит в человеке особый мир свободы и независимости.

Плеснер хотел понять человека в единстве его биофизических и духовных сторон, выразившихся в достижениях культуры. Согласно Плеснеру, в эксцентрических реакциях сливаются физический автоматизм и сознательные реакции личности. Эксцентрические акты поведения определяют отношение человека как к самому себе, так и к окружающему миру. Стремление Плеснера освободиться от методологических установок Шелера не привело его к целостному пониманию человека, и его антропология в итоге свелась к частному описанию некоторых сторон человеческого существования.

Программа, выдвинутая Шелером, так и не была выполнена. Философская антропология, несмотря на некоторые ее научные и философские достижения, не стала целостным учением о человеке и в итоге вылилась в отдельные антропологические теории: биологическую, психологическую, культурную, социальную, религиозную, педагогическую и др.

¹ Шелер М. Человек и история. Человек: образ и сущность. М., 1991. С. 133.

Философская антропология, развиваемая М. Шелером, А. Геленом, Г. Плеснером и их последователями, была подвергнута критике, в частности, со стороны М. Бубера. «У Шелера, — пишет он, — особый статус человека утверждается лишь на принципе духа, который находится по ту сторону всего того, что мы зовем «жизнью». «Духовный» человек, в котором живет дух, нигде более не встречающийся и ловко отстраняющийся от всякой жизни, — такой человек возможен лишь как курьез. Дух заложен в искре всякой жизни; в бытии самых живых он возгорается пламенем, и временами то там, то здесь вспыхивает гигантский пожар духа. Все это — одна сущность и одна субстанция. Нет никакого иного духа, кроме того, что питается единством жизни и единством с миром»¹. Предмет антропологии М. Шелера, продолжает М. Бубер, «больной человек, отрезанный от мира и раздваивающийся между духом и инстинктом»².

Критическую оценку со стороны современных философов-антропологов получила и попытка М. Шелера построить целостную концепцию человека на основе синтеза научного и философского знания. Так, американский исследователь Х. Рикман скептически оценивает настрой Шелера построить энциклопедическую систему знания о человеке. При этом он задается вопросами: Возможно ли в принципе достижение такой всеобъемлющей эмпирической системы? Должен ли выполнять эту роль философ? По его мнению, важнее понять, как связана философская антропология с предпосылками и методами наук о человеке³.

Подчеркивая принципиальное различие научного и философского знания о человеке, М. Мамардашвили связывает образ человека в философии с *незавершенной возможностью*: «Все философские утверждения, содержащие термин «человек», никогда не разрешимы на каких-либо антропологических свойствах, на каком-либо конкретном образе человека, поскольку... они всегда имеют в виду *возможного человека*... Образ человека в философии никогда не есть картина какого-то особого объекта в мире, который назывался бы человеком... Эта картина указывает на *удел человеческий*, на основное состояние и ограничение, накладываемое на то, что возможно для человека, на то, к чему он может стремиться и чего может достигать»⁴.

¹ Бубер М. Проблема человека. М., 1992. С. 129.

² Там же. С. 132.

³ Rickman H.P. Is Philosophic Anthropology possible? // Metaphilosophy. 1985. V. 6. № 1.

⁴ Мамардашвили М. Проблема человека в философии // О человеческом в человеке. М., 1991. С. 14–15.

Статус философской антропологии далеко еще не ясен, а потому существуют большие разногласия по вопросам ее происхождения, предмета и круга проблем. Наиболее удачным опытом восстановления истории философско-антропологической мысли можно считать исследование М. Бубера «Проблема человека». М. Бубер полагает, что возникновение философской антропологии происходит тогда, когда человек утрачивает свое место в мире и становится *проблемой для себя самого*. «В истории человеческого духа, — пишет он, — я различаю эпохи обустроенности и бездомности. В эпоху обустроенности человек живет во Вселенной как дома, в эпоху бездомности — как в диком поле, где и колышка для палатки не найти. В первую эпоху антропологическая мысль — лишь часть космологии, в другую — приобретает особую глубину, а вместе с ней и самостоятельность»¹. М. Бубер считает, что основной антропологический вопрос всегда сопряжен с некой расстройственностью духа, чувством зачарованности и изумления перед человеком как перед великой тайной — без этого невозможно проникновение в антропологическую проблематику. Если вопрос «Что такое человек?» не становится мучительным, замечает он, нет и философской антропологии.

Достаточно сложным и дискуссионным остается вопрос и о предмете философской антропологии. «Философская антропология, — пишет М. Бубер, — не рассчитывает свести все проблемы философии к человеческому бытию... Она стремится только к познанию самого человека. Поэтому и задача ее совершенно иная, чем у всех других направлений мысли, ибо в качестве предмета философской антропологии человеку в самом точном смысле этого слова дан он сам. Здесь — постольку, поскольку речь идет о целостном подходе, исследователь не может довольствоваться рассмотрением человека как одной из многих частей естества (именно это нам демонстрирует антропология в качестве специальной дисциплины) и забыть о том, что он, исследователь, сам будучи человеком, познает свою человечность в собственном внутреннем опыте»². Другими словами, предметом философской антропологии является проблематичность человека, исследуемая им самим в периоды кризиса культуры.

Трудности с определением предмета философской антропологии связаны в какой-то мере и с тем, что еще недостаточно определен сам термин «философская антропология», совмещающий

¹ Бубер М. Проблема человека. М., 1992. С. 40–41.

² Там же. С. 38.

в себе научный и философский критерии. В начале XX в. данный термин явил собой «историческую встречу» антропологии и философской идеи человека как двух основных истоков философской антропологии. Обратимся к истории и посмотрим, что предшествовало данной «встрече» в науке и в философии.

Термин «антропология» имеет греческое происхождение. Его первое использование приписывают Аристотелю, который употребил это слово при изучении духовной природы человека. Применительно к физическому строению человека термин «антропология» впервые встречается в названии книги М. Хундта, вышедшей в Лейпциге в 1501 г.: «Антропология о достоинстве, природе и свойствах человека и об элементах, частях и членах человеческого тела». Это сочинение чисто анатомическое. В 1596 г. выходит в свет работа протестантского гуманиста О. Касмана под названием «Антропология», в которой он определял антропологию как науку о духовно-телесной природе человека. Такое двойное понимание термина «антропология», а именно как науки о человеческом теле, с одной стороны, и о человеческой душе — с другой, постепенно укореняется в западноевропейской литературе. Примером может служить одно английское сочинение, опубликованное анонимно в 1655 г. под заголовком «Отвлеченная антропология, или Идея о человеческой природе, отраженная в кратких философских и анатомических выводах». Очень широкое значение придавали термину «антропология» французские энциклопедисты, понимая под ним всю совокупность знаний о человеке. Немецкие философы, в частности, И. Кант, включали в антропологию вопросы психологии. В течение XIX в. и по настоящее время в Англии, Америке и Франции под антропологией понимают учение о физической организации человека, а также о культуре и быте различных народов и племен в прошлом и настоящем. В отечественной науке антропология изучает вариации физического типа человека во времени и пространстве. Антропология в этом смысле как бы увенчивает собой естествознание. Основатель антропологической науки в России А.П. Богданов в речи на торжественном собрании Московского университета в январе 1876 г. сказал, что «естествознание без антропологии остается незавершенным и только с антропологией естествознание не является каким-то особенным островом, отделенным бездною от других наук, чисто человеческих, если можно так выразиться». В настоящее время антропология является отраслью естествознания, которая изучает происхождение и эволюцию физической организации человека и его рас. Таким образом, антропология, первоначально возникнув как наука о духовно-те-

лесной природе человека, постепенно теряла какие бы то ни было философские признаки и превращалась в конкретную науку или систему наук.

Обретение антропологией философского характера было завещано еще И. Кантом. Поскольку человек ведет бесконечный диалог со всем, что его окружает, то изучать человека, по мнению Канта, в определенном смысле означает изучать все сущее. Постановка антропологической проблемы зависит от отношения исследователя к метафизике. Отсюда антропология, утверждал Кант, должна была стать философской дисциплиной.

Философская антропология в широком смысле возникает в контексте общего поворота философии конца XIX — начала XX в. от гносеологии и логики к онтологии и антропологии; ее идеи присутствуют в самых различных философских направлениях и системах, независимо от того, какая проблематика в них является определяющей: онтологическая, логико-гносеологическая или собственно антропологическая. Этот антропологический поворот в западноевропейской философии называют бунтом против Гегеля. Чтобы разобраться в содержании антропологического поворота в философии конца XIX — начала XX в., обратимся к творчеству великих ниспровергателей гегелевской системы: Л. Фейербаха, А. Шопенгауэра, С. Кьеркегора, которые во многом предопределили возникновение антропологических школ: философии жизни, экзистенциализма, феноменологии и других направлений современной философии.

Л. Фейербах (1804—1872) родился в семье известного юриста А. Фейербаха, изучал теологию в Гейдельберге, а затем слушал в Берлине курс лекций Гегеля. Первоначально он писал отцу: «За четыре недели я узнал от Гегеля больше, чем за два предыдущих года». Однако, уже в период защиты диссертации, его взгляды начинают расходиться со взглядами Гегеля по многим вопросам. Окончательно критическое отношение к Гегелю сформировалось у Фейербаха около 1839 г. В работе «К критике гегелевской философии» (1839) он писал: «Гегель начал с бытия, с понятия бытия, или с абстрактного бытия; так почему бы не начать с самого бытия, т.е. с реального бытия?» Фейербах отвергает гегелевское понимание человека как абстрактного существа. Самого же Фейербаха интересует не идея человечества, а *реальный человек*, который прежде всего — природа, тело, чувственность и потребности. Целью своей книги «Сущность христианства» (1841) Фейербах назвал «сведение религии к антропологии». Согласно Фейербаху, единство конечного и бесконечного реализуется в человеке, а не в Боге или Абсо-

лютной идее. Человека должна принять философия во всей его полноте — с головы до пят, в его природной социальности. Истину религии Фейербах усматривает в отношении человека к своей сущности. То, что человек думает о Боге, — это осознание человеком самого себя. Бога Фейербах называет зеркалом человека. В молитве человек обращается к собственному сердцу, чудо есть сверхъестественное желание. Основные христианские догмы — не что иное, как осуществление чаяния сердца. Отсюда Фейербах делает вывод: скрытое ядро теологии есть антропология. Человек склонен вывести свое бытие во вне, но затем найти его в себе. Фейербах задается вопросом: «Зачем человек создает Бога?» Потому что природа бесчувственна к его страданиям, отвечает Фейербах, и в религии страждущее сердце находит некоторое облегчение. Страдание ищет выхода: музыкант берет в руки лютню и поверяет ей свою горечь. Согласно Фейербаху, Бог — это слеза любви, упавшая в самую потаенную глубь человеческой души, где покоится тайна ее бессилия и ничтожества.

Таким образом, Фейербах создает иную божественность — человека в крови и плоти. Там, где была любовь во имя Господа, теперь любовь во имя человека. Продолжая традиции естественнонаучного материализма, Фейербах видел реформу философии в создании антропологии как универсальной науки о человеке. «Новая философия, — писал он, — превращает человека, включая и природу как базис человека, в единственный, универсальный и высший предмет философии, превращая антропологию, в том числе и физиологию, в универсальную науку»¹.

Убеждение Фейербаха в том, что философия должна стать антропологической, воплотилось в дальнейшем в линии антропологического материализма, которую продолжал русский просветитель-энциклопедист **Н.Г. Чернышевский** (1828—1889). В своем известном произведении «Антропологический принцип в философии» (1860) он определяет задачи антропологической философии следующим образом: «Принципом философского воззрения на человеческую жизнь со всеми ее феноменами служит выработанная естественными науками идея о единстве человеческого организма; наблюдениями физиологов, зоологов и медиков отстранена всякая мысль о дуализме человека. Философия видит в нем то, что видят медицина, физиология, химия; эти науки доказывают, что никакого дуализма в человеке не видно, а философия прибавляет, что если бы человек имел, кроме реальной своей натуры, другую на-

¹ Фейербах Л. Избр. филос. произведения: В 2-х т. М., 1955. Т. 2. С. 267.

туру, то эта другая натура непременно обнаружилась бы в чем-нибудь, и так как она не обнаруживается ни в чем, так как все происходящее и проявляющееся в человеке происходит по одной реальной его натуре, то другой натуры в нем нет»¹. Чернышевский считал, что основанием для той части философии, которая рассматривает вопросы о человеке служат естественные науки.

Антропологическому материализму Н.Г. Чернышевского свою точку зрения противопоставлял Н.А. Бердяев, который рассматривал философскую антропологию как часть философии духа. Он призывал к преодолению натурализма в понимании человека. «Антропологизм непреодолим в философии, — писал Бердяев, — но он должен быть повышен в своем качестве. Антропологизм этот изначально онтологичен. Человек неустраним из познания. Он не устраним должен быть, а повышен от человека физического и психического до человека духовного»².

Вместе с тем Л. Фейербах не только развивал линию антропологического материализма, он разрабатывал учение о нравственности исходя из единства и взаимосвязи «Я» и «Ты», рассматривая их в качестве основания межиндивидуального общения. Главной движущей силой развития человеческого рода Фейербах считал *стремление к счастью*. Согласно Фейербаху, «Я» не может ни быть счастливым, ни вообще существовать без «Ты». Таким образом, Фейербах заложил основы современной диалогической философии.

Другим ниспровергателем гегелевской философии был **А. Шопенгауэр** (1788–1860). Если Л. Фейербах первоначально разделял взгляды Гегеля и был его учеником, то А. Шопенгауэр решительно осудил Гегеля уже в первой своей работе «Мир как воля и представление» (1819), назвав его «убийцей» истины.

А. Шопенгауэр родился в 1788 г. в Германии в семье коммерсанта, но приняв решение не продолжать дело отца, поступает в Геттингенский университет, где изучает «поразительного» Канта и «божественного» Платона. Его столкновение с Гегелем ведет отсчет с 1820 г., когда начинается берлинский период его жизни. Поначалу ему удавалось выдерживать мощную конкуренцию с соперником, но затем студенты потеряли к нему интерес, и Шопенгауэр переезжает во Франкфурт. Здесь он и проводит последние годы своей жизни, когда к нему приходит, наконец, широкое признание. Полемизируя с Гегелем, Шопенгауэр утверждает, что истина

¹ Чернышевский Н.Г. Избр. филос. соч.: В 3-х т. М., 1951. Т. 3. С. 185.

² Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 28.

не может приносить выгод. Есть одна истина, писал он, и заключается она в том, что нет ни солнца, ни земли, а есть лишь глаз, который видит, рука, чувствующая тепло земли. Согласно Шопенгауэру, человек есть представление и феномен, но, кроме того, он не только познающий субъект, но еще и тело. Тело, по Шопенгауэру, есть воля, ставшая ощутимой и видимой. Благодаря телу нам даны страдания и наслаждения. Посредством собственного тела, пишет Шопенгауэр, каждый из нас ощущает «внутреннюю сущность собственного феномена». Эта воля не принадлежит сознанию, где субъект и объект противостоят друг другу, она предстает непосредственным путем, когда нельзя четко различать объект и субъект. Согласно Шопенгауэру, воля — сердцевина любой частной вещи; она явлена и в рассудочном поведении человека.

Основным положением его концепции: «Мир как воля и представление» является понимание жизни, которая находится между страданием и скукой. Суть мира, пишет он, есть ненасытный конфликт, суть воли — конфликт, боль и мучения. Чем человек умнее, тем невыносимее мучения. Гений страдает больше всех. Любое удовлетворение недолговечно, и в этом зародыш нового страдания. В бессознательной природе, по Шопенгауэру, всем движет ненасытная жажда. Человек, как наиболее совершенное существо, является наиболее жаждущим из всех существ. Отсюда жизнь — это нужда и страдание, удовлетворенное желание оборачивается скукой и неприкаянностью.

Шопенгауэр называл свою философию пессимизмом, ибо гегелевский рационализм и прогресс в истории он считал выдумкой. Жизнь у него — страдание, история — слепой случай, прогресс — вообще иллюзия. Спасение человека Шопенгауэр видел в подавлении им воли к жизни через искусство или аскетизм. Аскеза, по его мнению, ведет к свободе и целомудрию. Подлинным основанием морали Шопенгауэр считал чувство сострадания. Несмотря на свои пессимистические выводы, Шопенгауэр как бы открывает в философии антропологическую проблематику заново, после длительного господства в ней гносеологии и логики, где человек рассматривался исключительно в качестве познающего субъекта. Творчество Шопенгауэра явилось одним из источников *философии жизни*.

У истоков антропологического поворота в философии конца XIX — начала XX в. стоит еще одна значительная фигура — это **С. Кьеркегор** (1813—1855). Настанет день, писал он о самом себе, и не столько мои писания, сколько моя жизнь и весь ее сложный механизм будут подробнейшим образом описаны. Пророчество

сбылось. Философию существования (экзистенциализм) сегодня можно рассматривать как ренессанс жизни и творчества Кьеркегора.

С. Кьеркегор родился в Копенгагене в семье коммерсанта и был последним сыном (из семи детей) пятидесятишестилетнего отца, почему и называл себя «сыном старости». Пятеро братьев умерли один за другим, лишь брат Петр дожил до зрелого возраста. Судьбу своей семьи Кьеркегор воспринимал как таинственную и трагическую. Всю жизнь он не мог избавиться от желания добраться до истоков трагедии. Лишь случайно от отца он узнает тайну своего рождения. Его матерью была служанка, на которой отец женился вторым браком. Кьеркегор так объяснил атмосферу смерти вокруг себя: «Я родился в результате преступления и вопреки воле Божией. Первым грехом отца было проклятие, посланное им Господу за невыносимо тяжкую жизнь, второй грех — соращение служанки — матери Кьеркегора. Свои отношения с отцом он назвал «крестом, установленным на могиле его желаний».

Одним из таких нереализованных желаний была любовь Кьеркегора к Регине Ольсен. Три года они были помолвлены, как вдруг невеста получила назад обручальное кольцо с покаянным письмом: «Прости того, кто не способен сделать девушку счастливой». Регина вышла замуж и пережила Кьеркегора на полвека. Незадолго до смерти она написала: «Он пожертвовал мною ради Бога». Сам Кьеркегор считал, что он многим обязан той девушке, но если бы он на ней женился, то не стал бы самим собой. Кающийся, т.е. принявший христианский идеал, Кьеркегор не представлял себе умиротворенную жизнь семейного человека. Регина не стала его женой, ибо Бог «опередил» ее. Бог стал первой любовью Кьеркегора. Первой философской работой Кьеркегора было эссе «Понятие иронии» (1841), где он раскрывает содержание сократовской иронии. Но в результате внутреннего душевного переворота он отходит от эстетического жизненного идеала и открывает в себе другой идеал: путь этической жизни, за которым следует подвиг веры. Таким образом, три смысловые ориентации Кьеркегора определяют три стадии его жизненного пути: *эстетик*, *этик* и *рыцарь веры*.

Кьеркегор первым вводит в философию термин *экзистенция* (существование), считая, что только в вере начинается подлинная конечная экзистенция, увиденная философом как встреча единичной личности и уникально единого Бога. Смыслу веры посвящена блестящая его работа «Страх и трепет» (1843). Согласно Кьеркегору, вера выводит человека за пределы этического идеала.

Символом веры он считает Авраама¹. Кьеркегор пытается понять: откуда уверенность Авраама, что именно Бог приказал убить собственного сына? В этом примере он раскрывает противоречивость, с одной стороны, веры, граничащей с готовностью пожертвовать самым дорогим, с другой — морального долга, призывающего любить собственное чадо. Тема верующего перед трагическим выбором — основной сюжет его произведения «Страх и трепет», а также «Дневника» (1833—1855) философа. Глубокий анализ внутреннего человека и взволнованный стиль сближают данные произведения Кьеркегора с «Исповедью» Августина. Критикуя гегелевскую систему, Кьеркегор иронично подчеркивал, что Гегель забыл самую малость — человека и его экзистенциальную реальность. Согласно Кьеркегору, систематическая философия смехотворна в своем основании: она говорит об Абсолюте, потеряв из виду человеческое существование. Почему философия в наше время, спрашивает Кьеркегор, не проронит слова об образе жизни самих писателей? Не потому ли, что они и сами себя не понимают? И утверждает: «Раскрыть себя — куда сложнее».

С духовной стороны, пишет Кьеркегор, человека характеризует свойство быть единственным в своем роде. В животном мире преобладает родовое начало, а потому царствует необходимость. Человек выбирает свое бытие, а значит, его экзистенциальная реальность есть не столько необходимость, сколько возможность. Экзистенция — это свобода и возможность. Страх есть чистое переживание возможного. Возможность отсылает нас к будущему. Будущее и страх сопряжены друг с другом, ибо в будущем может случиться еще более ужасное, чем то, что есть в реальности. Но лучше дать тревоге войти в себя и довершить начатое дело, суть которого Кьеркегор формулирует следующим образом: «Бог гонит человека беспокойством, ибо хочет быть любимым». Если *страх* у Кьеркегора характеризует отношение человека с миром, то отношение с самим собой характеризуется как *отчаяние* от непонимания своей сути.

Философия Кьеркегора не пользовалась популярностью при его жизни и в ближайшие десятилетия после его смерти. Но с 1920-х гг.

¹ Авраам — родоначальник еврейского народа. Желая испытать силу веры Авраама, Бог повелел ему принести в жертву сына Авраама — Исаака на горе Мории. Однако в последний момент занесенная было рука Авраама была остановлена ангелом. В Евангелии Иисус Христос именуется, в том числе, «сыном Авраамовым». Жертвоприношение Исаака является прообразом жертвоприношения Сына Божия. Исаак — первый в Ветхом Завете прообраз страданий Христа, единокровного сына Божия, отданного Отцом в жертву искупления.

к его учению появился интерес со стороны экзистенциалистов. Стил ь философствования Къеркегора становится образцом для всех антропологически ориентированных философских направлений.

Большим вкладом в осмысление проблем человеческого бытия стали философские концепции Ф. Ницше, В. Дильтея и феноменология Э. Гуссерля.

Беспощадный критик прошлого, ниспровергатель традиционных ценностей, возвестивший о новом типе человека, **Ф. Ницше** (1844—1900) называл себя человеком судьбы. Он противостоял всему. «Я знаю свою судьбу, — писал он. — Мое имя будут вспоминать в связи с кризисом, которого никогда не было на Земле, глубочайшим конфликтом сознания, разрывом со всем, во что раньше свято верили. Я не человек, я динамит». Когда в Лейпциге Ницше прочел книгу «Мир как воля и представление», он был потрясен глубиной мысли Шопенгауэра. Он вспоминал потом: «Предо мной было зеркало, в котором я видел мир, жизнь и мою собственную душу. Подобно солнцу, мне являлся от всего отъединенный глаз искусства: я видел в нем болезнь и избавление, убежище и изгнание, ад и рай». Вслед за Шопенгауэром Ницше воспринимает жизнь как боль и разрушение. В работе «Рождение трагедии» (1872) он выделяет два элемента трагедии: *дионисийский* и *аполлоновский*, которые считает двумя началами человеческой жизни и культуры. *Дионисийский дух* Ницше связывает с силой здоровья, буйством творческой энергии и чувственной страстью. *Аполлоновское начало* — это смысл, выражаемый в терминах меры и соразмерности. Ницше не признавал аполлоновское начало, пытающееся понять все при помощи разума. Его прельщала колесница Диониса, украшенная цветами и гирляндами. Вероятно, поэтому он часто посещал Вагнера и основал с ним театр в Байрейте. Однако из работы «Человеческое, слишком человеческое» (1878) мы узнаем о серьезных разногласиях Ницше с Вагнером и Шопенгауэром. В этой работе Ницше говорит о двух типах пессимизма. Первый тип — романтический пессимизм побежденных и отвергнутых. Вторым — принимает жизнь, признавая ее трагичность. Пессимизм Шопенгауэра Ницше называет бегством от жизни. Свой пессимизм он рассматривает как «волю к трагизму». Разрыв с Вагнером был более болезненным. Если раньше он слышал в музыке Вагнера мотив обновления, то потом его стало раздражать, что Вагнер подыгрывает любому нигилистическому инстинкту и заигрывает с христианством, с любой религиозной формой вырождения. Ницше при-

знал Вагнера жертвой своей музыки, и это произошло после многих лет горячей дружбы.

Дионисийский инстинкт толкает Ницше возвестить о «смерти Бога», с одной стороны, а с другой — атаковать христианство, победа которого над античным миром и греческим пониманием человека, по его мнению, «отравила человечество». Кроме того, в традиционной морали он видит мораль рабов. Некий сумасшедший в «Веселой науке» (1882) объявляет людям, что Бог умер: «Кто его убил? Я Вам скажу. Это мы его убили: я и вы. Мы — его убийцы!» Убийство Бога произошло в последовательном отказе от ценностей, которые всегда были в западной цивилизации. Согласно Ницше, мы падаем в бесконечное ничто. Бог умер! Он останется мертвым! И мы его убили! Бог исчез вместе с миром сверхъестественного, который мы устранили. С ним исчез и старый человек, а нового еще нет.

Согласно Ницше, смерть Бога, а не рождение Христа поделила историю человечества. Тем, кто родился после нас, писал Ницше, будут принадлежать истории более возвышенные, чем всякая минувшая история. Смерть Бога у Ницше возвестил Заратустра. Из его уст родилась и идея *сверхчеловека*, который, по дионисийски любя жизнь, презрел «химеры неба» во имя «здоровья всего земного». Новый человек должен сотворить новый земной смысл, разорвав старые цепи. Сверхчеловек у Ницше обладает непреклонной волей к победе, *волей к власти*. Обветшавшее чувство долга сверхчеловек заменяет свободной волей. Голос мужественного тела не отвергает любви к ближнему, но он против сострадания. «Только теперь, — писал Ницше, — наступает Великий Полдень, только теперь высший человек становится господином! Понятно ли вам это слово, о братья мои? Вы испугались, ваше сердце закружилось? Мужайтесь, высшие люди! Ныне впервые мечется в родовых муках гора человеческого будущего. Бог умер; ныне мы хотим, чтобы жил Сверхчеловек»¹.

Философия Ницше произвела настоящий бум в обществе и имела много противников. Но нам важно подчеркнуть, что в противовес реально существующим общественным отношениям Ницше пытался утвердить «естественный», ничем не сдерживаемый поток «жизни». В сверхчеловеке он видел человека будущего, оставившего позади современность с ее пороками и ложью. Философия Ницше представляет собой вариант натуралистического тол-

¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М., 1990. С. 255.

кования понятия «жизнь» как некой естественной и интуитивно постигаемой целостной реальности.

Исторический подход к данному понятию развивает **В. Дильтей** (1833–1911) — один из представителей философии жизни. Он также был противником философии Гегеля и понимал человека как волевое, а не только познающее существо. Но Дильтей был и против сведения исторического мира человека исключительно к природному (естественному), поэтому его мысль стремится показать, что человеческий мир есть прежде всего мир исторический. Уже во «Введении в науки о духе» (1883) философ проводит разграничение по предмету между науками о природе (естественными) и науками о духе (социальными и историческими). Особенность человеческого мира и автономия наук о духе устанавливаются им связью между двумя понятиями: *жизнью* и *пониманием*, которых нет ни в природе, ни в естественных науках. Жизнь и переживание объективируются в институтах, государстве, церкви, юридических, философских, художественных и этических системах. А понимание, обращенное в прошлое, служит источником наук о духе: истории, политической экономии и др. Реальность в ее внешней стороне изучается естественными науками, но внутренний ее смысл доступен только наукам о духе.

Согласно Дильтею, объективация есть первая структурная характеристика исторического мира. Заметим, что объективный дух Дильтея мало похож на гегелевский Абсолютный Разум, ибо прежде всего он есть продукт исторической деятельности. Все, что создается духом, — исторично. В истории ничто неотделимо от жизни. Вторая фундаментальная характеристика человеческого мира, по Дильтею, это *динамическая связь*, продуцирующая ценности и цели, в отличие от причинных природных связей. Индивид, институты, цивилизации, исторические эпохи представляют собой динамические связи. Но особенно важно, подчеркивал Дильтей, что осознание конечности любого исторического феномена, любой человеческой и социальной ситуации — это последний шаг к освобождению человека. С ним он поднимается до уровня, когда за любым переживанием признается его собственное содержание без посредничества какой бы то ни было теоретической системы. Жизнь освобождается от концептуального познания. Подобно буквам слова, у жизни и истории есть смыслы. Мы открываем, что смысл и значения прорастают в самом человеке и его истории.

Определенные моменты историцизма и философии жизни мы находим и в феноменологии. Феноменология как философское направление связано с именем **Э. Гуссерля** (1859–1938). Философский

смысл феноменологии — обращение к самим вещам, очищенным от словесных нагромождений. В своем последнем сочинении «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» (1954) Гуссерль показал, что кризис заключается не в самой научности как таковой, а в значении, которое имели науки для человеческого существования. Та исключительность, которая была придана наукам во второй половине XIX в., писал Гуссерль, означала удаление от проблем подлинной человечности. Согласно Гуссерлю, чисто фактологические науки создавали посредственного человека-факт. На чем основана уверенность, что научно описанный мир реален? Наука декартовского типа исключила в принципе проблемы человеческого существования, отдав их на произвол судьбы.

Гуссерль развивает понятие *жизненного мира* (*Lebenswelt*), ставшее затем одной из фундаментальных категорий философской антропологии. В контексте учения Гуссерля понятие *жизнь* не имеет физиологического смысла. Оно означает направленную созидательную работу духа, в наиболее же полном смысле — культуротворящую жизнь в единстве определенной историчности. *Жизненный мир*, по Гуссерлю, является более фундаментальным, нежели теоретическое сознание или наука. Это мир человеческой культуры в ее исторической конкретности.

Определение *жизни* через категории *самость*, *цель*, *значение*, *ценность* и др., понимание истории как *реализации жизни во времени, развитии наук о духе* подготовили необходимую почву для радикальной постановки вопроса о смысле человеческого бытия, — не в логически-абстрактном или естественно-предметном его измерениях, а через призму фундаментальных отношений человека к миру и к себе.

Если обобщить дискуссии вокруг предмета философской антропологии, то можно выделить два основных подхода. Первый подход — *атрибутивный* — признает наличие у человека *вневременной изначально заданной сущности*, или природы. Второй подход — *экзистенциалистский* — предметом философской антропологии считает конкретное самоосуществление человека в культурном творчестве, когда безграничность культуры ведет к неопределенности сущности человека. В вопросе «Что есть человек?» первый подход выделяет слово «что» и фиксирует внимание на исследовании сущностных свойств и атрибутов человека. Он достаточно укоренен в истории науки и философии, и неудивительно, что на абсолютизации тех или иных свойств строились и продолжают строиться целые философские системы. На основе атрибутивного подхода сложились *образы* человека: *человек разумный*, че-

человек религиозный, человек деятельный, человек символический, человек-машина, человек играющий, в основе которых лежит один из атрибутов человека, принятый за его существенный признак.

Суть второго подхода заключается в перенесении акцента со слова «что» (сущность) на слово «есть» (бытие).

Человек проблематичен, замечает М. Шелер, и в этих условиях бессмысленно вопрошать, что есть человек по сути своей и назначению? Он считает, что на этот вопрос необходимо отвечать самым непосредственным и конкретным образом. М. Хайдеггер убежден, что необходимо новое определение человека, равнозначное выбору судьбы бытия. Исследование предзаданной извне сущности он считает глубоко порочным, ибо человек обречен на постоянное испытание свободой, и его экзистенция не подлежит объективному изучению в качестве экземпляра рода. Самой серьезной проблемой для Хайдеггера является поиск такого способа индивидуального существования, когда человек входит в культуру и историю, не становясь вещью среди других вещей.

«Когда я ставлю под вопрос себя, — пишет один из современных философов-антропологов, — в этот момент я не являюсь ни объектом, ни субъектом, а сталкиваюсь с необычайной «метапроблемой», которую нельзя разрешить с помощью способов, выработанных в эмпирических науках и в традиционной философии. Я понимаю человека как создание, которое находится в постоянных поисках самого себя, и в каждый момент своего существования должен рассматривать и тщательно исследовать условия своего существования. «Что есть человек?» — это не абстрактный вопрос, предполагающий абстрактную идею, а задача: удивление, недоумение и поиск фокусируются на мне, на моем собственном бытии»¹. Сторонники второго подхода подчеркивают, что проблематичность человека не объективируема и не может стать предметом познания. Взятая со стороны бытийственности, проблематичность человека есть вопрос не теоретический, а практический, где речь идет о его творческой самореализации.

Ряд авторов предпринимают попытку найти «золотую середину» между этими двумя подходами, определяя человека как *постоянство в изменении, вечное перепутье, существо становящееся и никогда — не ставшее, как фундаментальное стремление, точку пересечения двух миров*. Человек — то неопределимое, но очевидное «вот», подчеркивает Хайдеггер, которое не «состоит из» разных элементов

¹ *Zaner R. An approach to philosophical anthropology// Philosophy and phenomenological research. 1966. V. XX11. № 1. P. 127.*

мира, а открыто всему как единственное место, способное вместить целое. Так, в последней четверти XX в. складывается более широкое значение философской антропологии, несводимое ни к науке о человеке (антропологии), ни к философской идее человека, ни к их синтезу.

Философская антропология в широком смысле представляет собой особый вид самосознания культуры в периоды ее кризисов, когда человек становится проблемой для себя самого. Она объединила различные антропологические направления и школы, реализуя общую цель и отвечая на реальные вызовы времени. Их объединило:

- осознание недостаточности традиционного подхода к человеку (как субъекту или объекту);
- расширение методологических границ исследования;
- обоснование исходных посылок наук о человеке;
- разработка единого концептуального основания для координации различных идей и моделей человека.

Что касается философской антропологии М. Шелера, то ее появление явилось своеобразным итогом наращивания научных и философских знаний о человеке. Оно было настолько мощным, что не могло замыкаться в рамках науки, философии или какого-либо ее отдельного направления и требовало определенной доли самостоятельности. Отражением этой тенденции и стало появление философской антропологии как самостоятельной области знания.

Если говорить о специфике философской антропологии, то, несмотря на разнообразие школ и направлений, можно выделить некоторые общие моменты. Во-первых, характерной чертой философской антропологии является *принцип индивидуации*. Философ-антрополог должен уловить живую целостность личности, ее конкретное «Я». Задача философской антропологии заключается в разрушении прежнего слишком абстрактного образа человека. На место идеи человека встает проблема его самоопределения, свободная от всяких видов редукций.

Во-вторых, история философско-антропологической мысли не может быть представлена как непрерывное развитие идей, понятий, принципов. «Антропологическая философия, замечает Э. Кассирер, имеет совсем другую природу. В стремлении понять ее реальную значимость мы должны прибегнуть... к драматической манере повествования, ибо здесь перед нами не мирное развитие идей и теорий, но столкновение борющихся сил. История антропологической философии полна глубочайших человеческих страстей и эмоций. Эта философия касается не только теоретических

проблем, сколь угодно широких — здесь вся человеческая судьба в ожидании последнего суда»¹.

Таким образом, философская антропология как самостоятельная область знания исследует человека в качестве определенной антропологической целостности. Ее предметом является проблематичность человека, порождаемая кризисом культуры.

2.2. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ КАК МИРОВОЗЗРЕНИЕ

За всю историю человечество накопило большой мировоззренческий опыт. Образ мира часто определял образ человека, но были и обратные зависимости, когда образ человека определял образ мира. Понятие *мировоззрения* является довольно сложным. Мировоззрение включает в себя противоречивое единство индивидуального, группового и общественного сознания; теоретического знания и повседневно-жизельского опыта. Мировоззрение органично связано с деятельностью людей. В древнем обществе оно существовало в форме *миропонимания* или *мироощущения* и основывалось на вековых традициях и жизненном опыте многих поколений. В более поздние периоды становления человеческой цивилизации мировоззрение стало во многом зависеть от развития знания. Развитие научного знания является одним из оснований систематизации мировоззренческого опыта человека.

Первоначально лидером наук была астрономия, а потому в мировоззрении господствовала геоцентрическая модель мира, созданная **Птолемеем**, (ок. 90 г. — ок. 160 г.) — великим греческим астрономом и математиком. Его главное сочинение «Великое построение» представляло собой детально разработанную модель мира, в центре которого находится неподвижная Земля, вокруг которой по круговым орбитам движутся планеты. Схема Птолемея представляла собой первый образец обобщения естественнонаучного знания в некую теоретическую систему, которая сохраняла свое значение до разработки Н. Коперником гелиоцентрической системы мира. Гелиоцентрическая модель мира была изложена Н. Коперником в его книге «Об обращении небесных сфер» и сохраняла некоторые черты геоцентризма, например, представление о равномерном круговом движении планет, о наличии у Вселенной единого центра — Солнца. Черты геоцентризма были преодолены Дж. Бруно, И. Кеплером, Г. Галилеем, но спор геоцентризма и ге-

¹ Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры. Что такое человек? // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 11–12.

лиоцентризма продолжался вплоть до И. Ньютона (1643—1727), который открыл законы механики для объяснения планетных движений.

Становление классического естествознания XVII—XVIII вв. привело к созданию *механической картины мира*, поскольку идеалом науки в то время считалось раскрытие механических причин наблюдаемых явлений. К началу XIX в. механическая картина мира постепенно утрачивает свои позиции. Возникает дисциплинарно организованная наука, а с ней и специфические модели реальности. Различные науки формируют разные идеалы и нормы исследования. Так, если физика абстрагируется от идеи развития, то идеалом биологии становится эволюция природных естественных видов. Становление неклассического естествознания в конце XIX в. приводит к пониманию относительности любой модели мира. Отсюда допускается истинность нескольких отличающихся друг от друга теоретических описаний, поскольку в каждом из них может содержаться момент истины. Главным в формировании картины мира становится корреляция между различными его моделями. Постепенно складывается *общенаучная картина мира* как сложная, постоянно развивающаяся динамичная система.

В последней трети XX в. возникает *постнеклассическая наука*, которая существенно изменяет образ мира. В картину физической реальности входит представление об исторической эволюции физических объектов, с одной стороны, через развитие космологии, с другой — синергетики. Идеи историзма и эволюции сливаются в общую картину *глобального эволюционизма*. Объектом выступают открытые *человекоразмерные* системы, и в состав объясняющих положений включаются социальные цели и ценности.

Надо заметить, что мировоззрение отдельного человека может вступать в конфликт с господствующим мировоззрением. Иногда взгляды некоторых людей опережают мировоззрение общества на несколько эпох, иногда, напротив, являются консервативными и в большей степени связаны с прошлым, чем с будущим. Отечественный философ, ученый, историк науки **В.И. Вернадский** (1863—1945) подчеркивал, что господствующее мировоззрение может и не быть максимальным раскрытием истины данной эпохи. «Отдельные мыслители, иногда группы ученых, — писал он, — достигают более точного познания ее, но не их мнения определяют ход научной мысли эпохи. Они чужды ему... В истории науки мы постоянно видим, с каким трудом и усилием взгляды и мнения отдельных личностей завоевывают себе место в общем научном мировоззрении.

Очень многие исследователи гибнут в этой борьбе. <...> Долго спустя их идеи побеждают чуждые представления...»¹.

Научное мировоззрение не может развиваться обособленно от мировоззренческих установок культуры в целом. Мировоззрение выступает контекстом понимания человека, его жизненных устремлений и смысла жизни.

Основными историческими типами мировоззрения являются: *космоцентризм, натурализм, теоцентризм, логоцентризм, социоцентризм, антропоцентризм*. В основе данной систематизации лежат мировоззренческие установки той или иной эпохи. Посмотрим, какими чертами характеризуются данные типы мировоззрений и какое содержание вкладывается в каждое из них.

Космоцентризм характеризует миропонимание человека древнего мира. Космос для него — это его дом и основание жизни. Наверно, поэтому он наделил его такими прекрасными качествами. Человек рассматривал Космос как живое, гармоничное, постоянно изменяющееся целое, представленное совокупностью преходящих вещей, одной из которых был он сам. Человека тогда называли малым космосом (микрокосмом) по аналогии с большим Космосом (макрокосмом). Большой Космос определял жизнь и судьбу отдельного человека. Надо заметить, что космоцентризм был присущ и «русским космистам», но имел несколько иное содержание. Само название «русский космизм» возникло в 60-е гг. XX столетия в связи с практическим освоением космоса и охватывало собой довольно широкое направление русской культуры XIX—XX вв. Это направление было представлено в живописи Рерихом и Нестеровым, в музыке — Скрябиным, в поэзии — Тютчевым и Брюсовым. Философию «русского космизма» открывают труды Н.Ф. Федорова и идеи К.Э. Циолковского, поддержанные в работах крупнейших русских ученых: А.Л. Чижевского и В.И. Вернадского. Таким образом, научная мысль вслед за древнейшими догадками людей о целостности мироздания развивает *планетарно-космическое мировоззрение*, которое в настоящее время становится для человечества жизненно необходимым. Его характерными чертами являются:

- неразрывная целостность со всей духовной культурой человечества, ее истоками, древними интуициями, догадками и учениями;
- синтетический охват всех факторов планетарно-космического процесса, понимание его организованности;

¹ Вернадский В.И. Избранные труды по истории науки. М., 1981. С. 67—68.

- более глубокий синтез научной мысли с другими формами миропонимания;
- ориентированность на выявление новых возможностей планетарно-космического процесса с учетом воздействия на него человечества;
- исходной и конечной целью данного типа мировоззрения является благо всего человечества¹.

Натурализм — взгляд на мир, согласно которому природа выступает как единый, исключаящий всякую сверхъестественность, универсальный принцип в объяснении всего сущего. Натурализм в социологии и гуманитарных науках означает зависимость жизни общества и человека от природы, в частности, от географических условий. Отсюда возникли концепции естественного человека, естественного общества, естественной религии, естественного договора и др. Натурализм по своему содержанию очень близок к космоцентризму, поскольку предполагает включенность человека в природный мир. Натурализм также связан с раскрытием перспектив развития нашей цивилизации, с определением направлений развития человечества в условиях надвигающегося экологической катастрофы. Некоторые авторы даже рассматривают натурализм и космоцентризм как единый тип мировоззрения.

Теоцентризм — мировоззренческая установка, согласно которой основанием жизни человека и его высшей ценностью является Бог. Бог создал мир и человека, причем человека Бог создал по своему образу и подобию. Отсюда бытие понимается как акт творения, а познание — как откровение. Бог по своей сущности непостижим, но открывает себя через свои энергии в религиозном опыте человека, основанном на вере. Мир религиозного опыта существенно отличается от мироощущения нерелигиозного человека. Если для оперирования понятиями научного знания достаточно воспользоваться одной из многих способностей, присущих человеку, а именно мышлением, то усвоение религиозного содержания возможно лишь при условии согласованного действия всех без исключения способностей — интеллектуальных, духовных, душевных (эмоционально-волевых) и телесных. Опыт веры недостижим, пока человек не обратится к Богу всем своим сердцем. Чтобы состоялся первичный акт Богопознания, акт молитвы, человек должен из глубины души воззвать к Богу. Это отличает религиозное жизнеощущение от мироощущения, присутствующего в «мирской» жизни. Мир, внутри которого религиозный человек живет и действует,

¹ Кузнецов М.А. Ноосфера. Человечество. Мировоззрение. М., 1998. С. 16.

воспринимается как находящийся с ним в определенном отношении, а не просто как мир объектов, существующих независимо от него. Когда в акте молитвы человек вступает в общение с Богом, для него исчезает земной мир — мир пространства и времени. Человек находится в состоянии глубокой сосредоточенности, он отрывается в этот момент от самого себя, от мира, в котором живет, всецело устремляясь к неведомому и непостижимому Богу. Именно в вере человек ощущает Бога главной опорой его собственного существования и источником жизни. Соприкосновение энергий человека с энергиями Бога, как утверждают верующие люди, наполняют их радостью бытия, необычайной ясностью сознания. Такое воздействие в христианской традиции называется благодатью.

Логоцентризм связан с утверждением приоритета Логоса, с пониманием мира как системы логических отношений. Истоки логоцентрической картины мира мы находим в античной философии. Термин *Логос* введен в философский язык Гераклитом, который считал, что все есть Логос, существующий вечно. Огонь, который Гераклит также рассматривал в качестве первоначала мира, есть материальная часть Логоса. В свете Логоса мир есть гармоничное целое. Внутри этого всеединства все перетекает друг в друга, но всегда равным себе остается Логос как ритм взаимопереходов и законосообразность. Таким образом, гераклитовская картина мира при всей своей динамичности сохраняет стабильность благодаря Логосу. У Платона и Аристотеля термин *Логос* утрачивает свое фундаментальное содержание. К гераклитовскому понятию субстанционального мирового Логоса возвращаются стоики и неоплатоники, которые завершают историю классической античной интерпретации Логоса как *Слова*. К этому времени понятие Логоса уже широко вошло в христианские учения, что сближает логоцентризм и теоцентризм. Однако если в античной культуре Логос как Слово является субстанциональным и не личностным, то в христианских учениях данное понятие было переосмыслено как Слово личного и «живого» Бога. Для христианства значение термина *Логос* определялось уже начальными словами Евангелия от Иоанна — «Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог». Вся история жизни Иисуса Христа рассматривается как воплощение Логоса, который принес людям откровение и сам был этим откровением, самораскрытием «незримого Бога».

Позднее логоцентрическая картина мира формируется в Западной Европе на основе понятия *Разум* и соответствующего ему системного мышления. Согласно логоцентризму, существует объективный, независимый от человека мир, который развивается

по всеобщим логическим законам, т.е. весь окружающий нас мир понимается как иерархическая система логических отношений. Под знаком сконструированного по логическим законам системного мышления человек все дальше уходит от реального бытия. Духовное развитие индивида у Гегеля воспроизводит лишь стадии самопознания «мирового духа», а деятельность человека есть проявление закономерной необходимости. Человек в логоцентрической системе не имеет никакого смысла, кроме подготовки будущего.

Социоцентризм тесно связан с логоцентризмом и в какой-то мере является его конкретизацией; т.е. если в логоцентрической картине мира человек есть «функция» этого мира, то в социоцентристском типе мировоззрения человек становится «функцией» общества. Примером может служить марксистское понимание сущности человека как «ансамбля общественных отношений».

Антропоцентризм отличается от рассмотренных выше исторических типов мировоззрения тем, что в центре мира оказывается сам человек, который служит исходным объяснительным принципом в познании мира и одновременно его основанием. Н.А. Бердяев, например, считал, что человек по своей природе занимает центральное положение в бытии, а то, что открыли Коперник, Дарвин и другие исследователи, говорит лишь о падении человека. Согласно Бердяеву, отпадение человека от Бога и привело к перемещению иерархического центра Вселенной. Он видит великий знак унижения в том, что человек получает свет от солнца и что жизнь его вращается вокруг солнца. Сам этот факт, полагает Бердяев, напоминает нам о том, что люди сами по себе находятся в вечной тьме и лишены внутреннего света. Солнце должно быть в человеке — центре космоса, сам человек должен быть солнцем мира. Бердяев называет человека точкой пересечения всех пластов бытия. «Бесконечный дух человека, — пишет он, — претендует на абсолютный, сверхприродный антропоцентризм, он сознает себя абсолютным центром не данной замкнутой планетной системы, а всего бытия, всех пластов бытия, всех миров»¹.

Отношение философской антропологии и антропоцентризма неоднозначно. С одной стороны, антропоцентризм как мировоззренческая установка возникает задолго до философской антропологии, с другой — философская антропология как мировоззрение не только углубляет антропоцентризм, но превращает его в качестве

¹ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 310.

антропологической стратегии в доминанту культуры на протяжении всего XX в.

Рассмотрим это отношение более подробно. Истоки антропоцентризма проявляются уже в греческой культуре первоначально в виде бессознательного очеловечивания космоса и божества. Неслучайно боги в Древней Греции создавались по образу и подобию человека. Мировоззренческие установки антропоцентризма проявлялись и в геоцентрической модели Вселенной, выдвинутой Птолемеем. В античной философии принцип антропоцентризма предложил Сократ, хотя в целом для Древней Греции была более характерна другая мировоззренческая установка — *космоцентризм*.

Элементы антропоцентрического мировоззрения продолжают существовать и в Средние века, где, несмотря на господствующий в то время *теоцентризм*, человек понимается как существо, созданное «по образу и подобию Бога», как единственный представитель тварного мира, который сам может творить.

В эпоху Возрождения идея антропоцентризма стала фокусироваться на самом человеке, а не на его связях с Абсолютом (Космосом, Природой, Богом). Антропоцентрическое мировоззрение становится основой возникновения светской культуры и гуманизма как новой формы жизни самого человека. Культ Бога заменяется культом человека. Человек теперь сам творит свою собственную судьбу, историю и культуру. С этого момента жизнь человечества разделилась на два пути — *жизнь в церкви* (по законам Божиим) и *жизнь в культуре* (по законам, которые создает сам человек).

Антропоцентризм как мировоззрение набирает силу в Новое время, особенно с открытием субъективности и формированием свободной, автономной и самостоятельной личности, которая начинает пониматься как нечто первичное, далее не подлежащее обсуждению, все свои действия оправдывающее своей изначальностью.

Немецкий католический философ и теолог Р. Гвардини отмечает, что новое понимание человека поставило целый ряд вопросов: «Как обстоит дело с Богом и его всемогуществом, если оправдано то переживание свободы, которое отличает человека Нового времени? И, с другой стороны, какая может быть у человека автономия, если Бог — это действительно Бог? Вправду ли Бог действует, если инициатива и творческая сила на стороне человека, как утверждает Новое время? И может ли человек действовать и творить, если творит Бог?»¹. Эти вопросы остались без ответа.

¹ Cuardini R. Das Ende der Neuzeit. Leipzig. 1954. P. 141.

Они и составляют ту *проблематичность* человека, которая волнует и томит его, и которая является предметом философской антропологии.

Антропоцентрические установки прошлого несомненно способствовали формированию философской антропологии, которая сама в XX в. становится мировоззрением. Правда мотивы антропоцентризма с течением времени существенно изменялись. Так, если в эпоху Возрождения мы слышим настоящий «гимн» во славу человека, его творчества и его перспектив, то в Новое время возникает новый мотив: «знание — сила». Но обратившись к творчеству представителей антропологических школ XX в., мы найдем здесь не «гимн человеку» как созидателю своей собственной культуры и истории, а глубокое чувство *беспокойства, тревоги*, которую испытывает человек, став автономным и свободным от всех трансцендентных зависимостей. «Человек осужден быть свободным» — так выразит свою тревогу французский философ-экзистенциалист Ж.-П. Сартр, подчеркивая тем самым чувство большой ответственности за все, что делает человек, превратившись в законодателя своей жизни.

Антропоцентризм в XX в. меняет свое содержание. Человек, столкнувшись с результатами собственного творчества, с формами жизни, законы которой он формулирует сам, вынужден отказаться от оптимистической веры в культуру, свойственной человеку Нового времени.

Тезис Ницше о «смерти Бога» в XX в. заменяется тезисом о «смерти человека». В статье **Р. Барта** (1915–1980) «Смерть автора» формируется концепция *теоретической «смерти человека»*, ставшая одним из основных постулатов постмодернизма.

Наиболее существенным философским отличием постмодернизма является переход от классического антропоцентризма к современному универсальному гуманизму, включающему экологическое измерение, т.е. все живое: человека, природу, космос. Привычный образ человека, по мнению французского философа и теоретика культуры М. Фуко, должен исчезнуть. В книге «Слова и вещи» (1966) он пишет, что сегодня мы можем думать только о пустоте, оставленной исчезнувшим человеком. Смешны разговоры о свободе человека. В наши дни скорее, чем об отсутствии Бога, можно говорить о конце человека, ибо человек исчезает.

«Я» исчерпало себя, — пишет М. Фуко в другой своей работе, — пришло время открытия безличного «имеется»¹. Эту же тему продол-

¹ Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997. С. 11.

жает представитель культурной антропологии в ФРГ М. Ландман. Современную ситуацию он рассматривает как конец истории, поскольку человек в силу разрастания наиндивидуальных структур перестает быть творческим существом. По его мнению, история превращается в комбинаторику уже существующего, и человек перестает существовать как *инициативный центр*. Ф. Гваттари подчеркивает, что формой творчества сегодня являются простые вариации. Субъективность, открытие которой дало мощный импульс свободе и творчеству человека, в настоящее время сама производится, или, выражаясь словами Гваттари, «тиражируется, как этикетки для того, что не имеет имени». Человек перестал производить мир субъективности и «стал потребителем уже созданного в этом мире» (Ф. Гиренок). Субъективность, как банка с соком, стала продуктом серийного производства.

Таким образом, антропоцентризм как мировоззрение, ставящее человека в центр мира, в настоящее время сменяется мироощущением, связанным с осмыслением антропологического кризиса и раскрытием перспектив человека. Если первоначально человек рассматривался как творец собственной судьбы, истории и культуры, то современная мировоззренческая установка — это скорее призыв к экологии личности, к поиску нового искусства жизни. Вполне возможно, что этот поиск приведет человека к новым отношениям с миром, и в этих отношениях не будет никакого особого центра. Можно согласиться с современным философом В.А. Подорогой, что человек ограничен своим сущностным предназначением «быть на земле», и в силу своей конечности не может быть центром всех мировых путей. «Следует вернуться к осмыслению того, — пишет он, — что не абстрактное, технически организованное пространство во всей колоссальности его космического свершения будет определять его судьбу, а пространство жизни»¹. Более того, любая попытка сконструировать модель мира сегодня считается бессмысленной.

Философия всегда была зеркалом культуры, в которое смотрелся человек и получал ответ на вопрос о смысле своего существования, о том, что он собой представляет. Современную эпоху часто называют ситуацией «разбитого зеркала». Человек смотрится в каждый его осколок и нигде себя не узнает. Философская антропология как определенное мировоззрение, связанное с проблематичностью человека, призвана помочь склеить осколки и вновь обрести себя.

¹ Буржуазная философская антропология XX века / отв. ред. Б.Т. Григорьян. М., 1986. С. 35.

2.3. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ КАК МЕТОДОЛОГИЯ

В XX в. изменяется сама методология изучения человека. Приоритет получает не познание сущности человека, а раскрытие отношений человека к миру и к самому себе. Рассмотрим, в чем заключается методологическая функция философской антропологии.

Философская антропология представляет собой особый тип философствования — *антропологизм*, который существенно отличается от других типов, таких как рационализм, натурфилософия, мистицизм. Для примера сравним антропологизм с рационализмом. В рационалистической традиции человек существует в определенной зависимости от абсолютных начал: духа, разума, природы, материи. В философской антропологии человек рассматривается в контексте внутренне присущих человеческому существованию сфер и факторов. С точки зрения рационалистической философии мир развивается по своим собственным законам. Философская антропология утверждает обратное: человек конституирует мир сообразно с различными видами своей активности. Человек формирует бытие, его типологию и сущностные формы.

Если предметом рационалистической философии выступают бытие, сознание, познание, обобщение, то в философской антропологии акцент перемещается на смысл бытия, понимание и общение. Главной философской проблемой становится — «Я и Другой». *Другой* — это и Бог, и природа, и человек, словом, любая инаковость, через отношение с которой человек может прийти к пониманию самого себя. Антропологизм рассматривает человека в конкретной жизненной ситуации: культурно-исторической, психологической, экзистенциальной.

Философская антропология как методологическое основание современного научного знания о человеке задает конкретным наукам исходные посылки. Этот процесс получил название *антропологизации знания*. Для примера рассмотрим социологию, где в последнее время все больше внимания уделяется не выявлению общих закономерностей и тенденций развития общества, а исследованию феномена *повседневности*. *Повседневная жизнь* — это процесс жизнедеятельности людей в привычных общеизвестных ситуациях, который характеризуется понятностью происходящего, упорядоченностью, прагматичностью, нерефлексивностью знания. Повседневная жизнь кажется ясной потому, что ускользает от рефлексии. Обычная жизнь не анализируется до тех пор, пока она не нарушена. Яркий образ повседневности рисуют американский социолог

П. Бергер и немецкий социолог Т. Лукман, показывая ее большое психологическое значение для человека. В своей книге «Социальное конструирование реальности» они пишут, что «...знание повседневной жизни напоминает инструмент, прорубающий дорогу в лесу и проливающий полосу света на то, что находится впереди и непосредственно рядом, а со всех сторон дороги обступает темнота... Иначе говоря, реальность повседневной жизни всегда оказывается хорошо понятной зоной, за пределами которой — темный фон»¹.

Вообще проблема повседневности становится одной из центральных проблем всего гуманитарного знания. Если раньше социологов, психологов, культурологов больше интересовали проблемы элитарной и массовой культуры, закономерности их развития, то в настоящее время данная проблематика считается устаревшей, и на первый план вышли проблемы всего населения, где именно сиюминутные потребности, привычные формы жизни (*жизненные практики*) являются наиболее значимыми в исследовании человека и общества.

Таким образом, *мир повседневности* — это система жизненных практик, т.е. привычных образов жизни индивидов в обществе или группе. Именно поэтому количественные методы анализа все более уступают место качественным методам. Качественные методы необходимы там, где нужно глубже понять природу процесса, раскрыть личностные смыслы социального действия, а также ценности и потребности людей в их повседневной жизни. Основополагающими принципами в изучении человека являются *микроанализ* и *многомерность*. То, что человек — существо многомерное, утверждается многими исследователями как в философии, так и в науке. Другое дело, что при этом возникает вопрос о том, как возможно многомерное постижение человека. Нужна ли здесь специальная методология или можно обойтись традиционными методами? Интересный подход к данной проблеме предложил В. Франкл, применив метод «димензиональной онтологии» к раскрытию многомерности человека.

В. Франкл родился в 1905 г. в Вене, которая в те годы была одним из культурных центров Европы. Здесь активно функционировало Венское психоаналитическое общество, основателем которого был З. Фрейд. Впоследствии эту школу психотерапии назовут школой Франкла, поскольку наряду с глубинной психологией

¹ Цит. по: Казаринова Н.В., Филатова О.Г., Хренов А.Е. Социология. М., 2000. С. 157.

Фрейда Франкл создаст свою «вершинную» (как он сам ее называл) психологию. Получив в 1930 г. степень доктора медицины, Франкл продолжает работать в клинической психиатрии, на основе чего впоследствии и сформировался его метод *логотерапии* и *экзистенциального анализа*¹. К началу войны была закончена рукопись его первой книги «Врачевание души». Рядом с датами 1942–1945 гг. в биографии Франкла стоит короткая строчка: пребывание в нацистских концлагерях. Франклу пришлось пройти все ужасы нескольких лагерей, где он и встретил конец войны. То, что он выжил, можно считать чудом. Это чудо в какой-то степени объясняется «упрямством духа» Франкла, которое помогло ему сохранить способность не ломаться под ударами судьбы. Вряд ли еще можно найти пример такой философской и психологической теории человека, которая была бы лично выстрадана и оплачена такой дорогой ценой.

В конце сороковых годов выходят одна за другой философские, психологические и медицинские книги В. Франкла: «...И все же сказать жизни — «Да» (1946), «Экзистенциальный анализ и проблемы времени» (1947), «Подсознательный бог» (1948), «Безусловный человек» (1949), «Человек страдающий» (1950) и др.

Главная цель философских поисков В. Франкла — постижение единства человека во всем его многообразии и многомерности. Перед ним, как и перед другими исследователями, сталкивающимися с проблемой человека, стоял традиционный вопрос о том, как объединить разрозненные научные и философские представления о человеке в единую картину. Франкл был убежден, что специализация наук о человеке не препятствует познанию его как особой *антропологической целостности*. Напротив, Франкл подчеркивал необходимость и важность конкретно-научного знания для решения отдельных теоретических и практических проблем. Мы живем в век специализации, писал он, и колесо развития нельзя повернуть вспять. Поэтому он пытался искать единство не в многообразии (т.е. не в сумме отдельных представлений о человеке), а вопреки этому многообразию. Согласно Франклу, антропологическое единство человека дано налицо, невзирая на его онтологические различия между разными формами жизни. Отличительным признаком человеческого существования, по его мнению, и является осуществление этого единства, проявление его в различных жиз-

¹ Метод и теория экзистенциального анализа и логотерапии будут рассмотрены в пятой главе.

ненных ситуациях. Оно не охватывается ни множеством наук о человеке, ни множеством образов человека, созданных в философии.

Очертить свое понимание человека Франкл пытается на основе «димензиональной онтологии» с использованием геометрических аналогий. Он пишет: «Первый из двух законов димензиональной онтологии звучит так: Один и тот же предмет, спроецированный из своего измерения в низшие по отношению к нему измерения, отражается в этих проекциях так, что различные проекции могут противоречить друг другу. Например, если стакан, геометрической формой которого является цилиндр, я проецирую из трехмерного пространства на двумерные плоскости, соответствующие его поперечному и продольному сечению, то в одном случае получается круг, а в другом — прямоугольник (рис. 2.1). Помимо этого, несоответствия проекции противоречивы уже постольку, поскольку в обоих случаях перед нами замкнутые фигуры, тогда как стакан — открытый сосуд.

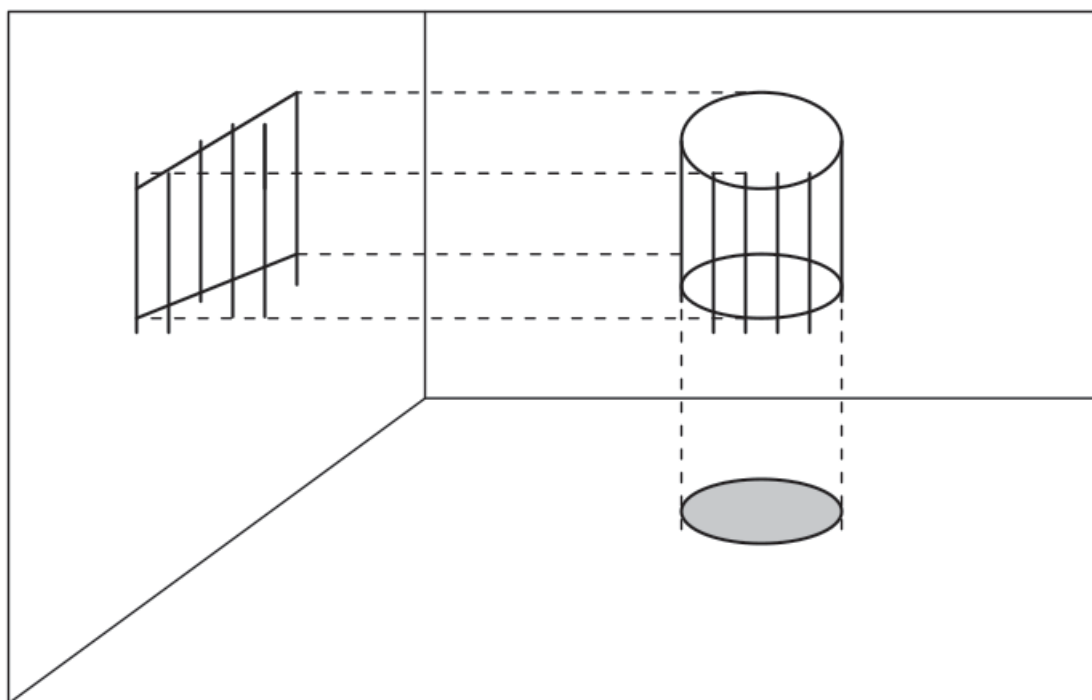


Рис. 2.1. Первый закон димензиональной онтологии

Второй закон димензиональной онтологии гласит: уже не один, а различные предметы, спроецированные из их измерения не в разные, а в одно и то же низшее по отношению к нему измерение, отображаются в своих проекциях не противоречивыми, но многозначными. Если, например, я проецирую цилиндр, конус и шар из трехмерного пространства на двумерную плоскость, то во всех трех случаях получается круг (рис. 2.2). Предположим, что перед нами тени, которые отбрасывают цилиндр, конус и шар. Эти тени многозначны, поскольку я не могу заключить на основании тени, отбра-

сывает ли ее цилиндр, конус или шар, — во всех случаях тень одна и та же»¹.

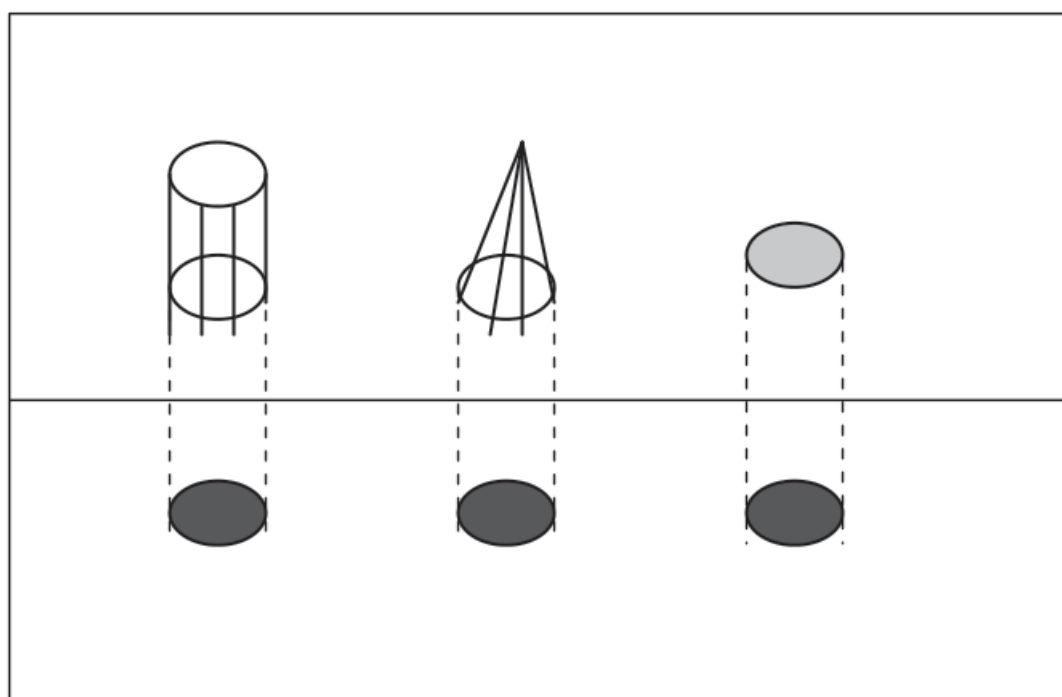


Рис. 2.2. Второй закон димензиональной онтологии

Применяя эти законы к человеку, В. Франкл приходит к выводу, что если мы будем проецировать человека, например, на плоскости биологии и психологии, то эти проекции будут противоречить друг другу. Проекция в биологическое измерение обнаруживает соматические явления, а проекция в психологическое измерение обнаруживает явление психическое, хотя в свете предложенной методологии данная противоречивость проекций не ставит под сомнение единство человека. Поэтому Франкл призывает помнить, что бессмысленно искать единство человеческого способа бытия, преодолевающего многообразие его различных форм жизни, в тех плоскостях, на которые мы проецируем человека. Его можно обнаружить лишь в высшем измерении, в измерении специфически человеческих проявлений. Если же мы будем механически складывать проекции (данные о человеке, полученные в различных конкретных науках), то придем к глубоко ошибочным выводам. Мы никогда не имеем дело с целостным, многомерным человеком как таковым, мы всегда обращены лишь к какой-то одной его стороне (проекции). Любое знание о человеке, любая жизненная ситуация — это лишь проявление единой антропологической целостности, которую Франкл назвал *измерением специфически человеческих проявлений*.

¹ Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 50.

Близким по смыслу «димензиональной онтологии» является метод *интервальной антропологии*, который предлагают Ф.В. Лазарев и Брюс А. Литтл в книге «Многомерный человек» (2001). Интервальное мышление — это не столько поиск единства, сколько отыскание иного, «мышление границ». Итак, их исходная установка — не генерализация и обобщение, а метод ограничения, поиск различий, инаковостей. Отсюда сама идея интервала — отыскание клеточки многомерного бытия. В рамках интервального мышления человек рассматривается как многомерный феномен. Ни одна концепция в истории науки и философии не способны отразить универсальность человека. Каждый интервал рассмотрения претендует на свою истину о человеке. Интервальный подход, однако, не сводится просто к оправданию всех точек зрения на человека как имеющих равное право на истину. Он дает нам возможность понять, что человеческое существование ситуативно, интервально. В каждый данный момент мы находимся в каких-то конкретных условиях — бытовых, природных, социальных и т.д. Эти условия задают нам цели, навязывают определенные эмоциональные состояния, оказывают влияние на выбор ценностей. Иногда человек становится заложником обстоятельств, в других ситуациях у него открывается свободный выбор поступка. Фундаментальной чертой бытия человека является то, что человек никогда не равен ни одной конкретной ситуации, интервалу. У него существует принципиальная возможность перехода от одного интервала к другому, все большей и большей актуализации себя, или, выражаясь словами Франкла, возможность вхождения в измерение специфически человеческих проявлений.

Таким образом, философская антропология как методология учит нас идти не от множественности проекций человека к его многомерности и целостности, а напротив, от многомерного единства человека к ситуациям, где это единство проявляется, актуализируется, где зарождаются новые возможности его бесконечно вариативного поведения. Для этого необходимы новые нетрадиционные методы толкования, постижения, понимания того, как разглядеть человека в его бесконечных проявлениях, как взойти от одноплоскостных проекций к объемному измерению. Множество разрозненных, иногда противоречащих друг другу, данных не отменяют единства человека, а проявляют его особым образом. Поэтому необходимо расширять диалог (создавать определенное диалогическое пространство для взаимного согласования точек зрения) между всеми контекстами бытия, в которые вовлечен человек.

Вопросы для самоконтроля

1. Выделите этапы предметного определения философской антропологии как самостоятельной области знания.
2. Каковы функции философской антропологии?
3. Как соотносятся между собой философская антропология и антропоцентризм?
4. Раскройте содержания понятий «антропологизм» и «антропологическая проекция на мир».
5. Каковы общие цели многообразных путей и форм реализации философской антропологии?
6. В чем проявляется методологическая функция философской антропологии?



Список рекомендуемой литературы

Глава 3

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ЦЕЛОСТНОСТЬ: СТРУКТУРА И МЕТОДЫ ИЗУЧЕНИЯ

3.1. КАТЕГОРИАЛЬНОЕ МОДЕЛИРОВАНИЕ ЧЕЛОВЕКА

Ключевым объектом и понятием в методологии мировой философии XXI в. становится не познание (эмпирия, рацио и т.д.), а *отношение*. И если первому соответствуют *категориальные определения*, то второму — *экзистенциалии* как структурные определения целостного человеческого опыта. Фундаментальные антропологические константы, такие как: *самотождественность, самотрансценденция, целостность, открытость, духовность, свобода, ответственность, творческая активность, телесность* и др., — с одной стороны, являются категориями, когда речь идет об идее человека, с другой — экзистенциалиями, посредством которых человек, включаясь в различные отношения переживает себя как проблему. *Фундаментальные антропологические константы* — это определенные границы, при разрушении которых человек перестает быть человеком. «Если не сохраняются постоянные параметры, определяющие сущность человека, он перестает существовать как собственно человек... Пренебрежение константами человеческой природы ставит под вопрос перспективы человека как родового существа. Пренебрежение осознанием своей человеческой сущности и своей космопланетарной миссии может привести к вырождению самой идеи человека»¹. Фундаментальные антропологические константы в качестве категорий выполняют роль *регулятивных идей* в познании человека как антропологической целостности. Системообразующими категориями являются *самотождественность* и *самотрансценденция*, выполняющие функцию методологического основания для выделения в едином проблемном поле человека *внешнего и внутреннего*.

«Самотождественность» означает «мир человека», т.е. человека «внутреннего» или «Я», раскрываемого в отношениях человека к самому себе. «Мир человека» охватывает основные экзистенциалии как структурные определения цельного жизненного опыта,

¹ Самохвалова В.И. Контуры постдействительности // Полигнозис. 1999. № 2. С. 32.

представленные в «Я-образовании». Самотождественность предполагает согласие человека с самим собой, гармонию его желаний, духовных устремлений, ценностей и поступков, единство самооценки и самоактуализации. Самотождественность определяет то, насколько человек может реализовать себя в жизни, и от этого ощутить себя счастливым или несчастным. Всякое рассогласование между целями, желаниями и поступками приводит человека к тревоге и тягостным ощущениям того, что он совершил что-то не то. Поэтому люди по-разному оценивают свою жизнь. Одни говорят: если бы мне представилась возможность прожить жизнь сначала, я прожил бы ее так же. Другие, напротив, с грустью утверждают, что всю жизнь делали что-то не то и в чем-то прошли мимо собственной жизни.

«Самотрансценденция» выражает постоянное стремление человека преодолеть свои собственные границы и трансцендировать себя в различные сферы бытия: в мир предметов, в мир человеческих отношений, в мир абсолюта. Можно сказать, что сущность человека заключена в его самотрансценденции. Неслучайно в определениях термина «человека» употребляются такие выражения, как *фундаментальное стремление, незавершенная возможность* и т.д. Чем больше человек вовлечен в мир, тем богаче его «Я». Быть человеком — значит, всегда быть направленным на что-то, отдаваться любимому делу, которому себя посвятил, человеку, которого он любит, природе, которой он любит, Богу, в которого он верит. Человек изначально ориентирован на мир, в котором он существует. Он черпает в нем смысл и ценности, учится жить и действовать по-человечески, реализовывать себя в этом бесконечном мире, расширяя тем самым свою конечность. Эту сторону бытия называют «человек в мире». Категории *самотождественность* и *самотрансценденция* позволяют рассмотреть «мир человека» и «человека в мире» в их неразрывном единстве и взаимопроникновении как основные онтологические различия единой антропологической целостности.

Совокупность других фундаментальных антропологических констант: целостности, открытости, духовности, свободы, ответственности, творческой активности, телесности и др. представляет собой открытую систему.

Категория *целостности* тесно связана с другими философскими категориями, такими как *часть* и *целое*, которые выражают отношения между совокупностью предметов (или их отдельных элементов) и связи между ними, приводящие к появлению новых свойств и качеств, которых не было в предметах при их разобщен-

ности. Благодаря этим связям образуется целое, по отношению к которому отдельные предметы (элементы) выступают в качестве части. Проблема отношений части и целого была выдвинута еще в античной философии. Так, Платон в диалоге «Парменид», раскрывает соотношение отдельного, целого и части. Согласно Платону, отдельное становится целым путем *причастности* другому целому. Целое может принадлежать отдельным частям и при этом оставаться целым. Множество отдельных предметов, причастных целому не делят его на части. Он приводит пример с домами, которые освещены солнцем. Дома причастны солнцу как целому, но они не являются его частями. Дома находятся во взаимосвязи с солнцем, ибо их крыши ярко освещены, но при этом солнце остается целым, дома не делят его на части. Вывод Платона о том, что целое может принадлежать различным частям и оставаться при этом целым, имел большое значение в дальнейшем развитии данных понятий как в философии, так и в науке. Выводу Платона противоречило впоследствии механистическое понимание части и целого, сложившееся в XVII в. в материалистической философии и классическом естествознании. Целое понималось как сумма частей и рассматривалось лишь с точки зрения его состава, структуры.

Продолжение платонической традиции мы находим в философии всеединства Н. Кузанского, в диалектических концепциях Г.В.Ф. Гегеля и К. Маркса, в русской религиозной философии. Согласно данной традиции, часть и целое не могут существовать друг без друга. Часть вне целого — уже не часть, а иной объект, поскольку не выражает природу целого и утрачивает специфические для него свойства. Рассматривая целостность человека, выделим ряд положений, которые помогут нам глубже понять эту фундаментальную антропологическую константу:

- всякое целое *причастно* другому более фундаментальному целому;
- часть, оторванная от целого, утрачивает основные свойства этого целого;
- целое не сводится к сумме его частей;
- часть есть проявление целого.

Таким образом, целостность человека — это не просто сумма его атрибутивных характеристик (физических, психических, социальных, культурно-исторических и др.). *Целостность* человека означает прежде всего его причастность другой более фундаментальной целостности (Космосу, Богу, Абсолюту, Миру, Природе, Бытию). Методологическая идея целостного человека всегда была

связана с базовой интуицией власти трансцендентного Абсолюта. В античности таким Абсолютом были Космос, Природа, а в Средние века — Бог. Положение изменилось в Новое время, когда на место Абсолютной личности приходит обычная человеческая личность. Такая личность предоставлена самой себе, у нее уже нет никакой точки опоры, она изолирована и одинока. Выйдя из-под власти Абсолюта, человеческая личность сама захотела обрести функции Абсолюта. Но Абсолют всемогущ и бесконечен, а человеческий индивид конечен и вовсе не всемогущ. Возникает противоречие, с которым человек не может справиться. Став сам трансцендентным Абсолютом, человеческий индивид перенес все смыслы мира в себя, и они стали исключительно субъективными. Возникло противостояние жаждущего преобразований субъекта и мертвого, опустошенного мира-объекта. Это противостояние обернулось разрывом целого. Точка зрения целого уступила место точке зрения части. «Перемена точки зрения на мир означала, что часть обрела самостоятельное значение по отношению к целому. Происходит бурный процесс дифференциации труда, вслед за чем стоимостями обретают отдельные качества и функции человека, но не сам он как человек цельный: в товар превращается живая рабочая сила человека, его отдельные способности, так что само производство начинает базироваться на дифференцированных человеческих качествах»¹. Развивается процесс дробления человека, и на место целостного человека приходит частичный человек. Мы, жители XXI в., несем на себе эти особенности и продолжаем дробиться. Сама попытка построить единую систему знаний о человеке (так называемый комплексный подход) есть естественная реакция на разложение человека на отдельные функции. Процесс дробления человека нарастает с невероятной быстротой. Об этом свидетельствует наступившая эпоха постмодерна, универсальным принципом которого является *множественность без единства*. Что означает этот принцип для человека? Целостность разрушается, и за этим видится незавидная судьба его частей. Исследуя этимологию слов «часть» и «целое», известный ученый В.В. Биbihин в книге «Узнай себя» (1998) отмечает, что изначальный смысл понятия «часть» представляет собой нечто оторванное, «отгрызенное». Он пишет: «Это совсем другой взгляд, чем логически-персоналистическое уравнивание части и целого в правах. Часть как откусанное от целого обратно к целому уже не прирастает, и целое,

¹ Рыбаков Н.С. Методологический аспект идеи цельного человека // Полигнозис. 1999. № 1. С. 63.

от которого отгрызена часть, невозвратно повреждено...»¹. Бибихин показывает далее, что такой же смысл открывается и при исследовании истории второго из этих слов. Если часть откусана, отгрызена, то целое исцелено, здорово. Вытеснение этих исторических значений произошло неслучайно, так как в наше время мы имеем дело, в основном, с оторванным, поврежденным, и уже не можем по-другому. Мы привыкли механически складывать части в целое. Мы даже согласны с тем, что целое продолжает существовать и после отрыва частей, а части поддаются замене и суммированию. Но часть не существует без целого. И это, с одной стороны, подводит нас к эсхатологическим настроениям, с другой стороны, дает надежду на будущее. Вполне возможно настоящий распад целостности человека приведет его к причастности более фундаментальной «космологической» или какой-то другой целостности, в отношениях с которой он снова обретет себя, устранив свою *проблематичность* и перестанет быть «потерянным» человеком.

Целостность человека связана с другой фундаментальной антропологической константой — *открытостью миру*. Открытость человека миру представляет собой его стремление выйти за границы наличного состояния, с его способностью трансцендирования. Сущность человека характеризуется тем, что он «открыт миру» (М. Шелер, А. Гелен, А. Портман). Животные ограничены средой обитания, человек же преодолевает ограничения среды и выходит в открытый мир, осознавая его именно как мир. М. Шелер связывал открытость человека миру с его онтологической свободой. Проблеме открытости человека миру большое внимание уделял и М. Хайдеггер. Выражаясь его словами, человек как бы брошен в свою собственную открытость. Быть человеком — значит «быть в мире», быть всегда «распахнутым» этому миру. Мерой присутствия отмеривается время человека и вмещаемого им мира. *Открытостью* Хайдеггер называет область несокрытого, область, которую должна достичь вещь, чтобы себя показать. По Хайдеггеру, область открытости не создается человеком, он сам должен поставить себя в нее. С понятием «открытости» Хайдеггер связывает понятие *экзистенции*. Экзистенцией он именуется вид бытия человека, который стоит открытым для открытости бытия. Бытие, как и человек, открывает свою потаенность во времени. Время оказывается именем собственным для истины бытия и горизонтом понимания человека.

Попробуем несколько интерпретировать это положение М. Хайдеггера. Если мы хотим проникнуть в смысл человеческого суще-

¹ Бибихин В.В. Узнай себя. СПб., 1998. С. 155.

ствования, то должны понять, насколько важно утверждение экзистенциалистов, что человеческая жизнь — это бытие во времени, бытие «лицом к смерти». Экзистенциализм видит в этом исходную предпосылку всякого философствования, ибо человек глубинно воспринимает ценность своей жизни лишь находясь в «пограничной ситуации» (Ясперс), лишь оказавшись в условиях «жизненного кораблекрушения» (Ортега), когда перед ним открывается конечность (временность) его бытия. В молодости кажется, что жизнь достаточно продолжительна, что конец жизни уходит куда-то вдаль за горизонт текущего бытия. Но с годами это ощущение развеивается и человек осознает, что может не хватить времени для реализации его жизненной цели. Это ощущение делает жизнь более напряженной, обостряет вкус к жизни, мобилизует духовные силы. Чем человек более открыт миру, тем дольше сохраняется его продуктивное и полноценное существование. К концу жизни человек должен обладать большой волей, чтобы противостоять тенденциям, превращающим его в закрытую систему, укрывающим его изначальную природную распахнутость миру.

Категории *духовность, творчество, свобода* выступают в качестве своеобразного «ключа» к пониманию специфики человека. Духовность человека, возвышая его над остальным тварным миром, создает возможность творить собственную историю и культуру. Надо отметить, что категория «духовность» достаточно многозначна. В литературе существует большой разброс мнений. Дискуссии, в основном, идут вокруг вопроса: является ли духовность имманентной чертой человека или дарована ему извне как некая объективная данность, к которой он постоянно стремится. «Начало духовности в человеке, — писал В. Зеньковский, — не есть отдельная сфера, не есть некая особая и обособленная жизнь, а есть творческая сила, энтелехийно¹ пронизывающая собой жизнь человека... И определяющая новое качество жизни»². «Существенное и основное в духовности — это поиск Бесконечного и Абсолютного. Это искание есть самое основное и глубокое в нас, есть тот неистощимый и неистребимый источник вечной жизни, присущий духу, который не затухает и не замирает и у тех, кто в своем сознании отвергает

¹ *Энтелехия* (от греч. ἐντελέχεια «осуществленность», от ἐντελής, «законченный» и ἔχω, «имею») — внутренняя сила, потенциально заключающая в себе цель и окончательный результат; в данном случае — начало духовности потенциально включает в себе (пронизывает собой) жизнь человека и определяет новое качество жизни.

² *Зеньковский В.В.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М., 1996. С. 46.

Абсолютное и Бесконечное»¹. Н.А. Бердяев связывал духовность с изначальной свободой человека. Он считал ошибочным положение натуралистической теории, что материальное может породить духовное. Свобода, по его мнению, и есть дух, ибо свобода противопоставляется природе. «Духовность есть богочеловеческое состояние. Человек в духовной своей глубине соприкасается с божественным и из божественного источника получает поддержку»². Многие авторы определяют духовность в качестве особого способа мировоззренческой ориентации, противоположного рациональности. Такое мировосприятие подразумевает, что в основе бытия лежит не логический закон, не формальная безличная идея, а живая Личность, таинственная и непостижимая до конца. Она не поддается рациональному изучению и невыразима в научных категориях. Неотъемлемыми признаками духовности они считают свободу, творчество и вечную жизнь.

Представители другого подхода раскрывают социокультурное измерение духовности вне связи ее с каким-либо абсолютном. «Для нас исходным и основополагающим, — пишет В.С. Барулин, — является именно реальный, живой, духовный человек во всем богатстве граней своего бытия»³. В.С. Барулин рассматривает духовность как основу человека, выделяя при этом несколько «пластов анализа»: духовность как форма человеческого самосознания; духовность как основа конституирования человека в качестве субъекта отношений; духовность как форма освоения социального опыта; духовность как импульс и содержание творческой деятельности человека; духовность как положенность его свободы; духовность как менталитет человека. При этом он выделяет такие характеристики духовности: ее всеобъемлющий характер, идеальность, и то, что она существует как внутренний мир человека, как «Я».

Таким образом, мы видим, что духовность не просто характеризует человека, она утверждает его в этом качестве. Духовное не просто присуще человеку наряду с телесным и психическим. Духовное — это то, что отличает человека от животных и присуще только ему одному. Человек начинает вести себя как человек только тогда, когда преодолевает уровень психофизической данности. Духовная данность характеризуется «соприсутствием», «соучастием», она включает в себя нравственные и ценностные ориентиры. Духовную данность можно назвать также *сферой смысла*.

¹ Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М., 1996. С. 50.

² Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 322.

³ Барулин В.С. Социально-философская антропология. М., 1994. С. 108.

В понимании свободы как фундаментальной антропологической константы в истории философии сложились две традиции, по-разному раскрывающие содержание данного понятия. Первая — *рационалистическая* — понимает свободу как осознание необходимости, вторая, напротив, утверждает примат свободы над бытием. Свобода не может определяться бытием, писал, например, Н.А. Бердяев. Свобода как исходная точка бытия и мировоззрения существует у него для творчества и через творчество. *Творчество* можно определить, с одной стороны, как внешний процесс, направленный на производство новых объектов культуры, с другой — как процесс внутренних, связанный с самоизменением личности. Внутреннее творчество есть существенное в осуществлении себя, интеграл личностной активности в ответ на жизненные требования. Человек — это бесконечный процесс самосозидания. Раскрывая природу творчества, Н.А. Бердяев писал: «Творчество есть величайшая тайна жизни, тайна явления нового, не бывшего, ни из чего не выводимого, ни из чего не вытекающего, ни из чего не рождающегося... И этот меон есть тайна изначальной, первичной, домирной, добытийственной свободы в человеке. Тайна творчества и есть тайна свободы. Творчество только и возможно из бездонной свободы, ибо лишь из бездонной свободы возможно создание нового... Творчество есть прорыв из ничего, из небытия, из свободы в бытие и мир»¹.

Телесность человека определяется континуумом его жизненного мира. *Жизненный мир* — это неотчужденная реальность, в которой изначально живет человек. Жизненный мир имеет пространственно-временное измерение. Именно через пространство человек получает высшую актуальность своего существования, внедрение в сущность. Первое пространство и первая связь с миром — это *биологическое тело*. Важнейшей формой пространства, определяющей человека, является *дом*. Дом — это не мир вообще, а мир человека. Это такое место, где человек является не наблюдателем, а хозяином. В нем все выстроено по образцу и подобию хозяина, соответствует его индивидуальности, его потребностям и мечтам. Дом — это не столько физическое место, сколько культурное и экзистенциальное пространство. В нем человек занимает центральное положение, а все остальные люди могут быть лишь гостями. Человек может жить в своей квартире и ощущать себя бездомным, с другой стороны, на работе, в гостях человек может почувствовать себя как дома. Дом защищает человека и обеспечивает ему безопас-

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 117.

ность. Нападение на дом человек рассматривает как нападение на себя самого. Свободное пространство в целом — собственно человеческая форма пространства. *Человеческое время* — это вторая координата, координата его судьбы, истории, культуры.

Преобразованное под влиянием социальных и культурных факторов биологическое тело человека обретает культурно-исторический смысл и выполняет социальные функции. Вовлечение «телесного человека» в социокультурное пространство дополняет его природные задатки свойствами и характеристиками, приобретаемыми в процессе социализации индивида (воспитания, обучения и т.д.). Таким образом, наряду с понятием *биологическое тело* существуют понятия социального и культурного тела. *Социальное тело* рассматривается как результат взаимодействия естественно-данного человеческого организма с социальной средой. Социальные роли и социальные функции, которые выполняет человек в обществе, — это своеобразное расширение возможностей природной телесности, снятие ее ограничений. Хотя нередко социальные факторы действуют вопреки воле и желанию человека, и тогда человек делает выбор своего «телесного поведения», развивает систему защиты, или, напротив, целенаправленно формирует свою биологическую и физическую данность. *Культурное тело* означает включение природного человека в культурное пространство. Культурное тело как бы вбирает в себя два других уровня телесного бытия и тем самым завершает процесс перехода от безличного природного человеческого организма к *личностному бытию телесности*. Личностное бытие телесности — это основная клеточка культурно-исторической деятельности человека. Представляя собой продуктивную, творческую деятельность по созданию предметов культуры, норм и «образцов» человеческого поведения, личностное бытие включает в себя *цели, мотивы и ценности*.

Мотивы непосредственно связаны с потребностями личности, а потому являются основными «побудителями» человеческой активности. Мотивированная деятельность не требует волевых усилий, поскольку реализует сферу желаемого. Мотивы могут быть как осознанными, так и неосознанными. Для достижения мотива человеку иногда приходится выстраивать целую систему действий, определяемых целями. Цели реализуют сферу должного и требуют для своего достижения воли и нравственных начал в человеке. В процессе деятельности человека цели нередко обретают мотивирующую силу, и тогда происходит «сдвиг мотива на цель». *Сдвиг мотива на цель* — это своеобразный механизм человеческой деятельности, который был открыт нашим известным отечественным

психологом А.Н. Леонтьевым. Сдвиг мотива на цель не только расширяет сферу специфически человеческих мотивов деятельности, но и все культурное пространство в целом.

Ценности — это духовные образования личности, связанные с ее смысложизненными ориентирами. Ценности делятся на *субъектные* и *предметные*. Предметными ценностями называют все многообразие предметов, включенных в человеческую жизнедеятельность, которые могут оцениваться в плане добра и зла, истины и заблуждения, красоты и безобразия, допустимого и запретного, справедливого и несправедливого. Способы и критерии, на основе которых производятся сами процедуры оценивания называют субъектными ценностями. Это — установки, императивы, запреты, ориентации, выраженные в форме нормативных представлений. Предметные и субъектные ценности являются двумя полюсами единого отношения человека к миру. Ценностные ориентации, закрепленные жизненным опытом, образуют своеобразную ось сознания, обеспечивающую устойчивость личности, определенный тип поведения. Ценностные ориентации регулируют мотивы и потребности личности.

Рассмотренные фундаментальные антропологические константы позволяют осуществить *категориальное моделирование* человека, т.е. определить проблемное поле, очертить его границы и определить направления исследования. Для наглядности попробуем схематично изобразить категориальную модель антропологической целостности, которая является открытой системой и может быть расширена и дополнена, ибо человек, как было сказано выше, является незавершенной возможностью (рис. 3.1).

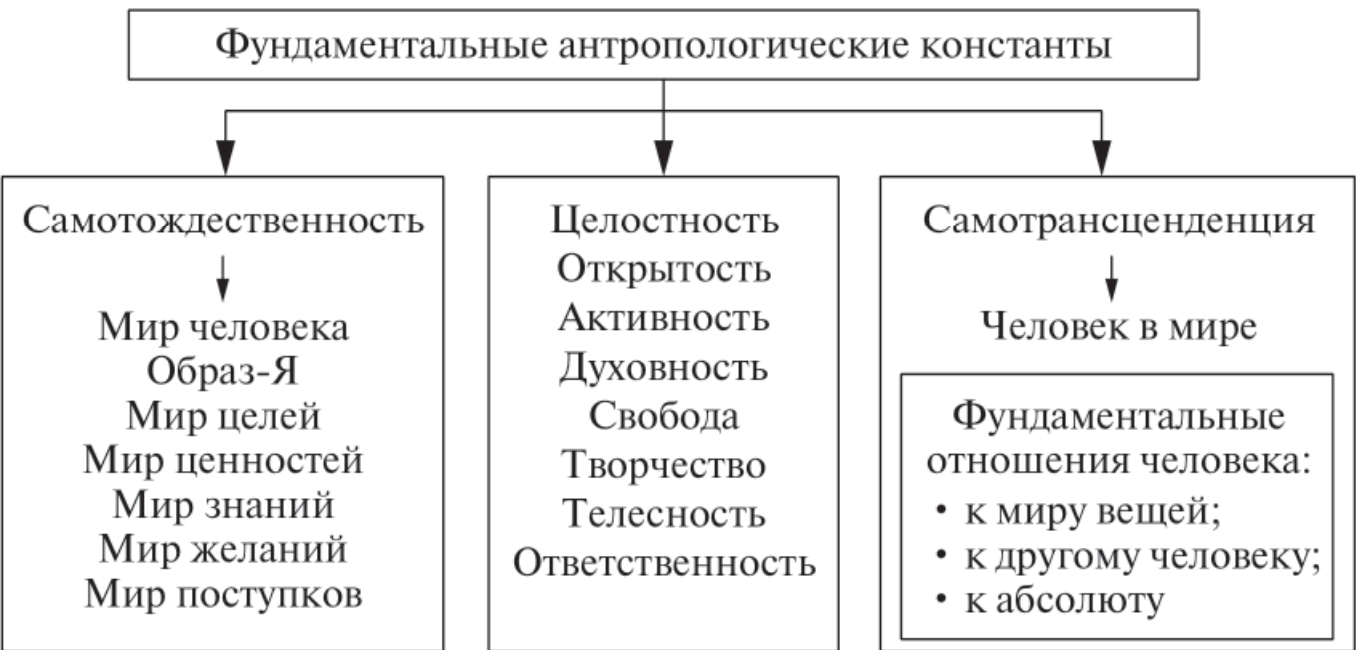


Рис. 3.1. Категориальное моделирование человека

Наряду с категориальным моделированием структура антропологической целостности может быть раскрыта с помощью системного подхода, который в настоящее время широко используется как в философии, так и в науке.

3.2. СИСТЕМНЫЙ ПОДХОД

Система (от др.-греч. σύστημα — целое, составленное из частей; соединение) как понятие претерпело длительную историческую эволюцию и стало одним из ключевых понятий современности. На основе этого термина был выработан *системный подход* — методология современного научного познания и социальной практики. Он ориентирует исследователя на раскрытие целостности объекта, обеспечивающих ее механизмов, на выявление многообразия связей между элементами.

Как было показано выше, человек есть существо многомерное, а следовательно, имеет множество измерений (проекций). Отдельное измерение (проекция) есть проявление антропологической целостности, которая не сводится к простой сумме ее проекций, ибо они могут противоречить друг другу. Поэтому бессмысленно объединять знания о человеке, полученные различными науками, в единое целое. Но наука не только вправе, но и обязана выносить за скобки многомерность человека, вычленять из специфически человеческого измерения какую-то одну грань. Поэтому любая проекция человека оправдана, если такое знание необходимо для решения определенной теоретической или практической проблемы. Важно, однако, помнить, что нельзя делать обобщающих выводов, исследуя человека лишь в одном измерении, или переносить выводы данных исследований в другое измерение. Так, например, на биологическом уровне человек может быть рассмотрен как закрытая система его физиологических рефлексов, а на психологическом уровне — как закрытая система его психических реакций. Но при этом сущность человека характеризуется тем, что он открыт миру. Здесь нет противоречия, поскольку это проекции человека из различных измерений (В. Франкл). Закрытость физиологических рефлексов и психических реакций не противоречит сущности человека, так же как замкнутость проекций стакана на плоскость не противоречит тому, что перед нами открытый сосуд.

Данные, полученные в плоскости низших измерений, сохраняют свою значимость в пределах этой плоскости. Здесь необходимо пояснить, что, когда речь идет о низших или высших измерениях человека, это не предопределяет их соподчинение. В терминах

димензиональной онтологии, рассмотренной нами выше, более высокое измерение означает лишь, что это объемное измерение, которое включает в себя низшее. В этом смысле и человек, став человеком, остается в чем-то и животным и растением. «Можно привести пример с самолетом, замечает Франкл, который сохраняет способность передвигаться по поверхности земли, подобно автомобилю. Правда, доказать, что он самолет, он может лишь оторвавшись от земли и поднявшись в воздух. Известен тот неоспоримый факт, что специалист уже по конструкции самолета может определить, будет ли этот самолет в состоянии взлететь. Так и с человеком: А. Портману удалось показать, что человеческое можно проследить вплоть до его анатомических особенностей. Ведь даже плоть человека несет на себе отпечаток его духа»¹.

Рассмотрим человека как целостную систему, состоящую из трех основных измерений: *природного*, *культурно-исторического* (пространственно-временного) и *вселенского* (вечного) существования. Данные измерения представляют собой различные способы бытия, в которых проявляется единая антропологическая целостность.

Первый способ бытия человека — его *природное существование*. Человек как живой организм является предметом изучения многих наук: зоопсихологии, соматической и функциональной антропологии, этнической антропологии, биологии, физиологии, анатомии и т.д. Зоологическая антропология исследует человека в сравнении животными с тем, чтобы определить его место в классификации живых существ и в этом контексте дать определение понятию «человек». Начало таким исследованиям положил еще Аристотель. Он высказал мнение, что *человек* — животное, отличительными признаками которого являются разумность и общественная сущность. Идея Аристотеля предопределила два направления зоопсихологических исследований. Первое, тесно связанное с биологией, занимается сравнением преимущественно телесных свойств. Это направление можно назвать *линнеевским* в связи с бесспорным авторитетом К. Линнея в решении вопроса о месте человека в биологической классификации. Ко второму направлению можно отнести психологов, этологов, физиологов. Последних больше интересовали *психофизиологические* характеристики (свойства высшей нервной деятельности, врожденные задатки, темперамент) и поведенческие реакции. Основными проблемами исследования человека как природного существа являются — антропогенез (происхождение и эволюция человека), место человека в системе природного мира, многообразие

¹ Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 52.

форм и факторов изменчивости человека, возрастная периодизация индивидуального развития, этнические проблемы. Коротко остановимся на некоторых из них.

Эволюционная история человека окончилась формированием его как вида, качественно отличного от животных. Механизмы, действовавшие в ходе эволюции предков человека ничем не отличались от механизмов эволюции других видов живых существ. Лишь с определенного этапа в эволюции человечества социальные факторы стали играть большую роль, чем биологические. Поэтому основные принципы общей теории эволюции вполне применимы к проблеме антропогенеза. Так считают специалисты в этой области знания. Эволюция человека рассматривается ими с точки зрения взаимодействия наследственных факторов с окружающей средой, т.е. с позиций экологических. Одной из лучших книг об эволюции считают книгу Ч. Дарвина «Происхождение человека и половой отбор» (1871), в которой он обосновал гипотезу происхождения человека от обезьяноподобных предков. Накопление ископаемых остатков дает ответы на многие вопросы эволюции человека: Как выглядели древние предки (гоминиды)? Когда они возникли? Как они эволюционировали? Один вопрос по-прежнему остается спорным: *почему?* Большинство авторов склоняются к тому, что «стать гоминидом» — это было лучшее решение с точки зрения естественного отбора и адаптации. Лучшим фоном для изучения эволюции любого вида, в том числе и человека, ученые считают экологию. Достижения эволюционной биологии за последние 10 лет показывают, что особенности эволюционного процесса теснейшим образом связаны с экологическими законами, которые определяют взаимоотношения между видами, с одной стороны, и окружающей средой — с другой. Таким образом, основные принципы теории эволюции и экологии являются подходящей основой для понимания эволюции человека.

Одним из важнейших понятий биологии является понятие *вида*. Человек, как и любой другой вид живых существ, имеет в этой системе определенное место. Исследованием данной проблематики занимается зоологическая антропология. Каждый человек уникален морфологически, так как наследственная программа, реализованная в его онтогенезе (совокупности преобразований, претерпеваемых организмом от зарождения до конца жизни), неповторима. Специфичны и условия среды, контролирующие реализацию генотипа. *Генотип* — это наследственная конструкция организма, совокупность генов, т.е. наследственного материала, ответственного за формирование определенного признака. Неслучайно в самом

центре эволюционных проблем сегодня находится генетика. Вариабельность индивидуальных структур, особенно размеров тела, зависит от генотипических особенностей и от изменения экологических условий. Нередко морфологические перестройки организма имеют циклический характер. С определенной цикличностью связаны и возрастные границы в развитии человека.

Разработка научно обоснованной периодизации онтогенеза человека достаточно сложна, поскольку одни только морфологические, физиологические и биохимические признаки не могут быть положены в ее основу. При периодизации приходится учитывать и социальные факторы, связанные, например, с обучением детей или уходом на пенсию лиц пожилого возраста. Детальная схема периодизации онтогенеза человека была разработана В.В. Бунаком в 1965 г. Он предложил весь период онтогенеза человека разделить на три стадии: прогрессивную (от рождения до 20 лет), стабильную (от 21 года до 55 лет) и регрессивную (от 56 до 84 лет). Остальных людей, проживших 90 лет и более, принято считать долгожителями. В этом же году похожая схема была принята на VII Всесоюзной конференции по проблемам возрастной морфологии и биохимии. Эта схема нашла широкое применение в антропологии, педиатрии и педагогике (табл. 3.1).

Таблица 3.1

Периодизация онтогенеза человека по возрасту

Новорожденные	1–10 дней
Грудной возраст	10 дней — 1 год
Раннее детство	1–3 года
Первое детство	4–7 лет
Второе детство	8–12 лет (мальчики) 8–11 лет (девочки)
Подростковый возраст	13–16 лет (мальчики) 12–15 лет (девочки)
Юношеский возраст	17–21 лет (юноши) 16–20 лет (девушки)
Зрелый возраст, 1 период	22–35 лет (мужчины) 21–35 лет (женщины)
Зрелый возраст, 2 период	36–60 лет (мужчины) 36–55 лет (женщины)
Пожилой возраст	61–74 лет (мужчины) 56–74 лет (женщины)
Старческий возраст	75–90 лет (мужчины и женщины)
Долгожители	Свыше 90 лет

Таким образом, человек как природная данность с ее генотипическими, морфологическими, эволюционными и экологическими измерениями представляет собой сложную систему (организм), которая входит в другое более объемное измерение человека — его культуру.

Второй способ бытия человека — его *культурно-историческое существование*. Понятия *человек* и *культура* обладают сопряженными смыслами. Становление человека происходит через усвоение культуры, посредством погружения человека в ее смысловой контекст. В то же время человек сам творит культуру. Культура, таким образом, есть воплощение творческих сил человека, механизм накопления и развития человеческого опыта. Посредством своей жизнедеятельности человек как бы связывает природу и культуру, естественность и искусственность бытия. Сама природа человека заключается в его *искусственности*¹. В этом смысле *культура* выступает как *форма преодоления человеком самого себя*. Благодаря культуре человек прерывает исключительно природные закономерности и генетическую память, бесконечно расширяет свои возможности через память истории и культуры и ее творческий потенциал. Культура поднимает человека из животного мира чувств и действий в мир *смыслов*.

Обретая в культуре новую форму бытия, человек, однако, продолжает оставаться природным существом, и потому не сливается с культурой абсолютно, а растворяется в ней и противостоит ей одновременно. На это противоречие обратил внимание еще З. Фрейд, задаваясь вопросом: почему человек, творя культуру, проявляет по отношению к ней «недовольство», т.е. постоянно сопротивляется ей? По мере развития культуры, считал Фрейд, человек постоянно невротизируется, ибо ему трудно вынести всю массу ограничений, налагаемых на него обществом во имя своих культурных идеалов. «За время жизни последних поколений, — писал он, — люди достигли изумительного прогресса в естествознании и его технических применениях, их господство над природой необычайно укрепилось. Но они заметили, что новообретенное господство над пространством и временем, подчинение сил природы, исполнение желаний тысячелетней давности не увеличили наслаждения от жизни и не сделали их счастливее. Да и сейчас немалая часть борьбы человечества сосредоточивается вокруг одной задачи — найти целесообразное, т.е. счастливое равновесие между индивидуальными притязаниями и культурными требованиями

¹ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.

масс. Достижимо ли равновесие посредством определенных форм культуры, либо конфликт останется непримиримым — такова одна из роковых проблем человечества»¹.

Вместе с тем в человеке сталкиваются не только природа и культура, но и различные типы культур со своим набором смыслов, идеалов, правил и норм. Различные культуры ведут свой бесконечный диалог посредством человека, который способен постигать смыслы не только своей эпохи, но и, обращаясь к прошлому, предвосхищать будущее.

Таким образом, культура включает все то, что создано человеком: а) освоение природы; б) совершенствование всего, что возникает и происходит в природе, обществе и самом человеке. Обе эти сферы охватываются понятием *социальное*, которое также характеризует качественную определенность человека. *Социум* — это устойчивая общность, целостность, основанная на коммуникации и совместной деятельности людей, общих условиях жизни. В контексте научного анализа социальное раскрывается через сопоставление его с биологическим. Подчеркиваются как их общие черты, такие как активность, способность к развитию и самосохранению, открытость, целостность, так и различия: биологическое адаптируется к изменяющимся условиям, социальное целенаправленно регулирует обмен веществ между человеком и природой. Социальное в человеке опосредует и преобразует биологическое.

Развитие и функционирование человеческого общества проявляется в *истории*. В философской рефлексии историческое понимается как реальность, задающая цели, смысл и возможности человеческого бытия. Классическая западноевропейская модель рассматривает историю как воплощение разума. Разумом в истории обусловлено единство и прогресс общественного развития. Такая модель истории представляет общественное развитие как поступательное движение от низших к более высоким ступеням развития, как всемирно-исторический процесс, вовлекающий все народы и нации. Концентрированным выражением «линейной» модели истории можно считать философию истории Гегеля. Согласно данной модели истории, человек является энергетическим материалом мирового духа, использующего страсти и целеполагание человека в своих собственных интересах. Неудовлетворенные своим существованием, осознавая недостаточность своего наличного бытия, люди преобразуют его, воплощая в своей деятельности

¹ Фрейд З. Недовольство в культуре // Философские науки. 1989. № 1. С. 100.

свои представления о желаемом и должном. Однако подлинным двигателем истории является Разум.

Гегелевское понимание истории сохраняется и в марксизме. И хотя Маркс в философии истории исходил из реальных, а не абстрактных жизненных предпосылок, из индивидов и их потребностей, именно гегелевский метод привел его к созданию материалистической версии линейной модели исторического процесса. По Марксу, способ производства, производительные силы и производственные отношения, диалектика базиса и надстройки — реальные силы, определяющие общественное развитие. А закон возрастания потребностей раскрывает поступательный и неизбежно прогрессивный характер этого развития. История предстает как закономерный процесс смены общественно-экономических формаций.

Радикальный разрыв с линейной моделью истории осуществлен в философии жизни, экзистенциализме и других направлениях постклассической философии. И хотя постклассическая философия истории реализовалась в различных вариантах, их объединяющим началом стало противопоставление «железной логике» общественного прогресса *уникального исторического события*. История стала рассматриваться не как восходящий процесс, смысл которого лежит вне истории, а как процесс многомерный, как диалог культур, осуществляемый в пространстве и во времени. Под историей стали понимать уникальную целостную, необратимую во времени реальность, смысл которой заключен в ней самой. Единый всемирно-исторический процесс распадается на ряд локальных культур и цивилизаций. Так, например, А. Тойнби рассматривал историю как совокупность 13 отдельных цивилизаций, каждая из которых проходит несколько этапов (зарождение, становление, надлом, разложение, гибель). В этой «научной революции» велика роль О. Шпенглера. В своей книге «Закат Европы» (1918) он с наибольшей полнотой и страстью выразил дух антисистемности, создав не только новую модель исторического мира, но и новый язык его понимания, устраняющий установку на научность и объективизм. Согласно данному подходу, историк не может дистанцироваться от предмета своего исследования. В изучении прошлого и настоящего историк включен в свой предмет, а сама история никогда не может быть для него объектом (Дильтей, Шпенглер, Ясперс, Хайдеггер, Гадамер). Единственным предметом анализа становится индивид, а не общество или государство. Постклассическая модель истории противоречива, поскольку, с одной стороны, утверждает самоценность индивида, а с другой — становится обо-

снованием проявлений индивидуализма и волюнтаризма в историческом процессе. Целостная история человечества распадается на замкнутые в себе культуры. Люди отделены друг от друга радикальным своеобразием культур, к которым они принадлежат. Судьба культуры не может быть познана в ясных понятиях, она может быть только разгадана. Поэтому «революция» в понимании истории не привела пока к подлинному синтезу классической и постклассической моделей, к построению новой картины исторического мира, в которой был бы концептуально адекватно осмыслен стихийный опыт социального бытия.

И наконец, человек есть не только существо природное и культурно-историческое, но и вечное (вселенское). Отношение преходящего и вечного в человеческом бытии — это осевое отношение, выражающее всю драматичность, таинственность и напряженность существования человека. Преходящее (историческое) может быть осмыслено как особый момент вечного. Именно контекст вечности наполняет смыслом человеческую жизнь и человеческую историю, а сама история выступает как способность человека пережить вечность во времени. Из всего животного царства только человек осознает конечность своего бытия, только человек знает, что он должен умереть. Это порождает основную драму его жизни. С противоречием вечного и преходящего связано определение смысла жизни каждого отдельного человека. Вечное в человеке понимается не как прошлое или будущее, не как истоки и перспективы и не как глубинная сущностная тайна его бытия; оно присутствует в настоящем, в конкретной живой повседневности и проявляет себя в особом состоянии духа, в преодолении себя самого, в постоянном «зановорождении». Такое состояние духа присутствует у человека в моменты любви или творческого вдохновения, когда он как бы преодолевает свои пространственно-временные границы, т.е. освобождается от тягостных переживаний по поводу своего конечного бытия.

Каждая из выделенных форм жизни (способов бытия человека) имеет многомерную структуру, а сам человек с точки зрения сторонников системного подхода представляет собой *открытую* систему. На определенном этапе развития человека (или человечества) какая-либо из форм жизни становится определяющей и начинает играть роль системообразующего фактора. Все антропологические школы так или иначе включают в свои концепции исследование данных форм жизни человека — или все одновременно, или акцентируют одну из них. Так, этологические концепции большое значение уделяют природному фактору, наследуемому ге-

нетически. Культурно-исторические и социологические школы, развивают, в основном, деятельностный подход, подчеркивая социальную сущность человека, его объективацию в культуре. На раскрытии противоречий между природным и культурно-историческим в человеке основывается психоаналитический метод. Экзистенциализм, христианская антропология рассматривают человека на пересечении культурно-исторического и вечного бытия.

Можно описать человека и другой системой категорий и констант, задав в качестве системообразующего фактора его *антиномичность*¹. Человек есть существо одновременно духовное и телесное, творческое и тварное, свободное и зависимое, автономное и подчиненное, индивидуальное и общественное, индивидуальное и родовое, самотождественное и самоизменяемое, конечное и бесконечное, рациональное и иррациональное, органическое и культурно-историческое и т.д.

Вместе с тем в воссоздании антропологической целостности системный подход, как и все научные методы, является ограниченным. Он не схватывает цельного жизненного опыта человека, включающего в себя необъективируемый остаток, который не может быть познан традиционными средствами. Познание этого опыта, поскольку возможности его истолкования чрезвычайно богаты, предполагают герменевтические процедуры.

3.3. ГЕРМЕНЕВТИКА КАК ИСКУССТВО ПОНИМАНИЯ ЦЕЛЬНОГО ЖИЗНЕННОГО ОПЫТА ЧЕЛОВЕКА

Термин «герменевтика» (от др.-греч. ἑρμηνευτική — «искусство толкования») имеет несколько близких значений: разъяснять, растолковывать, истолковывать. Общая основа этих значений — «делать понятным», «доводить до понимания». Искусство толкования иносказаний, многозначных символов использовалось уже в древнегреческой философии и филологии. Позднее термин «герменевтика» означал учение о правильном толковании священных текстов Библии.

Можно сказать, что современная философская герменевтика обязана своим рождением немецкому классику-филологу и теологу **Ф. Шлейермахеру** (1768—1834). Помимо простой техники понимания и толкования разных сочинений (например, священных текстов) он разработал саму структуру *интерпретации*, характеризующую понимание как таковое. Суть данного подхода заключается

¹ *Антиномичность* — наличие противоположных качеств.

в следующем: сначала надо понять целое, чтобы затем стали ясны части и элементы. Согласно Шлейермахеру, необходимо, чтобы интерпретируемый объект и интерпретирующий субъект принадлежали одному *горизонту*, были в одном *круге*. *Горизонт* — это потенциальное содержание сознания, поле фоновых восприятий, поток переживаний, которые при установлении определенной их значимости могут быть переведены в актуальное содержание сознания. Горизонт выступает в качестве предварительного понимания.

Последователи Шлейермахера отмечали, что он был первым, кто заговорил о *герменевтическом круге*. В своей основе проблема круга заключалась в удержании целостности операции понимания, охватывающей как объект, так и субъект. Шлейермахер выделил два фундаментальных свойства этого круга: необходимое *предзнание* целостности интерпретативного действия; необходимость принадлежности действия и понимания к одному, более широкому горизонту. Надо отметить, что у Шлейермахера герменевтика мыслилась прежде всего не как форма познания, а как искусство понимания чужой индивидуальности.

Заслуга систематического развития тезиса, согласно которому «понимание» есть не частный аспект теории познания, но фундамент всего гуманитарного знания, принадлежит В. Дильтею. Он считал, что «понимание» надо рассматривать как единственно адекватное средство передачи целостности, т.е. ее прояснения и осмысления. Подобно тому как герменевтика Шлейермахера выросла из его философии индивидуальности, дильтеевское учение о герменевтике основывалось на его философии жизни. В. Дильтея занимал вопрос: каким образом можно проникнуть в сущность жизни? Постигнуть, что такое жизнь, а именно она, по его мнению, составляет сущность человека, можно лишь через историю или жизнь другого человека. «Внутренний опыт, — пишет В. Дильтей, — при котором я углубляюсь в свои собственные состояния, никогда не даст мне возможности осознать свою индивидуальность. Только в сравнении себя с другими я имею опыт относительно индивидуального во мне; я сознаю только то, что во мне отлично от другого»¹. Несмотря на создание «понимающей психологии» как опыта постижения целостности духовно-душевной жизни, В. Дильтей пытался избегать психологизма. Он считал, что при психологическом подходе к душевной жизни индивидуальности представляют собой изолированные миры и их взаимопроникновение невозможно.

¹ Цит. по: Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному. М., 1997. С. 397.

Необходимость общезначимости познания требовала выхода за пределы психологической трактовки индивидуальности. По этому пути пошла феноменология, основанная Гуссерлем. Анализируя «чистое сознание» (освобожденное от всякого психологизма), Гуссерль выделил в нем неосознаваемый фон интенциональных актов сознания, тот «нетематический горизонт», который дает «предварительное знание» о предмете. *Интенциональность* — это направленность (устремленность) сознания на предмет; непрерывное динамическое выходение за собственные границы. Здесь следует пояснить смысл, в котором Гуссерль употребляет термины *тематическое* и *нетематическое* содержание сознания. Нетематическое содержание сознания выступает у него аналогом понятия бессознательного. Но поскольку Гуссерль пытался избегать всякого психологизма, он обращается к аристотелевской традиции, различающей актуальное и потенциальное содержание сознания. У Гуссерля *тематическое* (*актуальное*) содержание сознания означает все то, что является содержанием интенционального акта; *нетематическое* (*потенциальное*) — то, что в данный момент не находится в поле сознания, а составляет некий «фон», горизонт, который можно тематизировать слой за слоем, но никогда нельзя актуализировать до конца. Гуссерль был убежден, что сознание не может до конца тематизировать предмет, что всегда остается нетематизированный «горизонт», «фон восприятия», принципиально до конца неустранимый. Горизонт у него имеет подвижные границы. Горизонты отдельных предметов сливаются в единый тотальный горизонт, который Гуссерль впоследствии назвал «жизненным миром». Это область исконно человеческих «смысловых формаций», предшествующих рождению науки и не исчезающих с ее развитием. Согласно Гуссерлю, жизненный мир задает возможности для взаимопонимания индивидуумов. Поэтому, чтобы возникло взаимопонимание, необходимо реконструировать жизненный мир индивида или культуры в целом.

М. Хайдеггер, являясь учеником Гуссерля, продолжает его традиции, но переводит «понимание» в *онтологическую плоскость*. Что это означает? «Онтологическое понимание» Хайдеггер трактует как основу и предпосылку всех установок человеческого сознания, которая остается непроясненной обычными средствами теоретического мышления. Обнажить онтологические основания предметности и тем самым расшифровать изначальный смысл мира — вот задача экзистенциально-феноменологической герменевтики. Хайдеггер хочет раскрыть и описать структуры, которые первичнее нашего осознаваемого «Я» и которые можно назвать бессознатель-

ными. В этом пункте Хайдеггер идет вслед за Гуссерлем: структура человеческого бытия отождествляется им не с «бессознательным» психоанализа, а с «нетематическим» полем переживания Гуссерля. Отправным пунктом анализа Хайдеггер избирает не сознание (как у Гуссерля), а бытие, вернее *человеческое бытие (тут-бытие)*, ибо оно есть такое сущее, которому бытие *открыто*. Понимание у Хайдеггера тождественно открытости тут-бытия. Быть-в-мире, быть открытым и обладать изначальным пониманием, т.е. быть герменевтичным — это, по Хайдеггеру, одно и то же.

Как же описывает Хайдеггер эту изначальную открытость? Прежде всего она есть *настроенность*. Изначальная настроенность человеческого бытия, которая и есть его исходная открытость, предшествует всякой рефлексии, всякому самосознанию и тем отличается от обычного настроения как психического состояния. *Настроенность* — это первичная форма открытия реального вообще. По Хайдеггеру, бытие-в-мире как целое всегда уже открыто для настроенности. Настроенность впервые делает возможной направленность на что-то. Согласно Хайдеггеру, настроенность есть основной экзистенциал, бытийственная характеристика человеческого бытия. Она первичнее всякого «переживания». Настроенность предшествует рефлексии, поэтому ее нельзя отождествить ни с каким внутренним состоянием, которое мы можем открывать в себе путем самонаблюдения. *Настроенность* — это *до-логическое (до-предикативное)* понимание. Она имеет экзистенциальную структуру проекта. Проект как экзистенциал отличается от конкретно-эмпирического плана. *Изначальный проект* есть выражение специфики человеческого бытия, которое никогда не тождественно себе и выступает как возможность (заданность). В этом смысле *понимание* есть открытость через возможности. Понимать, по Хайдеггеру, значит вкладывать себя в некоторую возможность, проектировать себя. В свете проекта, который есть намерение и предвосхищение, впервые конституируется изначальный смысл сущего. *Смысл*, по Хайдеггеру, это направленность проекта; следовательно, смысл — это не свойство сущего, а экзистенциал человеческого бытия. И в этом опять состоит его герменевтичность.

Интерпретация, по мнению Хайдеггера, не является стороной субъекта, а представляет собой специфический род бытия. Отсюда *понимание* есть форма первичной данности мира человеку. Оно лежит в основе всех его *отношений* вообще. Поскольку мы не в силах понять до конца ни мир, ни историю, ни себя самих, постольку герменевтика представляет собой скорее искусство (понимания, проникновения в Другого) нежели науку. Бытие, по Хай-

деггеру, говорит прежде всего через поэтов, слово которых многозначно.

Оригинально Хайдеггер решает и традиционную для герменевтики проблему — проблему «круга» в понимании. Хайдеггер отмечает, что «круговой» структурой обладает не только историческое познание, но всякое познание вообще. Круг понимания образуется всякий раз оттого, что бытие есть временная структура. Движение в круге понимания, считал Хайдеггер, никогда не приводит к ситуации выхода из этого круга. В «герменевтическом круге» происходит слияние горизонтов понимания — «горизонта» текста и «горизонта» интерпретатора. Образуется как бы «общий горизонт, который собственно и составляет фундамент понимания интерпретируемого, с одной стороны, и понимания интерпретатором самого себя — с другой.

Хайдеггер различает *первичное* понимание, тождественное открытости, настроенности, и *вторичное*, которое уже есть не способ бытия, а один из видов познания. Таким вторичным пониманием, по Хайдеггеру, является филологическая интерпретация текстов как вид научного познания, но она коренится, конечно, в изначальном понимании. Первичное понимание Хайдеггер называет *предпониманием*, оно составляет тот горизонт, от которого никогда нельзя освободиться. Хайдеггер рекомендует не избегать герменевтического круга, а научиться правильно в него входить. А для этого необходимо выделить ту сферу, в которой наиболее непосредственно и наиболее адекватно выражается предпонимание. Такой сферой Хайдеггер считает *стихию языка*. По Хайдеггеру, язык не продукт человеческого бытия, а его жилище, его дом. Он пишет, что речь также изначальна, как настроенность и понимание. Речь как живое говорение есть онтологический фундамент языка. Речь есть артикуляция понятности. Герменевтика того, что говорит сам язык, по убеждению Хайдеггера, есть единственный способ «прислушаться» к бытию. Язык не продукт субъективной деятельности и сознания, а «дом бытия». Это значит, что язык дарует нам ту открытость, благодаря которой нам является всякое сущее. Однако язык открывает сущее очень своеобразно, как говорит Хайдеггер: он столько же открывает, сколько скрывает. Здесь хайдеггеровская характеристика языка сближается с мыслью Гуссерля о том, что сознание никогда не может до конца тематизировать предмет, что всегда остается некоторый нетематизированный горизонт. У Хайдеггера также «открытое» всегда окружено, оттенено «сокрытым». Слово хранит в себе бытие, а *хранить* — значит, одновременно и являть, и таить хранимое. Именно многозначность и «объем-

ность» естественного языка и является причиной того, что язык одновременно открывает и скрывает то, о чем говорит. Поэтому к раскрытию смысла бытия невозможно подойти с помощью логики. Только герменевтика, как интерпретация языка, есть адекватный путь к раскрытию смысла бытия сущего, она есть искусство правильного вступления в извечный круг языка.

Как видим, тема герменевтики проходит через все творчество Хайдеггера. «Однако в разные периоды характер и смысл герменевтики у него различны: если герменевтику раннего Хайдеггера можно назвать исторической, то герменевтика второго периода — онтологическая. Историческая идет от человека и его существования, последним горизонтом которого является историчность; герменевтика онтологическая идет от бытия и предлагает толковать историю как «судьбу бытия»¹.

Ученик Хайдеггера **Х.-Г. Гадамер** (1900—2002) также понимает герменевтику как учение о бытии. Однако, в отличие от Хайдеггера, Гадамер не отвергает «метафизическую» традицию, а пытается связать герменевтику Хайдеггера с гегелевским мышлением. Гадамер, тонкий и проницательный исследователь античной эпохи и философии Гегеля, опубликовал ставшую классической работу «Истина и метод» (1960). Он оттолкнулся от мнения Хайдеггера о том, что герменевтический круг нельзя трактовать как неустраняемое неудобство. Важно понять, что в нем есть онтологически положительный смысл. Подчинить себя изучаемому предмету, неуклонно поддерживать направление взгляда на объект, избегая колебаний и внутренних возмущений — едва ли не самое сложное в технике понимания. Читающий текст всегда имеет определенный проект: даже самый непосредственный смысл читается в свете определенных ожиданий. Однако изначальный проект не может не пересматриваться по мере проникновения в текст. Согласно Гадамеру, схема герменевтического перехода сложна. Есть тексты, несущие смысл. Смыслы в свою очередь говорят о вещах. Человек постигает смыслы посредством мыслеобразов и интуиций исходя из определенного предпонимания. Всегда есть первоначальный рисунок события просто потому, что интерпретатор читает текст с известным ожиданием, источником которого является предпонимание.

В работе «Истина и метод» одной из главных задач герменевтики Гадамер считает восстановление авторитета традиции. Сущ-

¹ Гайдено П.П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX в. М., 1997. С. 377.

ность традиции, по его мнению, состоит в понимании бытия как времени. Конечность человека — это и есть онтологическая предпосылка его укорененности в традиции. Реставрация традиций или создание все новых — это вера в свои корни, пред силой которых разум должен хранить молчание. На самом же деле традиция есть ничто иное, как момент свободы в самой истории. Самая прочная из традиций не исчезает, однако нуждается в постоянной адаптации. *Традиция* — это сохранение, но такое сохранение, которое находится внутри каждого исторического изменения. Отсюда всякий человеческий опыт является опытом историческим. По Гадамеру, внутренняя историчность опыта: учиться через страдание. Через страдание человек получает эмпирический опыт и обретает понимание границ человеческого бытия. «Опыт есть у того, — писал Гадамер, — кто знает, что время и будущее ему не подвластны»¹. Именно конечность человеческого опыта делает невозможным беспредпосылочное мышление, к которому стремился традиционный рационализм. Мышление всегда начинается с предпосылок в качестве «предварительного понимания», заданного традицией, в рамках которой можно мыслить и понимать. «Предварительное понимание» можно исправлять, корректировать, но от него нельзя избавиться. Как и у Хайдеггера, носителем понимания и традиции у Гадамера является естественный язык (речь). Сущность языка, по мнению философа, в игре. Через понятие игры у Гадамера соединяются язык и искусство. Для характеристики герменевтического феномена, пишет он, применяется то же понятие игры, что и для опыта прекрасного. Если мы понимаем текст, то его смысл точно также вовлекает нас, как нас захватывает прекрасное. Стихия языка, как ее понимает Гадамер, — это стихия игры.

Задачу обобщения всей герменевтической традиции поставил перед собой итальянский историк права Э. Бетти. В 1962 г. он опубликовал исследование «Герменевтика как общая методика наук о духе». Уже по названию работы очевидно, что Бетти следует идеям В. Дильтея. Бетти сформулировал четыре канона интерпретации.

Первый канон герменевтической автономии объекта предполагает, что объект интерпретации — *продукт человеческого духа*, а значит, в нем наличествует некая формирующая интенция. Именно этот смысл надлежит искать интерпретатору. Смысл есть то, что обнаружимо в открытии, нечто находимое, скрытое, а не то, что привносится извне.

¹ Гайдено П.П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX в. М., 1997. С. 427

Второй канон также относится к объекту интерпретации и называется *критерием когерентности*. Каждая мысль находится в определенном отношении к целому. Критерий когерентности говорит нам о том, что части текста могут быть поняты только в свете целого, а целое может быть понято лишь в связи с его частями, в уточнении деталей.

Третий канон — *критерий актуальности понимания*. Интерпретатор не может снять свою субъективность до конца. Он идет к пониманию объекта, отталкиваясь от собственного опыта, «транспортируя» объект в его собственном духовном горизонте. Сам процесс понимания сообщает субъекту максимальную жизненную энергию и интенсивное индивидуальное начало.

Четвертый канон говорит о *соотносимости смыслов* или об *адекватности понимания*. Люди могут понять друг друга, если они находятся на одном уровне (конгениальны). Желать понять — недостаточно. Необходим «духовный просвет», подходящая перспектива для открытия и понимания. Речь идет об определенной предрасположенности души: моральной и теоретической. Важны богатство интересов и широта горизонта интерпретатора.

Как видим, в своих канонах Бетти возвращается, в сущности, к той разработке герменевтического метода, которая имела место у Шлейермахера и Дильтея.

В дальнейшем проблемы герменевтики разрабатывали П. Рикер, Т. Кун, А. Аппель, Ю. Хабермас, Э. Хайнтель, Х. Хюльсман и др. В центре дискуссий о герменевтике были работы Хайдеггера и Гадамера. В них затрагивались важнейшие фундаментальные вопросы бытия, знания, понимания, времени, вечности, логики и языка. Это свидетельствует о том, что в лице некоторых своих представителей, прежде всего Гадамера, герменевтика претендовала стать новым философским направлением. Но до сих пор философская герменевтика скорее представляет постановку и нащупывание, попытку осмыслить наиболее актуальные проблемы, связанные с пониманием между людьми в самых различных областях жизни: экономической, социально-политической, духовной. Герменевтические методы являются наиболее адекватным средством познания цельного жизненного опыта человека, представляющего собой единство индивидуальных жизненных практик. Познание человеческого опыта начинается с «предварительных предпосылок», связанных с традицией и разворачиванием событий в герменевтическом круге. Эти «предварительные предпосылки» являют собой первичное понимание, которое углубляется по мере вовлеченности человека в мир.

Таким образом, для познания целостного человека, его сущности и бытия необходим синтез методов и методологий, как рационального (категориального) плана, так и экзистенциального. Категориальное моделирование, системный подход и герменевтические процедуры взаимно дополняют друг друга. Синтез методологий в исследовании человека позволяет в определенной мере преодолеть разрыв между организующей идеей человека и результатами конкретных научных исследований (отдельных проекций), который по мере накопления научных знаний продолжает углубляться. При этом герменевтический метод позволяет описать горизонт проблематичности человека и выявить основные экзистенциалы его целостного жизненного опыта.

Вопросы для самоконтроля

1. В каком случае фундаментальные антропологические константы являются категориями, а в каком — экзистенциалами?
2. Какова роль метода категориального моделирования в познании человека?
3. В чем преимущества системного подхода, и в чем состоит его ограниченность?
4. Какими средствами может быть постигнут цельный жизненный опыт человека?
5. Что такое «герменевтический круг»? Каким образом он углубляет понимание человека? Какие еще герменевтические процедуры вы можете назвать?



Список рекомендуемой литературы

Глава 4

ЧЕЛОВЕК В МИРЕ

4.1. АНАЛИТИКА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ В ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ М. ХАЙДЕГГЕРА

Мартин Хайдеггер родился в 1889 г. в Мескирхе (Земля Баден) на юге Германии в семье ремесленника. Его отец был одновременно причетником и звонарем местного католического храма. Мать — крестьянка. Будущий философ получил первоначальное образование в гимназии иезуитов в Констанце. С 1909 по 1914 г. он изучал теологию и философию в университете во Фрейбурге, знакомясь с текстами Э. Гуссерля, Г. Риккерта, Ф. Ницше, С. Кьеркегора, Ф.М. Достоевского, Р.М. Рильке и др. Кроме того, Хайдеггер испытал на себе влияние трех наиболее влиятельных в то время философских школ: феноменологии, неокантианства и неотомизма. Вместе с тем Хайдеггер считал себя верным учеником Гуссерля и продолжателем его дела. На протяжении многих лет он широко сотрудничает с Гуссерлем, а в 1928 г. наследует его кафедру во Фрейбурге.

Хайдеггер имел потрясающий успех в становлении своей академической карьеры: в 1913 г. он защищает сразу две диссертации и с 1915 г. начинает работать приват-доцентом на теологическом факультете Фрейбургского университета; в 1922 г. становится профессором в Марбурге, где преподает до 1928 г. — года возвращения во Фрейбург на кафедру вместо покинувшего ее Гуссерля. Там философ читает лекции и публикует свои работы раннего периода: «Бытие и время» (1927), «Что такое метафизика?» (1929), «Кант и проблема метафизики» (1929), «О сущности оснований» (1929); в 1933 г. соглашается стать ректором Фрейбургского университета. Ректорские речи Хайдеггера 1933—1934 гг., вся его деятельность в этот период вызывают яростные споры относительно его связи с нацизмом. Бесспорным является лишь то, что иллюзии относительно нацистского режима Хайдеггер быстро утратил: он оставляет пост ректора и уходит от всякой политической деятельности. Он не преподает до 1951 г. И хотя в это время Хайдеггер не читает публичных лекций, он продолжает писать и публиковать свои замечательные работы позднего периода: «Лесные тропы» (1950), «Доклады и статьи» (1954), «На пути к языку» (1959), «Ницше» (1961) и др.

В течение этих лет решительным образом изменились и философские интересы Хайдеггера: его стиль становится менее академическим, его работы создаются в жанре публицистики, он все более интересуется проблемами языка, поэзии, искусства и переходит к мифопоэтическому учению о бытии и языке как «доме бытия». Философ ушел из жизни 26 мая 1976 г., но издание его неопубликованных трудов продолжается до сих пор.

Влияние М. Хайдеггера на европейскую, а затем и на мировую философию было и остается очень заметным. Часто в литературе имя Хайдеггера связывается с экзистенциализмом, что является верным лишь отчасти в известных пределах, причем, сам Хайдеггер себя экзистенциалистом не считал, несмотря на то, что постоянно говорил об *экзистенции*. М. Хайдеггер является основателем *фундаментальной онтологии* и создателем целого направления в герменевтике. Своей философией он разрушает границы отдельных течений и направлений, создавая тем самым более широкое проблемное поле культур-философской мысли. Хайдеггер принадлежит к разряду мыслителей, которые сформировали философский и этико-политический горизонт нашего столетия своим стремлением понять общую трагедию культуры XX в., переживаемую как кризис принципов. Хайдеггер не предложил новую философскую программу, он скорее поставил вопрос о мотивах философствования.

Работы Хайдеггера написаны чрезвычайно сложно. У Хайдеггера специфичны не только лексика, но и синтаксис, а в более поздних работах присутствует и своя орфография. Все это создает трудности для прочтения Хайдеггера в Германии и делает почти невозможным его перевод, близкий к оригиналу. Несмотря на это, его работы переведены на многие языки, и у нас в стране в самое последнее время также стали появляться переводы работ Хайдеггера. Тексты Хайдеггера нуждаются в терпеливых и неторопливых читателях. Один из переводчиков Хайдеггера отмечает, что его тексты выводят мысль из камер на простор, их смысл всегда очищающий, исправляющий нагромождения сознания. В качестве работы мысли Хайдеггер предлагает не умственные упражнения, а выход к самому бытию.

Наиболее значительной работой раннего периода является его трактат «Бытие и время». Это была его первая достаточно дискуссионная книга, поставившая на повестку дня ниспровержение западной философской традиции, идущей от Аристотеля через Декарта до настоящего времени. Считая себя верным учеником Гуссерля, Хайдеггер посвящает ему свое сочинение в «знак уважения

и дружбы». Однако учителя это не только не растрогало, а напротив, огорчило: он заключил, что Хайдеггер недостаточно четко обосновал принципы феноменологии, что и привело его к некоторым ошибочным трактовкам. Так Гуссерль косвенно признал новизну работы Хайдеггера. «Бытие и время» — не только критическая книга, в ней содержится много оригинальных философских идей, развиваемых Хайдеггером на протяжении всей последующей жизни. Во введении к книге «Бытие и время» Хайдеггер ставит вопрос о предмете, методе и основных понятиях философии через выяснение вопроса о бытии. По мнению Хайдеггера, фундаментальная онтология должна начать с вопроса о бытии, т.е. о смысле бытия, который был смещен европейской философией на второй план в область абстракций и логических разработок. Бытие, по Хайдеггеру, было и остается главным делом философской мысли, поскольку именно вопрос о бытии является наиболее важным для человеческого существа. Содержание понятия бытия, утверждает Хайдеггер, только кажется самоочевидным и принимается за бессодержательное. На почве греческих подходов к пониманию бытия, пишет Хайдеггер, сложилась догма, объявляющая вопрос о смысле бытия излишним. Согласно этому традиционному подходу, бытие есть наиболее общее понятие, а поэтому не поддается никакой попытке определения. В этой связи Хайдеггер разбирает три «заблуждения» в вопросе о бытии.

1. *Бытие есть наиболее общее понятие.* «Всеобщность» бытия, пишет Хайдеггер, превосходит всякую родовую всеобщность, которая со времен Аристотеля лежит в основе определения. Эту проблему обсуждала и средневековая схоластика, но, выражаясь словами Хайдеггера, «без того, чтобы прийти к принципиальной ясности». И когда Гегель определяет бытие как «неопределенное непосредственное» и кладет это определение в основу своей логики, он держится того же взгляда, что и античная онтология, разве что упуская из вида уже поставленную Аристотелем проблему единства бытия. Хайдеггер заключает, что положение: «Бытие есть наиболее общее понятие» — не только не делает данное понятие наиболее ясным, но без дальнейшего разбора скорее делает его самым темным.

2. *Понятие бытия неопределимо.* Разбирая данную точку зрения, Хайдеггер отвечает, что известный способ определения сущего — «дефиниция» традиционной логики, имеющая свои основания в античной онтологии, к бытию неприменим. Хайдеггер утверждает, что неопределимость бытия в рамках формальной логики не только

не освобождает от вопроса о смысле бытия, а, напротив, к нему принуждает.

3. *Бытие есть само собой разумеющееся понятие.* Мы действительно живем в некой усредненной и смутной понятности бытия, говорит Хайдеггер. Но эта бытийная понятность, по его мнению, лишь демонстрирует непонятности, ибо смысл бытия в ней окутан тьмой. Здесь лежит загадка, которая доказывает необходимость проникновения в тайну бытия.

Рассмотрение основных «заблуждений» в вопросе о бытии подводит его к задаче построения новой онтологии. Бытие, по его мнению, не должно «предпосылаться» анализу сущего как нечто «само собой разумеющееся». Вопрос о смысле бытия как фундаментальный вопрос должен быть поставлен во всей своей прозрачности. Поскольку бытие всегда есть бытие сущего, то сущее здесь как бы спрашивается на тему бытия. Каково же это сущее, которое спрашивает бытие, всматривается в него, понимает и концептуально схватывает смысл бытия? Это *сущее*, которое *мы сами всегда суть* и которое обладает бытийной возможностью спрашивания, Хайдеггер обозначает термином *Dasein*. Он использует этот термин для обозначения *человеческого бытия*. При этом Хайдеггер делает интересное замечание, что *Dasein* лучше, чем *a Dasein*, т.е. использует это слово без артикля, ибо индивидуальность человека, по его мнению, глубже и имеет совсем другую природу, нежели просто какой-либо отдельный экземпляр рода «человек». Хайдеггер продолжает здесь философскую традицию, ключевой фигурой которой он считает Кьеркегора. Именно Кьеркегор впервые выступил против Гегеля, подчинившего индивидуальное всеобщему, противопоставляя ему другой подход, согласно которому «существование человека индивидуально». Для Кьеркегора бытие человека есть *задача*, которую он призван решать посредством проживания автономной человеческой жизни, а не путем инструкций от какой-нибудь наиндивидуальной системы. Хайдеггер берет у него эту главную идею: *существование предшествует сущности*.

Другая важная сторона хайдеггеровской аналитики человеческого бытия — это те семантические возможности, которые слово *Dasein* предоставляет. Для более глубокого понимания данного термина обратимся к примечаниям В. Бибихина, который является одним из лучших переводчиков текстов Хайдеггера на русский язык. Он отмечает, что в западных переводах этот ключевой термин обычно остается как есть. Разные применявшиеся у нас способы передать смысл *Dasein* ведут к искусственным формам. Поэтому

из всех имеющихся переводов этого слова: *существование*, *здесь-бытие*, *бытие-вот*, *наличное бытие*, *наше (человеческое) бытие*, *присутствие* — В. Бибихин использует термин «*присутствие*». Окончательный выбор данного термина определила, по его словам, фраза православного священника на проповеди: «Вы должны не словами только, но самим своим присутствием нести истину». При всех этих оговорках он замечает, что размах немецкого *Dasein* остается полностью недостижимым. Когда Хайдеггер использует данный термин, он имеет в виду многое: не только физическое место «здесь», но и образ жизни, отношения, настроение и даже расположение духа. В. Бибихин использует термин «бытие-вот», только когда Хайдеггер делит *Da-sein* дефисом. По его мнению, в русском «вот» слышится открытость, очевидность, фактичность, указание.

Итак, хайдеггеровская аналитика бытия начинается с особого вида бытия — *человеческого бытия*. Вместе с тем Хайдеггер критически относился к философской антропологии¹, считая, что проблема человеческого бытия не может быть решена антропологически. Он полагал, что «человеческий мир» есть только часть мира, которая может иметь «доступ к бытию» (быть соучастна бытию). Высказывание, что «Хайдеггер начинает с *Dasein*», имеет следующий смысл: *Dasein* (присутствие) есть сложное и постоянно ускользающее бытие; кто достигает *Dasein* (присутствия), тот способен затем понять и другие виды бытия. Нельзя сводить *Dasein* (присутствие) к содержанию сознания, как это делал Декарт, отделяя человеческое бытие от мира. Хайдеггер начинает с другой установкой: он начинает с *присутствия*, вовлеченного в мир повседневной работы и действия. В мире работы вещи (орудия, материалы, пространство работы) и люди являются со-работниками, для которых работа не рассматривается как нечто замкнутое в себе, а они — как изолированные субстанции, короче, все это принадлежит сложной системе взаимоотношений. Онтология Хайдеггера исходит, таким образом, из вещей, взаимосвязанных друг с другом, и людей, также тесно связанных с вещами. Он предлагает рассматривать мир работы (действия) как некий мир, сконструированный на основе вещей путем применения определенных субъективных ценностей.

¹ Сам Хайдеггер отрицал свою причастность к философской антропологии и не желал, чтобы его учение рассматривалось в этом качестве. Однако многие авторы самых весомых работ по философской антропологии включают его в один ряд с ее основателями, выявляя при этом антропологическое содержание в его столь радикально неантропологической установке.

Согласно хайдеггеровской аналитике бытия, человек может быть понят в двух модусах: *индивидуальности*, которая есть благо, бытие и т.д., и *безликости* (*das Man*), которая сама по себе не является ни плохой, ни хорошей, но выступает злым роком для личности, заставляет ее сбиваться с пути, пульсировать и доказывать себя каждый раз заново, то расширяясь до пределов целого, то сужаясь исключительно до «Я». Осознание своей индивидуальности и есть реальное бытие (присутствие). Присутствие есть тот пункт, вокруг которого все структурируется и отмечается как время. Хайдеггер определяет время как *горизонт понятности бытия*. Добытое таким образом понятие времени он предлагает отличать от расхожего понимания времени, сложившегося от Аристотеля до наших дней.

Итак, понятие «бытие» у Хайдеггера означает то, что:

- уже целиком сбылось;
- происходит только сейчас;
- никогда не есть (ничто)¹;
- существует как «полнота возможностей».

Присутствие (*Dasein*) — средоточие этой бытийно-исторической драмы. Отличительная особенность присутствия заключается в том, что оно имеет *бытийное отношение* к самому бытию. Через присутствие бытие становится разомкнутым и понятным. Понятность бытия есть бытийная определенность присутствия. Другими словами, присутствие (*Dasein*) способно к теоретическому вопрошанию о смысле бытия как смысле целого. Этим смыслом целое обращает среду существования в осмысленный мир. Осмысленность бытия собрана в языке. Он являет собой то самое понимание, которое есть голос самого бытия. Присутствие — это единственное сущее, которое способно испытывать затруднения, приходить в замешательство, заблуждаться, ставить вопросы вплоть до вопроса относительно сущего в целом. Присутствие (*Dasein*) само уже есть вопрос, поскольку озадаченность своим бытием есть модус человеческого бытия, (а не только область его теоретических интересов). Само бытие, к которому присутствие всегда как-то относится, Хайдеггер называет *экзистенцией*. Человек понимает себя из своей экзистенции, понимает возможности его самого быть самим собой или не самим собой. Человек либо выбирает одну из возможностей, либо в нее «включается», либо из нее «вырастает». В меру того, насколько конкретные условия жизни формируют человека, на-

¹ Понятие «ничто» раскрывается Хайдеггером в работе «Что такое метафизика?».

столько онтологическая аналитика присутствия требует предварительного исследования жизненного поведения человека. Экзистенциалы (настроенность, заботу, любовь, страх, ужас, тревогу и др.) Хайдеггер рассматривает как язык бытия.

Бытие-в-мире переживается непосредственно, и именно по этой причине «невидимо». Оно становится видимым только тогда, когда возникает «метафизика познания» с теоретической проблематикой и субъектно-объектными отношениями. В этом «мире» каждая вещь выступает как «знак иного»; и весь «мир» оказывается «знаковой сетью», которая выступает как *универсальный способ связи сущего*. Для *Dasein* (присутствия) моменты «мира» обладают *смыслами*.

Трудности интерпретации бытия, считает Хайдеггер, лежат в образе бытия человека, а не связаны с недостаточностью наших познавательных средств. Поскольку понятность бытия формируется с тем или иным *образом бытия* самого присутствия, оно располагает большими возможностями истолкования. Психология, антропология, этика, поэзия, историография на своих разных путях и в меняющемся мире исследуют поведение, силы, возможности и судьбы присутствия. Проблему структуры целого, т.е. взаимоотношение *Dasein* и других форм бытия Хайдеггер решает посредством термина *забота*. Он использует при этом немецкое слово *Sorge*, которое имеет широкий спектр значений: ментальные образования, культурные ситуации, взаимосвязь эмоций, межличностные отношения и «мир работы». «Забота» или «озабоченность» создает экзистенциальное пространство, в котором живет человек. Хайдеггер раскрывает смысл «заботы», приводя следующую басню.

Забота, переходя реку, слепила из глины существо, которому Юпитер по ее просьбе даровал дух. Затем Забота, Юпитер и Земля начали спорить о том, чьим именем наделить слепленное существо. Они взяли судьей Сатурна, который рассудил следующим образом: после смерти Юпитер должен получить дух, Земля — тело, а так как Забота первая образовала это существо, то, пока оно живет, оно принадлежит Заботе. Забота представляет собой единство трех моментов: бытия-в-мире, «за-бегания вперед» и бытия-при-внутри-мировом-сущем. Важнейшей стороной человеческого бытия является *бытие-в-мире*. Бытие-в-мире означает принадлежность внутри-мирового содержания человеку, т.е. существует неразрывная связь между человеческим бытием и миром. Соответственно, бытие-в-мире означает раскрытие мира, как *нечто*, существующее в человеческом бытии,

а не наряду с ним. Хайдеггер провозглашает *бытие-в-мире* внутренним, априорным определением человека.

Второй момент заботы — «забегание вперед» — означает, что человеческое бытие, постоянно убегающее от себя и ускользающее вперед, всегда есть бытие, проектирующее само себя в нечто большее, чем есть в данный момент. Тем самым оно не пребывает только в той точке пространства и времени, в которой находится его физическое тело, ибо сфера бытия человека — это *историчность*, где время есть целостность трех его моментов.

Определяя заботу как бытие-при-внутри-мировом-сущем, Хайдеггер подчеркивает тем самым *специфический способ отношения к вещам* как к спутникам человека в его жизни, как к чему-то близкому, согретому человеческим теплом и потому отдающему это тепло назад человеку. Он противопоставляет это интимное отношение к вещам современному способу взаимодействия с вещами, при котором вещественное начало понимается как сырье и техника (*предметное бытие*). Таким образом, *забота* является целостной структурой, в которой каждый ее момент есть определенный модус времени: *бытие-в-мире* — модус прошлого, «забегание вперед» — модус будущего (проект, постоянно на нас воздействующий), а *бытие-при-внутри-мировом-сущем* — модус настоящего (обреченность вещам). Причем, «беззаботность» представляет собой лишь вид «заботы». Если забота — это проявление некоторого «неудобства», отсутствие полноты бытия, то «беззаботность» выражает «полное бытие *Dasein*». Беззаботное бытие неактивно, а потому незаметно. В этом случае для человека нет и «мира», который в экзистенциальном смысле всегда неполон, окружен «иным», «чем-то еще».

Тип толкования присутствия должен быть таков, чтобы явить сущее так, как оно существует в его «средней повседневности». В ней надо выявить не произвольные и случайные, но сущностные структуры. Как уже отмечалось выше, такой структурой является *временность*. Все структуры присутствия представляют собой *модусы* временности. Понятием *временности* Хайдеггер фиксирует тот факт, что наше присутствие и понимание мира не являются постоянными. Они изменяются и часто даже самым радикальным образом. На примере истории философии Хайдеггер демонстрирует эти фундаментальные разрывы. Он называет имена Парменида, Аристотеля, Декарта. Каждый из них создавал новую онтологию, которая не могла быть описана в терминах прежней. Хайдеггер приходит к выводу, что мы не просто реконструируем одну и ту же реальность, от которой изолированы, а скорее, мы сами есть при-

существование, одна из частей этой реальности. Мы переосмысливаем сами себя путем изменения нашей онтологии.

Когда эта *историчность* бытия открывается человеку и делается объектом его *заботы* — возникает *традиция*. Хотя традиция и появляется на почве глубокой событийности, она может «заслонить» последнюю и лишить человека способности самоопределения, его ответственности за собственный выбор. В такой ситуации человек лишает себя собственной идентичности. Это, по Хайдеггеру, и явилось причиной кризисного состояния «европейского человека», который догматически освоив древнегреческую философию, трансформировал ее в метафизические системы. Поэтому прежние онтологические концепции не были действительной онтологией, считает Хайдеггер. Чтобы увидеть действительные превращения человеческого «Я», необходим феноменологический метод, который помогает проникнуть к самим вещам, избавиться от «мнимых» вопросов, уводивших в сторону от проблем бытия.

Понятие *феномена* у Хайдеггера мало чем отличается от гуссерлевского понимания. Феномен — это «открытость», это «себя-в-самом-себе-показывающее». Но феномен способен «показаться» не так, как он есть «сам по себе». Феноменология и есть средство проникновения к онтологии сквозь многочисленные наслоения толкований и «кажимостей». Присутствие (*Dasein*) во всех своих модификациях есть именно феномены. «Позади» феноменов нет ничего другого, хотя вполне может быть и так, что то, чем феномен должен стать, — сокрыто. Сокрытость, «потаенность» есть понятие, противоположное феномену.

Человеческое бытие никогда не выступает как изолированный субъект; существование других, себе подобных, изначально известно ему, ибо составляет один из моментов его собственной бытийной структуры. Бытие среди других Хайдеггер характеризует как *повседневность, обыденность*. Но бытие-с-другими может быть неподлинным, когда прихоть других начинает распространяться на повседневные бытийные возможности человеческого существования. Одна личность становится заменимой другой личностью. Данная взаимозамещаемость, при которой возникает некая фикция среднего человека, приводит к превращению его личности в нечто безличное — *das Man*. По сути дела — это *отчужденный человек* повседневности. Процесс утилизации проникает также и в язык, который вырождается в господствующее мнение, пустословие. Успокоившаяся в праздной болтовне индивидуальность исчезает в тумане недомолвок. Созвучно Ф. Ницше, Хайдеггер бескомпромиссно обнажает структуры повседневной усредненности духа. Истолко-

вание сегодняшнего дня, говорит он, представлено молвой открытого и усредненного духа.

Своеобразие, самость человека противится растворению в «*Man*». Экзистенция может осуществляться в совместном бытии-с-другими уже потому, что самость проявляется только в отличие от других. Следовательно, *отношение к другим* является главным конституирующим моментом *Dasein*. Если *Dasein* потеряно в людях, ему необходимо себя найти, засвидетельствовать способность быть самостью. Таким свидетельством, согласно Хайдеггеру, является голос совести. «Совесть вызывает самость присутствия из потерянности в людях¹. Зов совести не планируется, не подготавливается, не осуществляется волевыми усилиями. Совесть «говорит в тревожном модусе молчания. И этим способом лишь потому, что зовет призываемого не в публичные толки людей, но от них назад к умолчанию экзистирующего умения быть»². Таким образом, совесть взывает к подлинному существованию, экзистенциальному плану, где уместны поиски смысла бытия.

Еще одно понятие, чрезвычайно важное для всей экзистенциальной онтологии, это понятие — *Ничто*. Непосредственное переживание *Ничто*, по Хайдеггеру, порождает у человека состояние ужаса (тревоги), которое отличается от обычного чувства страха, вызванного конкретными определенными предметами. *Ужас* — это знак некой экзистенциальной реальности. Ничто открывает человеку его бытие в максимальной освобожденности от «фактического наполнения» этого бытия. Бытие как таковое, в освобождении от всех конкретных предметов, привязанностей и стремлений вдруг становится ощутимым, и это ощущение есть ощущение экзистенциального ужаса. Перед лицом *Ничто* бытие человека становится «пустым», «освобожденным», что является онтологическим основанием свободы человека. Это «свободное отпусканье себя в «Ничто» позволяет человеку дистанцироваться от любого сущего и самому решать: принимать его или не принимать. Не будь человек «выдвинутым в «Ничто» — не было бы свободы и ее проявлений: творчества и всего мира культуры. Собственно, нельзя было бы вообще говорить о человеческом мире.

Хайдеггер был философом бытия, а не человека. Но он сделал очень много для того, чтобы ответить на вопрос: что есть человек в его соотношении с бытием? Он завершил переход от вопросов бытия, как оно есть «в-себе», от попыток раскрыть тайны этого

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 274.

² Там же. С. 277.

бытия к вопросу о смысле бытия, т.е. к *человеческому бытию* (культуре, свободе, истории, политике), которое предполагает *отношение*.

Далее остановимся на рассмотрении фундаментальных отношений человека к миру, среди которых можно выделить: а) отношение к вещам (предметное бытие); б) отношение человека к другому человеку; в) отношение человека к Абсолюту.

4.2. ОТНОШЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА К ВЕЩАМ. ПРЕДМЕТНОЕ БЫТИЕ

Из всего многообразия отношений человека в мире *предметное бытие* занимает особое место, ибо представляет собой деятельность, направленную на создание своей специфической среды существования — *культуры* (второй природы). Мир предметов культуры, который окружает человека, представляет собой объективацию человеческого опыта и знания. Каждый предмет есть фиксация человеческого способа поведения. Овладеть какой-либо вещью, созданной людьми, — значит, научиться действовать и жить по-человечески. В процессе человеческой деятельности происходит постоянный процесс *опредмечивания* сил, способностей, знаний, навыков человека в объектах человеческой культуры. *Распредмечивание*, напротив, предполагает присвоение человеком объектов культуры. Формы *опредмечивания* и *распредмечивания* жизненных сил человека исторически менялись. Первоначально это были предметы обихода, и в этом случае человек производил их для себя, считал их нужными и необходимыми. Даже, если он делал их для других людей (что возможно только в исторически ограниченном типе производства — натуральном хозяйстве), он гордился тем, что ему доверяют, признают в нем мастера, умельца. Такие вещи Хайдеггер называл «спутниками жизни человека», а само отношение к подобного рода вещам — «интимным», т.е. как к лично изобретенным или лично присвоенным. Но ситуация постепенно менялась, и вещи, созданные людьми, стали выходить из-под их контроля. Они стали существовать по своим собственным законам. Предметный мир превратился постепенно в форму тотального контроля над человеком. Это произошло потому, что при общественном разделении труда человек, опредмечивая, объективируя свои жизненные силы, перестал обладать ими как чем-то личным, только ему присущим, поскольку созданные им вещи более ему не принадлежали. Данные вещи и опредмеченные в них жизненные силы человека обрели внешнее по отношению к нему существо-

вание. Произошло одновременно само-отчуждение человека и отчуждение предмета от его создателя.

Истоки идеи отчуждения можно уже встретить у представителей французского и немецкого Просвещения, где она выражала протест против антигуманных отношений между людьми, вызванных проблемами собственности. Далее вопрос отчуждения разрабатывался в немецкой классической философии. Идеалистическую версию отчуждения наиболее полно развил Гегель, у которого весь объективный мир выступает как «отчужденный дух». По Гегелю, задача развития состоит в том, чтобы в процессе познания снять это отчуждение. Фейербах рассматривал религию как отчуждение человеческой сущности, а идеализм — как отчуждение разума. Большое внимание проблеме отчуждения уделил К. Маркс в работах: «Немецкая идеология» и «Экономические рукописи 1857–1859 гг.». Маркс исходил из того, что отчуждение выражает противоречия определенной ступени развития общества. Оно порождено общественным разделением труда и связано с частной собственностью. В таких условиях результаты и продукты деятельности отчуждаются от индивидов и выступают как навязанные другими людьми и чуждые им. В центре внимания Маркса был анализ отчуждения труда, при помощи которого он характеризует систему капиталистических отношений. Отчуждение труда Маркс рассматривал в качестве основы всех других форм отчуждения, в том числе идеологических. Маркс верил в возможность преодоления отчуждения путем переустройства общества. В настоящее время, когда отчуждение начинает принимать всеобщий характер, т.е. пронизывать все формы жизни, марксистскую концепцию о возможности преодоления отчуждения в коммунистическом обществе многие считают утопией.

В современной философии отчуждение характеризуют как явление, порождаемое развитием техники. Предметный мир человека превращается в технический мир, в котором техника задает всему сущему, включая и человека, техническую меру. Наиболее глубокий анализ роли техники в жизни современного общества дан в работах С.Л. Франка, Н.А. Бердяева, М. Хайдеггера, К. Ясперса и др. Ранее мы уже обращались к понятию «техника», но оно столь многозначно, что дать его дефиницию в нескольких словах невозможно.

Понятие «техника» на протяжении истории философской мысли меняло свое значение, поэтому существует множество определений, отражающих тот или иной его аспект. Согласно данным определениям, техника это:

- ремесло, искусство (от др.-греч. τεχνικός, от τέχνη — искусство, мастерство, умение);
- совокупность приемов и правил выполнения чего-либо;
- деятельность, которая ведет к переменам в материальном мире;
- система орудий и машин;
- средства труда в широком смысле (условия, необходимые для процесса производства);
- система действий как процесс осуществления самого себя;
- совокупность материальных объектов, производимых обществом;
- совокупность материальных средств целесообразной деятельности людей;
- система искусственных органов деятельности человека;
- совокупность машин, необходимых для выполнения нужной людям работы.

Теперь попытаемся дать обобщенное определение этого термина. *Техника* — это 1) совокупность исторически развивающихся орудий и навыков производства, которые позволяют человечеству воздействовать на окружающую природу с целью получения материальных благ; составной элемент производительных сил общества; 2) в собирательном смысле — орудия, устройства, механизмы, машины; 3) совокупность приемов, применяемых в каком-либо деле, мастерстве. Чтобы более глубоко понять сущность техники и разобраться в вопросах соотношения техники и труда, техники и изобретательства, границ техники и ее оценок, обратимся к творчеству немецкого философа-экзистенциалиста К. Ясперса, который рассматривает эти проблемы в своей работе «Истоки истории и ее цель» (1949).

Карл Ясперс родился в 1883 г. в г. Ольденбурге. Он получил юридическое образование, но очень быстро разочаровался в юриспруденции и переключился на медицину, которую изучал в Берлине, Геттингене и Гейдельберге. Получив степень доктора медицины по психиатрии, Ясперс начинает работать врачом психиатрической клиники. Только в 1920 г. он получает должность профессора философии в Гейдельбергском университете. С приходом к власти фашистов его академическая карьера была прервана, поскольку он отказался развестись со своей женой еврейкой Гертрудой Майер, которая была его верной спутницей жизни и надежной сотрудницей по работе. После разгрома нацистов Ясперс возвращается к преподавательской деятельности и начинает публикацию своих трудов. Главные работы К. Ясперса: «Философия» (в 3-х томах), «Кант», «Ницше», «Августин», «Заметки к Мартину Хайдеггеру»,

«Что такое философия?» и многие другие. Велика роль Ясперса и в восстановлении Гейдельбергского университета. В 1948 г. Ясперс переселяется в г. Базель (Швейцария), где занимает кафедру профессора философии в местном университете. Умер Ясперс в Базеле в 1969 г.

К. Ясперс был представителем религиозного направления в экзистенциализме, хотя базовые установки его концепции человека близки фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. Сходна даже терминология, однако, хайдеггеровский термин *Dasein* имеет у Ясперса прямо противоположный смысл. *Dasein* у Ясперса — вовсе не подлинное бытие как у Хайдеггера, а скорее *отчужденное, потерянное в предметности* человеческое начало. Здесь мы не будем подробно излагать концепцию человеческого бытия К. Ясперса, остановимся лишь на его понимании техники и ее роли в человеческой истории.

Сущность техники Ясперс связывает с *трудом*, который изначально присущ человеческому существованию. Техника, по Ясперсу, всегда есть *средство*. В непосредственной деятельности человека техника отсутствует, но как только появляется необходимость ввести *преднамеренные действия*, подчинить процесс человеческой деятельности каким-либо *правилам*, применить какие-либо *орудия* — возникает техника. Например, техника дыхания, техника танца, производительная техника и т.д.

Поскольку техника оперирует механизмами, постольку она покоится на деятельности *рассудка*, т.е. является частью общей рационализации жизни человека. В господстве над силами природы, а иногда и над человеком (в ситуации отчуждения), проявляется *власть* техники. Согласно Ясперсу, смысл техники заключается в освобождении человека от стихийных сил природы, несущих ему бедствия и угрозы, для реализации своего назначения. Поэтому принцип техники заключается в целенаправленном манипулировании материалами, силами природы и своими собственными. Технический человек рассматривает вещи под углом зрения их ценности для реализации собственных целей. Но, по мнению Ясперса, этим смысл техники не исчерпывается. Создание орудий труда подчинено идее преобразования человеком окружающей среды. Человек ощущает себя в созданной им среде не только вследствие освобождения от нужды, но и воздействия на него красоты, соразмерности им сотворенного. Он утверждает свою реальность по мере того, как расширяет свою среду.

Техника, подчеркивает Ясперс, создает не только средства для достижения ранее поставленных целей, но и сама приводит к от-

крытиям, результаты которых становятся новыми человеческими целями. В качестве примеров можно привести создание музыкальных инструментов или книгопечатание. В этом смысле техника открывает такие сферы деятельности человека, которые расширяют его возможности и ведут к новым открытиям. Техническими Ясперс называет правила, которым надо учить и которые люди могут передавать друг другу. Этим отличается творческая деятельность, которая ведет к открытиям, от повторяющейся работы, где результат открытия лишь повторяется в процессе чисто количественного накопления. В этом заключается положительный смысл техники. *Искажениями смысла* техники Ясперс называет те случаи использования орудий и механизмов, когда последние не ведут к достижению человеческих целей, перестают быть опосредующими звеньями и становятся самоцелью.

В возникновении современного технического мира, пишет Ясперс, неразрывно связаны между собой естественные науки, дух изобретательства и организация труда. Ни один из этих факторов не мог бы самостоятельно создать современную технику.

Естественные науки, полагает мыслитель, создают свой мир, совершенно не помышляя о технике. Бывают естественнонаучные открытия чрезвычайного значения, которые, по крайней мере, вначале остаются в техническом отношении безразличными. Однако и те научные открытия, которые сами по себе могут быть использованы в технике, применяются не сразу. Для того чтобы они принесли непосредственную пользу, необходимо еще и техническое прозрение. Отношение между наукой и техникой невозможно предвидеть заранее.

Дух изобретательства может сотворить необычайное и вне рамок науки. Многое из того, что создано людьми без предварительных научных открытий — например, фарфор, лак, шелк, бумага, компас, порох, — поразительно. Для других же изобретений предпосылкой явились выводы современной науки, хотя их вполне можно было бы осуществить прежними средствами. Традиционная инертность в повседневной жизни и терпеливое отношение к неудобному как будто преодолены в наше время духом изобретательства. Специфически современной чертой стала *систематичность* в изобретениях. Теперь уже открытия не совершаются случайно в той или иной области отдельными людьми, технические открытия входят в некий единый развивающийся процесс, в котором принимает участие бесчисленное количество людей. Все становится анонимным. Достижения одного человека тонут в достижениях коллектива. Технически полезное в наше время должно быть полезно

и в экономическом отношении. Однако дух изобретательства независим от принуждения. Решительные импульсы заставляют его творить второй мир. Вместе с тем все, что создает человек, обретает свою техническую реализацию лишь в той мере, в какой это диктуется экономическим успехом в условиях свободной конкуренции.

Организация труда превращается в социальную и политическую проблему. Если производство предметов повседневного массового потребления совершается машинами, то большинство людей оказываются втянутыми в этот производственный процесс, в этот труд, обслуживающий машины в качестве звена машинного оборудования. Если почти все люди становятся звеньями технического трудового процесса, то организация труда превращается в проблему человеческого бытия¹. Рассматривая отношение техники и труда, Ясперс делает следующие выводы:

- техника сокращает затраты труда, но усиливает его интенсивность;
- техника меняет характер труда;
- техника требует достаточно крупной организации.

Жизнь в качестве машины, пишет Ясперс, лишает человека его корней. Сужается горизонт человеческой жизни как по отношению к прошлому, так и к будущему. Человек начинает жить исключительно в настоящем. Но это настоящее становится все более пустым по мере того, как оно перестает опираться на воспоминания и таить в себе возможности будущего. Труд превращается в простую затрату сил при постоянном напряжении и спешке. Пустое пространство жизни заполняют кино, газеты и другие формы массового развлечения.

Но всегда ли труд и техника ведут к отчуждению и превращают человека в безликую функцию технического мира? Издавна существовали противоречивые оценки труда. Греки презирали физический труд, считая его уделом невежественной массы. Настоящий человек в древнегреческом полисе — это аристократ; он не работает, обладает досугом, занимается политикой, создает духовные ценности. Христиане видели в труде наказание за грехопадение. Человек изгнан из рая и должен в поте лица своего добывать свой хлеб. Постепенно по мере накопления материальных благ в обществе складывалось ощущение радости труда, понимание его в качестве главной человеческой ценности.

¹ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 121–122.

В современном мире труд становится всеобщим. Однако с того момента как труд стал утверждением человеческой сущности, появляется его двойственность: с одной стороны, формируется идеал трудящегося человека, с другой — складывается реальная трудовая деятельность, в которой человек отчуждает себя самим характером и распорядком своего труда.

Если говорить об оценке современной техники, то в течение ста последних лет технику либо прославляли, либо презирали, либо смотрели на нее с ужасом. Отсюда существует несколько точек зрения на роль техники в жизни человека. Согласно первой точке зрения, техника ведет не только к уничтожению природы, но и к разрушению человеческого бытия. Вторая точка зрения утверждает, что в технике современного типа заключена идея новой человеческой среды и развитие техники не беспредельно. В этой новой реальности человек благодаря технике получит качественно иной материальный базис своего существования. И, наконец, третья точка зрения — это взгляд на технику как нейтральное образование. Сама по себе техника не является ни благом, ни злом. То и другое имеет совсем иные истоки, которые коренятся в самом человеке. Какова же оценка Ясперсом этих различных точек зрения? Не примыкая ни к одной из них, Ясперс подчеркивает *двойственную природу* техники. Он говорит, что техника не только удаляет нас от природы, но и приближает к ней, поскольку позволяет увидеть невидимое, развить способности, которых у человека раньше не было. Так, применяя микроскоп и телескоп, человек увидел микромир и звездное небо. Ряд технических аппаратов — от пишущей машинки до космического корабля потребовали особой физической ловкости. Мир техники дарит нам красоту технических изделий и расширяет наши потребности. Современная техника формирует у человека новое мироощущение. Но значительно более частое явление, подчеркивает Ясперс, — это погружение в бессмысленное существование, функционирование в виде части механизма, отчуждение в автоматичности. Поэтому оценка техники, по мнению Ясперса, зависит от правильного представления о ее *границах*.

Граница техники в том, что она всегда есть средство и не может существовать сама по себе. Техника ограничена еще и тем, что она заключена в сфере безжизненного. Техника всегда связана с материалами и силами, которые также ограничены. Только люди реализуют технику своим трудом. Но человек попал под власть техники, не заметив, что это произошло и как это произошло. И совершенно

очевидно, что в технике заключены не только безграничные возможности, но и безграничные опасности.

Страшно на самом деле не то, что мир становится полностью технизированным, подчеркивал М. Хайдеггер, гораздо более жутким является то, *что человек не подготовлен к этому изменению мира*. Хайдеггер считал, что человек должен сказать техническим приспособлениям и «да» и «нет» одновременно. «Мы впустим технические приспособления в нашу повседневную жизнь, писал он, и в то же время оставим их снаружи, т.е. оставим их как вещи... Я бы назвал это отношение одновременно «да» и «нет» миру техники старым словом — *«отрешенность от вещей»*¹. Но все же человечество пока не следует предостережениям Хайдеггера. Вместо свободы от вещей, в том смысле, чтобы вещи и техника служили нам, люди все более стремятся к обладанию вещами, заменяя ими порой человеческие чувства и отношения. Выражаясь словами Хайдеггера, в наше время происходит «забвение бытия».

Альтернатива: *обладать или быть* — такова ситуация самоопределения современного человека, которую подробно рассмотрел немецко-американский социолог Э. Фромм в своей книге «Иметь или быть» (1976). Он показал, что стремление к обладанию, когда обладание начинает доминировать над бытием, вытесняет подлинное, непосредственное бытие человека, что в свою очередь разрушает целостность самого человека и ведет к *утрате смысла жизни*.

Еще в начале XX в., предвосхищая данную ситуацию, русский религиозный философ С.Л. Франк в своей книге «Крушение кумиров» (1924) писал: «Не радует нас больше и прогресс науки, и связанное с ним развитие техники. Путешествия по воздуху, этот птичий полет, о котором человечество мечтало веками, стали уже почти будничным, обычным способом передвижения. Но для чего это нужно, если не знаешь куда и зачем лететь, если на всем свете царит та же скука, безысходная духовная слабость и бессодержательность. ...Общее развитие промышленной техники, накопление богатства, усовершенствование внешних условий жизни — все это вещи неплохие и, конечно, нужные, но нет ли во всем этом какой-то безнадежной работы над сизифовым камнем... Возможна ли сейчас еще та юная, наивная вера, с которой работали над накоплением богатства и развитием производства целые поколения людей, видевшие в этом средство к достижению какой-то ра-

¹ Хайдеггер М. Отрешенность. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 111.

достной, последней цели? И нужно ли, в самом деле, для человеческого счастья это безграничное накопление, это превращение человека в раба вещей, машин, телефонов и всяческих иных мертвых средств его собственной деятельности?»¹.

Динамичное развитие науки и техники в XIX—XX вв. породило *новую предметную реальность* в отличие от той, которую называли «второй природой» (культурой). Первоначально культура как искусственная среда существовала наряду с «первой природой» — средой естественной. В XX в. взаимоотношения «первой» и «второй» природы качественно изменились. Вторая природа (культура) становится главенствующей, а первая — «оказалась загнана в резерваты — в заповедники и национальные парки, в «красные книги» и зоопарки, где доживает последние дни»².

Предметная среда требует иного к себе отношения и прежде всего осмысления нависших над человечеством проблем. В связи с этим хотелось бы подчеркнуть два обстоятельства.

Во-первых, современный мир в силу своего динамизма уже не оставляет времени для гармонизации предметной среды. Ранее единство предметного мира поддерживалось тем, что каждая вещь входила в его ансамбль постепенно. Вещи долгое время «жили» друг с другом, «притирались» друг к другу. Да и создавались они ограниченным кругом людей для себя или близкого окружения, т.е., говоря словами Хайдеггера, имели «интимное отношение» к человеку. Хаотическое конструирование современной предметной среды при небывалом отчуждении человека и динамизме общественного развития изменяет статус и функции культуры.

Во-вторых, появляется как бы «*третья природа*» — новая среда обитания человека, получившая название *виртуальной*, а сама действительность именуется сегодня как *постдействительность*. Является ли виртуальная реальность феноменом культуры? — этот вопрос еще не только не осмыслен, он даже не поставлен должным образом. Но во всей жизни человека уже неявно ощущается, что возникает некий специфический феномен, который может привести к изменению фундаментальных антропологических констант. Изменение функций культуры, когда она сама ставится под вопрос, снова делает актуальной проблему «дома» человека: где же теперь ему «обустроиться» или в условиях новой реальности можно вполне оставаться «бездомным»? Вряд ли сегодня можно ответить на этот

¹ Франк С.Л. Соч. М., 1990. С. 139.

² Конев В. Мир культуры и мир бытия // Высшее образование в России. 2001. № 6. С. 67.

вопрос. В этом и заключается *проблематичность* человека, которая составляет предмет философской антропологии. Сегодня можно лишь утверждать, что человек находится в состоянии тревоги и растерянности, в состоянии поиска новых отношений с миром, в которых предметное бытие не было бы для человека главным и определяющим. Говоря словами Франка, мы висим в воздухе среди какой-то пустоты или среди тумана, в котором не можем разобраться, отличить зыбкое колыхание стихий, грозящих утопить нас, от твердого берега, на котором мы могли бы найти приют.

4.3. ОТНОШЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА К ДРУГОМУ ЧЕЛОВЕКУ

Отношение человека к другому человеку существует в двух видах: *отношения отчуждения*, которые можно обозначить формулой «Я — Оно», выражающей отношение к человеку как к вещи; и *отношения диалога* — «Я — Ты» или единства — «Мы». Отношения «Я — Ты» означают, что один человек относится к другому человеку как к равному себе, как к партнеру. Человек признает в другом человеке такую же личность, какой он является сам, открыто и свободно выражает свои чувства и пытается понять внутренний мир собеседника, а не навязывает ему своих мнений и суждений. Отношения «Я — Ты» всегда обогащают людей; в них никто не пытается управлять, манипулировать другим. Данные отношения исследует *диалогическая философия*, которая в настоящее время получила широкое распространение как на Западе, так и в России, поскольку диалог, сотрудничество рассматриваются в качестве перспектив развития современного общества.

Следует различать марксистское понимание человека и диалогическую философию, которые, казалось бы, исходят из одного принципа, а именно признания социальной сущности человека. Но между диалогической философией и марксизмом есть существенное различие. Маркс, как уже говорилось, определял сущность человека как «ансамбль общественных отношений». При этом марксистская философия, следуя рационалистической традиции, использует понятия субъекта и объекта в применении их к человеку, который может выступать как субъект и одновременно как объект социального действия. Но деление мира на субъект и объект может привести к смешению «Я» и «Оно» в объекте, что неизбежно приводит к превращению человека в предмет, вещь. Это возникает обычно в отношениях подчинения, господства и идеологической манипуляции. Диалогическая философия исходит из целостности мира и отрицает его разделение на субъект и объект. Выделение от-

ношений «Я — Ты» из всего «ансамбля» общественных отношений следует рассматривать как попытку вернуть утраченную целостность мира и человека. В диалоге не может быть победителя, ни один из спорящих не должен отказываться от своего убеждения в пользу другого. Оба они приходят к тому, что называется союзом, пониманием.

Диалогическое мышление, исследующее отношения «Я — Ты», своими истоками связано с именем немецкого философа **Людвига Фейербаха**, который, как известно, является одним из основоположников антропологической философии. В своих работах «Сущность христианства» (1841) и «Основные положения философии будущего» (1843) Фейербах призвал к созданию «высшей антропологии», основанной на христианстве, но не в религиозном смысле. Он проводил идею «обоготворения человека», выдвигая тезис «человек человеку бог», т.е. возводил в ранг божественных отношений отношения между людьми. Философия человека завершается у Фейербаха учением о нравственности, исходящем из единства «Я» и «Ты». Стремление к счастью, рассматриваемое им как движущая сила человеческой воли, влечет за собой сознание нравственного долга, поскольку «Я» не может быть счастливым без «Ты». В своем «принципе № 59» он сформулировал тезис, послуживший отправной точкой для западных диалогических мыслителей: «Отдельный человек не обладает человеческой сущностью ни как смертное существо, ни как мыслящее существо. Сущность человека содержится только в общности и единении людей; но это единение основывается только на реальности различия между “Я” и “Ты”»¹. Тайну Троицы Фейербах понимал как тайну соучастия в общественной жизни — тайну «Я» и «Ты».

Таким образом, Фейербах проложил путь к новой методологии гуманитарного познания. По этому пути пошли западные мыслители-диалогисты. Среди них были О. Розеншток-Хюсси, Ф. Розенцвейг, Х. Эренберг и М. Бубер, написавший впоследствии книгу «Я и Ты» (1923).

М. Бубер (1878—1965) — еврейский религиозный мыслитель, писатель, философ-экзистенциалист, один из основоположников диалогической философии. Учился он в гимназии во Львове, а затем в университетах Вены, Лейпцига, Цюриха, Берлина. Защитил диссертацию по истории христианской мистики эпохи Возрождения и Реформации. В 1924—33 гг. он работает профессором философии и этики в университете Франкфурта-на-Майне. В 1933 г. философ

¹ Цит. по: Гарднер К. Между Востоком и Западом. М., 1993. С. 22—23.

эмигрировал из Германии в Швейцарию, затем в Палестину. С 1938 г. М. Бубер — профессор социальной философии в Иерусалимском университете. После Второй мировой войны он выезжал с лекциями в США и Германию. В 1963 г. в Амстердаме ему была вручена Эразмовская премия.

Всемирную славу Мартину Буберу принесла его книга «Я и Ты». Исходной методологической установкой его философии является положение об *изначальной двойственности*, укорененной в самом основании сущего. При этом понятие *отношение* он употребляет не в психологическом смысле, а как соотнесенность человека с его предстоящим, будь то другой человек, явление природы или духовная сущность. Соотнесенность также носит двойственный характер в силу того, что человеку присуща способность задавать способ существования как мира в целом, так и себя в этом мире. Бубер связывает эту способность с формулами «Я — Ты» и «Я — Оно». Согласно Буберу, «Я — Оно» помещает человека в мир *ставшего*, где он является *вещью среди вещей*, т.е. одним из множества *отчужденных* друг от друга индивидов. Существование человека в мире «Оно» предполагает «использование» его (человека) в качестве функции общественной системы. Понятие «Оно» имеет негативное значение и относится лишь к объективированному знанию. Поскольку в мире «Оно» господствует необходимость и нет места свободе, постольку человек в нем не способен на творческую деятельность и обречен на пассивность. В этом смысле человек не знает действительной жизни и не причастен к духу, поскольку дух находится между «Я» и «Ты». Такой человек закрыт для любви, которая есть ответственность «Я» за «Ты». В отношениях «Я — Ты» человек освобождается от плена причинно-следственных связей и свободно избирает то, к чему он предназначен. Так происходит встреча с судьбой. У того, кто живет в мире «Оно», нет судьбы, ибо он не знает своего предназначения. По мнению М. Бубера, судьба не ограничивает свободу человека. Они «объемлют друг друга, образуя Смысл». Этот смысл невозможно отобразить и истолковать, но он есть нечто достоверное для человека, который в каждом «Ты» прозревает «вечное Ты». «Возвышенная печаль нашей судьбы» состоит в том, писал Бубер, что «встречи» с «Ты» носят исключительный характер. Делая человека сопричастным Вечности, «встречи» с «Ты» не поддаются формализации и логическому объяснению, а потому из них невозможно извлекать никакой пользы. Подобно хайдеггеровскому «ужасу» они (встречи с «Ты») пугают человека, ибо ослабляют его привычные формы жизни. Бубер подчеркивает, что каждое «Ты» как бы обречено стать «Оно».

Но каждое «Оно», воспламененное актом духа, может войти в действительность отношения и стать «Ты». Поэтому существование мира «Оно» не лишено смысла. Тем не менее «Оно» представляет собой постоянную угрозу для «Ты», ибо мир «Оно» неуклонно разрастается. Согласно Буберу, у каждой новой культуры мир «Оно» полнее, чем у предшествующей культуры. Истоком каждой культуры является «вхождение в отношение», «событие — встреча». Но если это отношение периодически не возобновляется, культура со временем застывает и живые свидетельства ее связи с «Ты» покрываются «коркой вещности», превращаясь в мир «Оно». Ф. Розенцвейг критиковал Бубера за резкое противопоставление «Ты» и «Оно», ибо отрицание мира «Оно» ведет к отрицанию культуры и ее ценностей. Однако Бубер не отрицал мир «Оно» полностью. Он понимал, что человек без «Оно» жить не может, но считал, что тот, кто живет лишь с «Оно», тот не человек.

Аналогом «Ты» в отношении к множеству людей М. Бубер называет «Мы». Безымянная, безликая толпа, по его мнению, не может называться «Мы». «Мы» существует только там, где есть «Ты». Бубер пишет: «Под «Мы» я разумею соединение многих независимых, достигших «Я» и самостоятельно ответственных личностей... «Мы» потенциально включает «Ты». Лишь люди, способные сказать друг другу настоящее «Ты», могут сказать друг другу и настоящее «Мы»¹.

Диалогический метод включает в себя и русскую традицию от славянофилов до М. Бахтина. Диалогический метод — это результат общих поисков и общих открытий как русской, так и западной мысли на протяжении последних более чем ста лет. В 1939 г. русский философ С.Л. Франк публикует свой известный труд «Непостижимое», где проводит обстоятельный анализ отношения «Я — Ты», рассматривая его как *единство раздельности и взаимопроникновения*. При этом С. Франк подчеркивает, что бесконечно многообразная полнота конкретных явлений, развивающаяся на общей почве отношения «Я — Ты», исследована еще далеко не совершенно. Научная мысль (психологическая и социологическая) почти не приступила еще к этому исследованию именно потому, считает Франк, что «философская мысль, за редкими одиночными исключениями (М. Шелер, М. Бубер, Ф. Эбнер), совсем не осознала еще отношение «Я — Ты» как особую, первичную *форму бытия*»².

¹ Бубер М. Проблема человека. М., 1992. С. 104.

² Франк С.Л. Соч. М., 1990. С. 368.

Франк выделяет две основные формы отношения «Я — Ты». При этом он делает оговорку, что любой тип отношения «Я — Ты» не должен смешиваться с чем-либо вроде «симпатии», «любви», «самоотдачи», «взаимной близости». «В первую очередь, — пишет он, — и в своей первичной непосредственности «Ты» является мне и переживается мною скорее как нечто чуждое, жуткое, угрожающее — нечто, что я ощущаю жутким и угрожающим именно потому, что оно лежит как бы на одном уровне, в одной области бытия со мной самим. Оно есть «Ты», т.е. непосредственное самобытие, и в этом смысле подобно и равно мне»¹. Чуждость «Ты» Франк видит не в том, что оно по своему содержанию отличается от «Я», а в самой *форме бытия* «Ты» в качестве «второго Я», которое, противореча единственности «Я», обладает всей жуткостью «двойника». «Ты» в данном случае как бы копирует «Я».

Рассматривая вид отношения «Я — Ты», Франк ставит довольно сложную и малоизученную проблему «границ Я». Он пишет, что когда «Я» сталкивается с «Ты», то чувствует себя смущенным и угрожаемым, потому что через отношение «Я — Ты» впервые становится подлинным «Я», узнает свою границу, а следовательно, опасность. Правда, замечает Франк, «Я» и вне этого отношения имеет границу и знает противодействие *предметного бытия*, но предметное бытие как нечто инородное находится совсем на другом уровне, и граница осознается здесь не так отчетливо в качестве ограничения; к тому же предметное бытие не вторгается активно внутрь «Я». Предметное бытие осознается как внешняя среда, в худшем случае как чисто *внешняя* опасность. В данном виде отношений «Ты» таит в себе опасность врага, вторгающегося в меня самого, стесняющего мою внутреннюю полноту. «Я» при этом как бы отступает внутрь себя, *впервые* осознает себя как внутреннее самобытие и замыкается в себе. Конкретным примером выражения данного отношения может служить застенчивость. Таким образом, осознание внутреннего, автономного, независимого характера бытия «Я» есть выражение позиции самоограждения, самозащиты. В этом смысле «Ты» стоит близко с «Оно», но «Ты» не может при этом целиком, без остатка превратиться в «Оно»; иначе этим было бы уничтожено само отношение «Я — Ты».

Совсем иной смысл имеет второй вид отношения «Я — Ты», когда «Я» узнает себя в «Ты», находит в нем «успокоительную, отрадную для него реальность сходного, сродного — некую свою *родину*». Встречаясь с таким «Ты», «Я» осознает себя уже не един-

¹ Франк С.Л. Соч. М., 1990. С. 363.

ственным, не одиноким, а встретившим существо, «исполненное стихии моего собственного внутреннего бытия. Это есть чуткое, понимающее, проникающее вовнутрь «Ты» и его раскрывающее отношение «Я — Ты», в котором впервые это отношение конституируется в его полной актуальности»¹. Франк отмечает далее, что выделенные им типы отношения «Я — Ты» не могут существовать в чистом виде. Эти два различных типа отношений, как правило, сосуществуют, и речь идет о пропорции присутствия каждого в конкретном живом отношении «Я» и «Ты». Поскольку не может быть и речи о безусловной, безграничной и безоговорочной однородности «Я» и «Ты», постольку во всяком «положительном» отношении, исполненного взаимного доверия, симпатии и внутреннего понимания, всегда присутствует непреодолимый элемент «чуждости». Раздельность и взаимопроникновение «Я» и «Ты» являют собой противоречивую природу бытия человека как общественного существа. Противоречивость отношения «Я — Ты» преодолевается в единстве «Мы». Во всяком общении мы имеем не просто встречу «Я» и «Ты», а пробуждение в них некоего *исходного первичного единства*, и это первичное единство есть не что иное, как начало, которое выражено в слове «Мы». «Мы» не есть простая совокупность многих «Я». «Я» во множественном числе в принципе невозможно в силу его уникальности и неповторимости. «Мы» как множественное число существует лишь в смысле единства первого и второго лица, единства «Я» и «Ты». В этом заключается основной смысл категории «Мы». Как единая изначальная основа личного бытия «Мы» принципиально безгранично. Эмпирически же «Мы» всегда ограничено семьей, сословием, нацией, государством, человечеством. Согласно Франку, «Мы» есть первичная категория социального бытия человека. Это единство, которое не просто противостоит раздельности, но обязательно включает ее в себя, иногда даже в самой враждебной форме. Социальная, общественная жизнь не есть какая-то чисто внешняя форма человеческой жизни; она представляет собой необходимое выражение глубочайшего онтологического всеединства, лежащего в основе человеческого бытия. «Общество есть, таким образом, подлинная, целостная реальность, а не произвольное объединение отдельных индивидов; более того, оно есть единственная реальность, в которой нам конкретно дан человек. Изолированно мыслимый индивид есть лишь абстракция; лишь в соборном бытии, в единстве общества подлинно реально то,

¹ Франк С.Л. Соч. М., 1990. С. 366.

что мы называем человеком»¹. Неслучайно В. Соловьев определял общество как расширенную личность, а личность как сжатое общество. Единство «Мы» внутренне присутствует в каждом «Я» и представляет собой основу его собственной жизни. «Целое не только неразрывно объединяет части, но налично в каждой из своих частей. Поэтому эти две инстанции, единство целого и самостоятельность каждой его части, не конкурируют здесь между собой, не стесняют и не ограничивают одна другую. В отличие от внешнего общественного единства, где власть целого нормирует и ограничивает свободу отдельных членов и где единство осуществляется в форме внешнего порядка, разграничения компетенций, прав и обязанностей отдельных частей, единство соборности есть свободная жизнь, как бы духовный капитал, питающий и обогащающий жизнь его членов»². Особый вклад в «философию диалога» внес отечественный философ **М.М. Бахтин** (1895–1975), формулируя идею «участного» мышления, т.е. мышления приобщенного к бытию, где главной категорией его нравственной онтологии является «бытие-событие», приравненное им к *ответственному поступку* человека. Проблему общения (диалога) он переносит в сферу нравственности и жизненной актуальности.

Диалогическая философия в наше время имеет огромное мировоззренческое значение, особенно для молодежи. Она помогает ориентироваться в столь сложном современном мире, когда культура, основанная личностном начале, начинает уступать место культуре, основанной на системе. Это означает, что отдельный человек, да и сами отношения «Я — Ты» испытывают большое давление со стороны разного рода систем: экономических, военных, социальных, политических, информационных и др. *Тотальная системность* современного общества проявляется в том, что происходит интенсивная интеграция отдельных государств в единый общепланетарный организм с универсальной системой управления. Решающую роль в этой системе играют транснациональные корпорации (ТНК). Всемирный характер приобрел и рынок. Возникло единое информационное пространство.

Современный человек мучительно переживает тот факт, что он постепенно утрачивает фундаментальную ценность, обретаемую им на протяжении всей истории — *ценность автономной индивидуальности*. Индивидуальное «Я» под воздействием разного рода систем превращается в «Оно», в управляемый объект, в «человека массы»,

¹ Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 53.

² Там же. С. 61.

которым легко манипулировать. Причем, манипуляция человеком и его сознанием становится все более глобальным фактором. Манипуляция «массовым человеком» построена исключительно на отношениях «Я — Оно».

Рассмотрим в качестве примера процесс манипуляции сознанием и поведением человека более подробно. Современный мир изменился не только из-за краха СССР. Невидимая манипуляция общественным сознанием множества народов земли изменила облик мира и затронула практически каждого жителя планеты. Существуют точки зрения, согласно которым все, что происходит сегодня в России, есть следствие выполнения определенной международной программы по манипуляции сознанием, принесшей огромные выгоды ее «исполнителям» и огромный вред нашей стране. По своим масштабам, затратам и результатам она не имеет аналогов в истории. Авторы отмечают, что прежде, чем начать действовать в России, были поставлены подобные эксперименты в других странах. Правда, в ряде случаев эти процессы были более медленными и постепенными, поскольку тогда срабатывали мощные защитные средства из области менталитета жителей этих стран. На Россию же вся современная технология буквально обрушилась, что вызвало шок. Но это и создало условия для осмысления и возможности разработки средств сопротивления.

Как уже было отмечено выше, объективным основанием для успешного выполнения программ по манипуляции сознанием человека являются сдвиги в культуре, которые происходят в настоящее время. В культуре все более и более утрачивается *личностное начало*. Это влечет за собой разрушение личностных характеристик, которые традиционно поддерживали общество. К таким личностным качествам прежде всего относятся: *ответственность, совесть, забота, чувство долга* и др. Их потенциал в плане психологической защиты перед системой манипуляции объективно снижается. Отсутствие личностного начала превращает народ в безликую толпу, которой очень легко манипулировать.

В философской, социально-политической и психологической литературе, да и на практике существуют два подхода к манипуляции сознанием человека. Представители первого подхода рассматривают манипуляцию в качестве одного из видов управления человеком (в духе Д. Карнеги), признают ее не только допустимым, но и предпочтительным, «прогрессивным» средством. На данном подходе основываются новые технологии информационно-психологического воздействия на человека с целью развития его интеллектуально-психического и энергетического потенциала. Сюда

можно отнести НЛП (нейролингвистическое программирование), методы школы ДЭИР (дальнейшее энерго-информационное развитие), психотронику (область знания, направленную на техническое моделирование феноменальных способностей человека) и др.

Представители второго подхода считают автономию личности и свободное сознание индивида огромной ценностью, а потому отрицают законность и моральное оправдание манипулирования сознанием. С их точки зрения, физическое насилие менее разрушительно для людей, чем информационно-психологическое манипулятивное воздействие на человека и осуществление тотального контроля за его поведением. Такую точку зрения на Западе отстаивает известный американский психотерапевт Э. Шостром — автор книги «Анти-Карнеги, или Человек-манипулятор». На обложке этой книги можно прочесть такие слова: «Сегодня, когда «карнегизация всей страны» достигла, кажется, своего пика, советы Эверета Шострома придутся нам как нельзя кстати».

Что же означает само понятие *манипуляция сознанием*? Термин манипуляция (от лат. *manus* — рука и *ple* — наполнять) в новоевропейских языках трактуется как обращение с объектами с определенными намерениями и целями. Постепенно это понятие получило переносное значение — ловкое обращение с людьми как с объектами, вещами. В английском словаре, например, это понятие трактуется как «акт влияния на людей или управление ими с ловкостью, особенно с пренебрежительным подтекстом, как скрытое управление, или обработка». Таким образом, термин манипуляция можно понимать и как метафору в значении ловкости рук в обращении с вещами, перенесенной на ловкое управление людьми как вещами. Если обобщить точки зрения и подходы к определению манипуляции сознанием, то можно выделить такие ее черты:

1. Это вид духовного, психологического воздействия на психические структуры человеческой личности с тем, чтобы вызвать определенное поведение. Причем воздействие не только побуждает человека делать что-то, оно заставляет хотеть это сделать.

2. Это всегда *скрытое* управление, факт которого объект манипуляции не замечает.

3. Это воздействие, которое требует определенного мастерства и знаний. Отсюда появились люди-профессионалы, владеющие соответствующими технологиями, требующими подготовки кадров, наличия научных учреждений и научной литературы.

4. Это технология *власти*, а не партнерских отношений.

Целью манипулирования является внедрение в сознание людей новых ценностей и жизненных ориентиров, нового образа жизни, а также разрушение традиций, снятие культурных запретов и норм, на которые прежде опиралась личность в своем поведении. Основной задачей является намерение изменить людей с тем, чтобы регулировать и контролировать их, другими словами, отключить здравый смысл, деморализовать, вызвать сумбур в мыслях, сделать последние нелогичными, бессвязными; заставить человека усомниться в жизненных целях и ценностях.

Объектом манипуляции могут быть различные социальные группы (большие и малые), а также отдельные личности.

Наиболее распространенными методами манипуляции являются:

- метод социального убеждения;
- метод психоанализа;
- метод внушения;
- метод сублиминального (ниже порога восприятия) воздействия, который в ряде стран официально запрещен;
- метод создания стереотипов сознания, социальных и политических мифов.

Так, миф о правовом сознании Запада сыграл центральную роль во всей программе манипуляции в годы перестройки в СССР. В сознание людей постоянно внедрялись стереотипы: «антигосударственности», «обделенного народа», «страха голода» и др.

Методы манипулирования сознанием дополняются различными приемами и средствами. Так, в области радиовещания и телевидения проводились большие исследования в области того, как действует на подсознание человека голос, образ и даже пол диктора. Самым мощным средством воздействия является язык: слов, символов, жестов. Существуют так называемые языковые диверсии, когда в язык внедряются слова, не связанные с реальностью. Исследователи подчеркивают, что в настоящее время магическое слово начинает доминировать над словом семантическим. Усиливается роль символических словесных игр, при которых не только создается свой род мифологии и реализуется дискурс власти, но и формируется социальный код, служащий языком всего общества. Имитация духовной самостоятельности человека видна и в политических играх при помощи искусственно внедряемых в сознание людей имиджей. Довольно часто используются такие приемы манипуляции сознанием, как: прямая ложь, умолчание, размывание и подмена понятий, разрушение памяти и нравственности, разрушение символов, традиций и др.

Для целенаправленного воздействия на массовую аудиторию используются различные *коммуникативные технологии*. На первых этапах главным средством воздействия были всевозможные *лозунги*. Они позволяли в нескольких словах сконцентрировать основной посыл к массам. Эмоциональный заряд лозунга сообщался массе, которая, в свою очередь, укрепляла его собственной энергетикой. С появлением телевидения возможности информационно-психологического воздействия на аудиторию значительно расширились. Преимущества телевидения по отношению к лозунгу проявляются в том, что, во-первых, оно позволяет включить в воздействие зрительные образы, во-вторых, превратить людей, находящихся друг от друга на расстоянии нескольких тысяч километров, в единую «психологическую толпу». На этом построены современные информационные технологии, которые превратили телевидение в мощнейшее орудие информационно-психологического воздействия на массы. Так, например, за последние десять—пятнадцать лет телевидение заставило спокойно взирать на самые жуткие события в стране и в мире и нейтрально реагировать на них. Но наиболее эффективным средством информационного воздействия на массы являются электронные СМИ. В настоящее время в России бурно развивается интернет. На Западе считают, что интернет позволит избежать манипулятивных воздействий СМИ, поскольку в нем заложены возможности диалога как средства защиты от манипуляции. Однако в России, где манипулятивные технологии развиваются стремительно, поскольку востребованы самой политической практикой, интернет также можно рассматривать как одно из средств информационно-психологического воздействия на массы.

Результат воздействия зависит от вида манипулирования. Выделяют два вида манипулирования: а) *рациональный*, построенный на власти авторитета должности, компетенции или культурном образце и б) *иррациональный*, направленный на эксплуатацию и использование бессознательного и основанный на авторитете харизматической личности. Основными каналами связи манипулятора и объекта манипуляции являются:

- индустрия «субкультуры детства» (детская литература и искусство, игрушки, технологии коллективного воспитания, игры и т.д.);
- система образования (школьное, вузовское, послевузовское);
- система государственной идеологии и пропаганды;
- средства массовой информации, формирующие общественное мнение в интересах данного «заказчика»;

- массовые политические движения (партийные и молодежные организации, демонстрации и т.д.);
- система организации и стимулирования массового потребительского спроса (реклама, мода, секс-индустрия и т.д.), формирующая в общественном сознании стандарты престижных профессий, стилей жизни, «элитных» образцов;
- индустрия формирования имиджа;
- индустрия досуга.

Каждый из этих каналов связи имеет свое информационное пространство, и каждый человек подвержен манипулированию как в локальных, так и в глобальных масштабах. Защитить себя от подобного рода воздействий, оставаясь автономной самостоятельной личностью, можно лишь путем противодействия на всех уровнях манипуляции.

На этой пути необходимо:

1. Сохранять человеческие связи как средства защиты своей личности. Важно, чтобы эти связи складывались по типу «человек-человек», а не «человек-вещь»; чтобы в них присутствовал *диалог*, *партнерство*, *сотрудничество*, которые преодолевают отношения отчуждения и включает человека в отношения «Я — Ты».

2. Всячески избегать потери своего «Я» и соединения с толпой в любых ее видах.

3. Постоянно усваивать укрепляющие средства духовной культуры.

4. Принять как догму, что СМИ сегодня — инструмент идеологии, а не информации. Для выявления «скрытого» смысла информации необходимо занять позицию интерпретатора, т.е. исходить из принципов *герменевтики*.

Эти советы можно было бы продолжить, но нам важно задать саму *методологию* поиска средств психологической защиты от манипуляции как системы отношений, построенных по типу «Я — Оно». С позиций философской антропологии можно сделать вывод, что и в социальном измерении человек является столь же *проблематичным*, как и в отношении его к миру вещей. Отношения «Я — Ты» и «Я — Оно» являются *структурообразующими оппозициями*, которые позволяют анализировать как современное состояние общества, так и делать прогнозы на будущее. Проблематичность человека ставит его в позицию самоопределения в отношении будущего.

Итак, диалогический принцип указывает на два типа человеческих отношений: отношения с вещным миром и отношения с другими человеческими существами. В первом случае человек на-

ходит себя перед миром вещей — объектов познания и их использования. Во втором случае «Ты» — уже не объект, «Ты» вторгается в чью-то жизнь, обогащая ее своим присутствием. Сущность «Я» заключена в фундаментальном отношении к «Ты». Именно «Ты» делает мое «Я». В присутствии «Ты» растет «Я», понимая свое несовпадение с «Ты». И если в отношении «Оно» «Я» может говорить и использовать его в качестве предмета, то в отношении с «Ты» «Я» не говорит, а обращается. Реальность становится человеческой именно в диалоге. Говоря — «Оно», мы обладаем, пользуемся им как вещью, говоря — «Ты», мы общаемся в диалоге. «Ты» не есть объект. «Ты» — человек с самого начала.

4.4. ОТНОШЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА К АБСОЛЮТУ

Конечность бытия человека, ограниченность его жизни во времени постоянно рождали у него стремление выйти за свои собственные границы, обрести способность *самотрансцендирования*. Человек трансцендирует в мир вещей, обретая предметное бытие и культуру; в мир общественных отношений, становясь социально-историческим существом; в мир Абсолюта, с которым он связывает основы своей жизни, личностное начало и нравственные принципы. Благодаря связи с Абсолютом, человек открывает для себя смысл жизни, предназначение в этом мире, пытается преодолеть свою конечность. Эсхатологическая перспектива порождает у человека надежду на «вечную жизнь», позволяющую видеть в «мирской жизни» смысл истории на фоне абсолютного предначертания ее судеб, «открытости в будущее».

Абсолют — это духовное первоначало всего сущего, которое мыслится как нечто единое, всеобщее, безначальное и бесконечное и противопоставляется всякому обусловленному, эмпирическому бытию. Отношение человека к Абсолюту эволюционировало в направлении от непосредственной зависимости человека от Абсолюта до полного разрыва. Данная эволюция включала в себя ряд этапов, которые условно обозначим так:

1. Жизнь человека немыслима вне связи с Абсолютом. Абсолют — субстанциональная и нравственная основа человека.
2. Разум Нового времени и Просвещения; протест романтиков.
3. Вывод Ницше: «Бог умер, и это мы убили его». Ответы «теологии кризиса», экзистенциальной философии и постмодернизма на вызов времени.

Рассмотрим названные этапы более подробно.

Длительное время Абсолют выступал для человека в виде различных *трансцендентных данностей*, которые составляли основу

его бытия, определяли правила жизни и поведения. В качестве примеров можно привести: Космос (Природу) у греков, Бог в религии, Разум в эпоху Нового времени и Просвещения, Абсолютный дух у Гегеля, Абсолютная реальность (всеединство) в русской религиозной философии и т.д. Опираясь на законы и принципы абсолютной реальности, человек чувствовал себя в безопасности, был защищен и не одинок. Более того, у него были верные моральные ориентиры, которые равны для всех. Он знал, как ему поступать, сообразуясь с моральными законами. *Мораль* (от лат. *moralis* — нравственный, *mores* — обычаи, нравы, поведение) — способ регуляции поведения и сознания человека во всех сферах жизни: в труде, в семье, в быту, в других личных и общественных отношениях. Первоначально моральные нормы существовали как «неписанные правила», сформированные в многовековом опыте развития человечества. Они поддерживали определенный общественный уклад, строй жизни и формы общения. Эти правила называли законами сердца, совести, поскольку они являлись внутренними регуляторами человеческого поведения.

С развитием христианства моральные требования закрепляются в массовом сознании как «Заповеди Божии». Напомним эти десять заповедей:

1. Я Господь, Бог твой; да не будет у тебя других богов перед лицом Моим.

2. Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и на земле внизу, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли; не поклоняйся им и не служи им.

3. Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно.

4. Помни день субботний, чтобы святить его. Шесть дней работай и делай всякие дела твои; а день седьмой — суббота Господу Богу твоему.

5. Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои на земле.

6. Не убивай.

7. Не прелюбодействуй.

8. Не кради.

9. Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего.

10. Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ничего, что у ближнего твоего¹.

¹ Цит. по: Исход, 20, 2–17. Библия (Синодальный перевод).

Нравственный потенциал религиозного сознания долгое время служил критерием в понимании того, что для человека является нравственным, а что безнравственным, и за что он должен быть привлечен к ответственности. С возникновением светского общества, когда религия перестает быть всеобщей формой осознания нравственных основ и правил человеческой жизни, в философии как мировоззрении развиваются новые понятия Абсолютной реальности, в частности, понятие всемогущего Разума, гарантирующего веру в осмысленность истории, стабильные ценности, нравственные нормы и необратимый прогресс человечества. Но очень скоро наступает разочарование человека в обществе, построенном на принципах Разума. В действительности он видит обратное: безнравственность, несправедливость, разделение общества на бедных (отчуждаемых свой труд) и богатых (присваиваемых себе результаты чужого труда). Провозглашенные лозунги в Новое время и в эпоху Просвещения, основанные на законах Разума, не соответствуют реальности с ее жесткими экономическими, властными и идеологическими механизмами, формами диктата и подавления. В обществе начинает зреть протест против отчуждения человека, утраты им духовности и нравственности.

Первым сигналом такого протеста стало появление и развитие *романтизма*. Если Просвещение исходило из принципа социального миропорядка, контролируемого разумом, из идеи Прогресса, то романтизм, порожденный во многом разочарованием в результатах Великой Французской революции и в идее прогресса вообще, обращается к таким сторонам жизни, как искусство, непосредственность чувства, общение с живой природой. Идеализация средневековых форм жизни, ирония по отношению к скуке повседневности, поэтизация человеческих отношений и порыв к духовному обновлению — таковы некоторые черты романтического сознания. Ощущая дисгармоничность существующей цивилизации, романтик устремляется к новым, скрытым возможностям человека, которые понимаются не только эмпирически, но и как движения души: моральные нормы и идеалы.

Романтизм как духовное, литературно-философское и эстетическое движение возникает на рубеже XVIII и XIX столетий. Родиной романтизма стала Йена, где широкую известность получили братья **Шлегели** — **Август Вильгельм** (1767—1845) и **Фридрих** (1772—1829). Среди йенских романтиков мы встречаем таких известных мыслителей, как Ф. Шеллинг, Ф. Шлейермахер, Л. Окен, поэт-философ Новалис и др. Культ знания и рассудка в развитии человеческой истории и культуры романтики противопоставили культ чувства

и художественной деятельности. С их точки зрения, искусство глубже раскрывает тайны природы (в том числе и природы человека), чем кропотливая работа ученого. Движущей силой развития культуры романтики считали переживание противоречия между конечным и бесконечным, совершенным и несовершенным. Средствами приобщения к бесконечному и совершенному, по их мнению, являются любовь, мистический культ природы, художественное творчество, религиозное переживание. Романтики подчеркивали, что человеку всегда свойственно стремление к целостности, чему и должны служить эстетическое воспитание и культура в ее единстве. Они были против всякой рационализации человека, истории и общественной жизни.

В первой трети XIX в. романтизм достигает своих вершин в творчестве Гельдерлина, Гейне, Шуберта, Вагнера, Байрона и др. В философии романтизм обращается к жизни как к основному феномену. В 1827 г. Ф. Шлегель вводит сам термин «философия жизни», который станет затем названием целого философского направления. В философии романтизма человеческое бытие охвачено потоками жизненного брожения и растворяется в хаосе творящей жизни. Человек в понимании романтиков — это монада, главными признаками которой являются спонтанная жизнь духа, бессознательные влечения и неконтролируемые разумом психические состояния.

Таким образом, особенность романтизма заключается в его оптимизме, вере в человека, протесте против принципов новоевропейского рационализма. Единственный принцип, который они освящают — это *принцип жизни*. Позднее Ницше продолжит некоторые идейные линии романтиков: он будет различать дионисийское и аполлоновское начало жизни, будет столь же критичен в отношении современного ему общества и возвестит миру о «смерти Бога». Вывод Ницше «Бог умер, и это мы сами убили его» широко обсуждается в современной протестантской теологии, в рамках которой возникло направление — «теология кризиса», представленное работами **К. Барта** (1886–1968), **Р. Нибура** (1892–1971), **П. Тиллиха** (1886–1965) и др.

«Люди сначала становятся жертвами самих себя, — пишет К. Барт, — а затем отрицания Бога. Сначала слышится обещание “вы будете подобны Богу!”, а затем люди теряют смысл вечности»¹. Индивид, по мнению Барта, несоизмерим с Абсолютом, и это на-

¹ Цит. по: Губман Б.Л. Западная философия культуры XX века. Тверь, 1997. С. 234.

кладывает отпечаток на его знание о Боге. Человек как бы проецирует себя в мир Абсолюта, и когда помещает Бога на трон, установленный над миром, то подразумевает под ним себя. К. Барт полагает, что греховность подобного отношения к Абсолюту подлежит осознанию. Бог есть Личность, радикально противоположная любому конечному человеческому существу. И поскольку, считает Барт, люди не склонны принять этот непреложный факт, они начинают обожествлять природу, культуру, а в конечном итоге и самих себя. К. Барт призывает человечество вернуться к вере, поскольку она исходит непосредственно от Бога. Вера требует повиновения *благодати*, исходящей от Абсолюта. По Барту, закон и история обладают значимостью и смыслом согласно благодати. Линия благодати указывает одновременно и на смертность человека и на путь, ведущий к вечной жизни. Барт не видит возможности мирного сосуществования религии и культуры, основанной на гуманистических идеалах, на утверждении самоценности и самодостаточности человека.

Такое радикальное противопоставление религии и культуры, «сакрального» и «мирского» пытались преодолеть Р. Нибур и П. Тиллих. Р. Нибур ставил своей целью понять, каким образом возможно сочетать религию и нравственные мотивации человека в контексте культуры. Он был против тотального обесценивания деятельности людей, творящих культуру. Взгляды Нибура изложены в его трудах: «Природа и судьба человека» (1941–1943), «Я и драма истории» (1955) и др. Нибур понимал человека как существо, ведущее постоянный диалог с самим собой, с окружающими и Богом. Он подчеркивал, что диалог человека с Абсолютом дает ему силы для самопревосхождения, исторического творчества и одновременно понимания прошлого в свете настоящего и будущего. Сквозь горизонт своей судьбы, полагал Нибур, человек постигает смысловое содержание истории. Смысловая рамка, задаваемая библейской верой, по его мнению, придает значение как «индивидуальной, так и коллективно-исторической драме». Нравственное возрождение человечества Нибур связывал с обращением современной культуры к библейской вере.

Философско-теологические построения П. Тиллиха обладают экзистенциальной ориентацией. По его мнению, человек как конечное существо непрестанно вопрошает в силу своей внутренней природы о «высшей реальности» божественного бытия. «Религия, — пишет П. Тиллих, — составляет глубинный аспект тотальности человеческого духа»¹. Не отрицая значимости гуманистиче-

¹ Губман Б.Л. Западная философия культуры XX века. Тверь, 1997. С. 243.

ского смысла культуры, Тиллих полагает невозможной полную реализацию человеческой природы в границах земной истории.

Другие представители теологии «смерти Бога» отрицают традиционное христианское толкование Бога как трансцендентной миру реальности. Они понимают божественное бытие в антропологическом смысле: как бытие, сопричастное миру культуры. Тезис Ницше о «смерти Бога» они считают бесспорным, поскольку утверждают, что потусторонний Бог традиционной религии безвозвратно утрачен для европейской культуры. По их мнению, «смерть Бога» не означает покушения на «живого Бога», а лишь символизирует гибель конкретного образа творца мироздания, сложившегося в европейской культуре. Они считают, что Создатель как бы имитирует «самоубийство», чтобы обнаружить человеку подлинный смысл осуществленной в традиционной религии мистификации, заставляя человека с новой силой обрести веру. Тревожное ощущение потери Абсолюта присутствует не только в религиозно-философских направлениях западной культуры. Чувством одиночества, страха, ужаса, трепета пронизаны произведения экзистенциально-ориентированных философов.

Каков удел человека в мире без Бога, когда «все дозволено»? Этот вопрос привлекает внимание экзистенциалистов атеистического направления **Альбера Камю** (1913–1969) и **Жана Поля Сартра** (1905–1980). Работу А. Камю «Миф о Сизифе» (1942) иногда называют «манифестом атеистического экзистенциализма».

А. Камю — французский философ-эссеист, писатель, журналист. Философию изучал в Алжирском университете. Там же руководил Театром труда. Камю участвовал в движении Сопротивления. Литературная известность пришла к нему в 1942 г., когда вышли в свет его роман «Посторонний» и философское эссе «Миф о Сизифе». В дальнейшем он пишет пьесы и романы «Чума» (1947), «Падение», (1956). Крупнейшая теоретическая работа Камю — это его книга «Бунтующий человек» (1951). В 1957 г. А. Камю получил Нобелевскую премию по литературе. В 1960 г. Камю трагически погибает в автомобильной катастрофе. В философском эссе «Миф о Сизифе» Камю обращается к образу греческой мифологии. Царь Коринфа перехитрил богов и дважды сумел избежать смерти. За это он был приговорен богами вечно вкатывать в подземном мире на гору камень, который, достигнув вершины, скатывался обратно. Отсюда тяжелую бесплодную работу стали называть «сизифов труд». С помощью данного образа французский мыслитель стремился проанализировать сознание человека, лишившегося религии, веры в Бога. Такого человека Камю называет абсурдным.

Абсурдный человек находится на грани, когда веры у человека уже нет, а новой точки опоры еще нет. Такая ситуация характеризуется им как экзистенциальное переживание «заброшенности». Человеку в таком состоянии очень трудно примириться с бессмысленностью поисков внешней опоры, с тем, что он должен рассчитывать только на себя. Если Бога нет, стоит ли жизнь того, чтобы ее проживать? — задает Камю свой главный вопрос. Столкновение с бессмысленностью мира приводит нерелигиозного человека к единственному выходу, к надежде, которая заключена в нем самом.

В реальной жизни человек, пишет Камю, занятый обезличивающими заботами повседневности, может и не осознавать этого удела, а даже осознав, способен вновь позабыть о нем. Будучи осознанным, абсурдный удел человека сразу ставит перед экзистенциалистами этическую проблему «моральной вседозволенности». Решение данной проблемы одно — повысить ответственность человека за все, что он делает в этом мире.

Мысль об ответственности более четко выражена Ж.-П. Сартром в его работе «Экзистенциализм — это гуманизм» (1946).

Жан Поль Сартр родился в 1905 г. в Париже. Детские и юношеские годы будущего философа и писателя описаны им самим в автобиографическом произведении «Слова». Закончив привилегированное высшее учебное заведение Эколь Нормаль, отслужив в армии, Сартр преподает философию в лицее в Гавре. В 1933—1934 гг., находясь на стажировке в Берлине, Сартр знакомится с феноменологией Э. Гуссерля и получает представление об экзистенциализме М. Хайдеггера. Основательное знакомство с трудами этих мыслителей состоится позже в конце 1930-х гг.

Первые работы Сартра показывают, в каком направлении он развивает идеи феноменологии Гуссерля и фундаментальной онтологии Хайдеггера. Сартр отрицает применимость научных методов при исследовании человеческой психики, критикует натурализм в психологии. В романе «Тошнота» (1938) и сборнике рассказов «Стена» (1939) уже присутствуют отдельные тезисы экзистенциализма Сартра.

Работу над фундаментальным трактатом «Бытие и ничто» прервала Вторая мировая война. Сартр был мобилизован, и после полугода участия в это «странной войне» он попал в плен. Изобразив тяжелое заболевание, Сартр вышел из лагеря и снова начал преподавать философию в парижском лицее. Сартр, как и Камю, принимал участие в движении Сопротивления. В годы оккупации он завершает работу «Бытие и ничто» (1943) и у него складывается целостная концепция человеческого существования. В той или иной

мере учение о человеке раскрывается в его художественных произведениях «Дороги свободы» (1945—1949), «Мертвые без погребения» (1946), «Грязные руки» (1948), «Дьявол и Господь бог» (1951) и др.

Противоречивое отношение Сартра к марксизму и коммунизму отразилось в его публицистических работах послевоенного периода — «Материализм и революция» (1946) и «Критика диалектического разума» (1960). После 1968 г. Сартр окончательно порвал с коммунизмом и выступал в поддержку леворадикальных политических движений. Сартр дважды приезжал в СССР, поддерживал революцию на Кубе, выступал против французских колониальных войн во Вьетнаме и в Алжире, против американской войны во Вьетнаме. В 1964 г. Сартр отказался от присуждения ему Нобелевской премии по литературе.

Работа «Экзистенциализм — это гуманизм» представляет собой текст лекции, прочитанной Сартром, в которой он изложил основные тезисы своего трактата «Бытие и ничто». В данной работе присутствует идея *абсолютной свободы и ответственности человека*.

Первым принципом экзистенциализма, по Сартру, является положение о том, что *«существование предшествует сущности»*. Это означает, что человек не имеет никакой предзаданной природы. Сначала человек рождается, и только потом им становится, причем становится таким человеком, каким он сделает себя сам. Экзистенциализм отдает каждому человеку во владение его бытие и возлагает на него полную ответственность за существование. Сартр придает понятию ответственности социально-историческое измерение. Он говорит: выбирая себя, мы выбираем всех людей. Я ответственен за себя самого и за всех, ибо создаю образ человека, который выбираю; *выбирая себя, я выбираю человека вообще*. Это позволяет нам понять, пишет Сартр, что скрывается за столь громкими словами, как «тревога», «заброшенность», «отчаяние». По Сартру, это означает, что человек выбирая себя, становится законодателем жизни всего человечества, отсюда он не может избежать чувства полной и глубокой ответственности. Многие люди не ведают тревоги, подчеркивает Сартр, но эти люди просто прячут это чувство, бегут от него. Они считают, что их действия касаются лишь их самих. И когда им задаешь вопрос: а что, если бы все так поступали? — они пожимают плечами и отвечают: но все так не поступают. Получив такой ответ, Сартр усиливает свой вопрос: а что бы произошло, если бы все-таки так поступали все? «От этой беспокоящей мысли, — пишет он, — можно уйти, лишь проявив нечестность. Тот, кто лжет, оправдываясь тем, что все так не поступают, — не в ладах с совестью, так как факт лжи означает, что

лжи придается значение универсальной ценности. Тревога есть, даже если ее скрывают»¹. Далее Сартр раскрывает понятие «заброшенности» (ключевой термин философии Хайдеггера). Оно означает, по мнению Сартра, то, что экзистенциалисты обеспокоены отсутствием бога, так как вместе с богом исчезает всякая возможность найти какие-либо ценности в умопостигаемом мире. Нигде не записано, говорит Сартр, что благо существует, что нужно быть честным, что нельзя лгать. В качестве исходного пункта экзистенциализма Сартр использует слова Достоевского о том, что «если бога нет, то все дозволено». Эти слова означают, что человек заброшен, ему не на что опереться ни в себе, ни во вне. Прежде всего, у него нет оправданий. Человек — это свобода. «С другой стороны, — размышляет далее Сартр, — если бога нет, мы не имеем перед собой никаких моральных ценностей или предписаний, которые оправдывали бы наши поступки. Таким образом, ни за собой, ни перед собой — в светлом царстве ценностей — у нас не имеется ни оправданий, ни извинений. Мы одиноки, и нам нет извинений. Это и есть то, что я выражаю словами: человек осужден быть свободным. Осужден, потому что не сам себя создал; и все-таки свободен, потому что, однажды брошенный в мир, отвечает за все, что делает»². Таким образом, Сартр подчеркивает, что заброшенность приходит вместе с тревогой. Заброшенность предполагает ответственность, ибо мы сами выбираем наше бытие. Ответственность за свои поступки имеет у Сартра абсолютный характер, ибо, выбирая себя, каждый человек созидает всеобщее. По Сартру, созидая всеобщее, человек принимает проект любого другого человека, к какой бы эпохе он не принадлежал. Эта абсолютность выбора не отменяет относительности каждой отдельной эпохи. Экзистенциализм хочет показать эту связь между абсолютным характером свободного действия, посредством которого каждый человек реализует себя, и относительностью культуры, которая может стать следствием такого выбора.

Сартр выступал против того, чтобы его философию называли пессимистической, ибо он определяет человека по его делам. Нет более оптимистического учения, говорит Сартр, поскольку судьба человека полагается в нем самом. Экзистенциализм — это не попытка отбить у человека желание действовать, а надежда лишь на свои действия. Таким образом, человек есть его личный выбор.

¹ Сумерки богов / сост. А.А. Яковлев. М., 1989. С. 325.

² Там же. С. 327.

Эти отрывки из текстов Сартра убеждают, что он не отрицает абсолютные ценности, такие как *свобода* и *ответственность*. Сартр говорит, что в условиях, когда невозможно найти универсальную сущность (или природу) человека, еще большую значимость приобретают некие *общие условия существования человека*, т.е. «совокупность априорных пределов, которые очерчивают фундаментальную ситуацию человека в универсуме»¹. Данный вывод Сартра говорит о том, что утрата связей человека с Абсолютом, с одной стороны, приводит человека к неограниченной свободе, превращая его в законодателя своей жизни, а с другой — может привести к разрушению его фундаментальных антропологических констант, если не будут определены «пределы» существования человека в универсуме. Необходимы общие для всех людей моральные и ценностные ориентиры, основанные на таком фундаментальном абсолютном качестве человека, как его *ответственность*.

Экзистенциализм, как и философия жизни, отразили глубокие противоречия общества и культуры XX в. Шаг за шагом человечество все более втягивается в углубляющийся кризис, который к концу XX в. приобретает глобальный общепланетарный характер. В нем переплелись экологический, демографический, социальный, культурно-исторический и антропологический кризисы. Под вопрос поставлено само существование человечества на Земле. Уже не один отдельный человек, а все люди поставлены в «пограничную ситуацию». *Пограничная ситуация* — термин, введенный экзистенциализмом, означающий стояние «лицом к смерти». Два с лишним века люди поклонялись идеям прогресса, верили в безграничные физические и духовные возможности человека, надеялись на поступательное развитие общества, неуклонно приближающегося к гармонии. В действительности же мы столкнулись с ростом разрушительных начал как в обществе, так и в человеке, с явлениями культурной и нравственной деградации, мировыми войнами, этническими конфликтами, с усилением преступности и терроризма.

Миропониманием, выразившим «дух времени» последней трети XX столетия, является *постмодернизм*. Проблема постмодернизма как целостного феномена современности была поставлена на повестку дня западными теоретиками лишь в начале 1980-х гг.

Ролан Барт (1915–1980) — французский семиотик, критик, эссеист, окончивший Парижский университет по специальности «классическая филология». С середины 1950-х гг. — один из лидеров структурализма, основатель семиотики. Новый период его

¹ Сумерки богов / сост. А.А. Яковлев. М., 1989. С. 336.

творчества связан с разработкой постструктуралистской модели культуры. Применяв структурно-семиотический метод к анализу культуры, Р. Барт ставит перед собой задачу очистить язык культуры от идеологических наслоений, освободить слово от отчуждения. В 1970-е гг. пафос создания нового типа творчества приводит Р. Барта к утверждению тезиса «смерти автора» и обоснованию понятия *текст*, который принципиально отличался от *произведения* в классическом смысле. Текст, помимо завершающей авторской воли, сам по себе реализует множество смыслов и кодов. Их свободная игра порождает у читателя не просто удовольствие, а настоящее «наслаждение», полное освобождение подавленных эротических влечений. Это новое *письмо* служит уже не отчуждению культуры, а построению особой языковой реальности, характеризующейся принципиальной незавершенностью смысла. Соответственно и знак, по мнению Р. Барта, в постструктуралистской деятельности должен быть вообще разрушен, опустошен, из него необходимо изгнать всякое стабильное означаемое, заменив его бесконечной вольной игрой того, что обозначается. Понятие *текста* Р. Барта близко по своему значению к понятиям *эпистема* и *дискурсивная практика* у М.П. Фуко и Ж. Дерриды.

Мишель Поль Фуко (1926–1984) — французский философ, культуролог, эстетик. Он преподавал в различных университетах мира, начинал работать как структуралист, но с середины 1960-х гг. перешел на позиции постструктурализма и постмодернизма. Постструктурализм рассматривают либо как концептуальную основу постмодернизма, либо как хронологически более раннюю стадию, предшествующую постмодернизму. М. Фуко считал, что существует некий глобальный принцип организации всех проявлений человеческой жизни. Такой «доминантной структурой» является *язык* или *дискурсивная практика*. Смена культур, по Фуко, ведет к изменениям и в пространстве *дискурса*. Поскольку в каждой новой исторической эпохе превращения языка происходят вместе с жизнью, постольку смена культур (исторических эпох) угрожает единству человека. В современную эпоху, считает Фуко, вопрос о человеке как сущности невозможен. Согласно Фуко, «человек умирает», «остаются структуры». Таким образом, ниспровержение человека определяется у него дискурсивными практиками как глубинными структурами культуры. В более поздний период своего творчества Фуко придет к рассмотрению человека в другой системе отношений. *Власть, болезнь и смерть* выступают в качестве фундаментальных коммуникаций человека и онтологических оснований его жизни. В понимании человека будет преобладать дискурс *клиники*.

Жак Деррида (р. 1930) — французский философ, теоретик культуры, один из лидеров культурной коммуникации 1980-х гг., чьи постструктуралистские идеи стали одним из источников постмодернистской эстетики. Деррида является автором теории *деконструкции*, расшатывающей наиболее прочные элементы классической теории. Специфика взглядов Дерриды связана с переносом внимания со структуры как таковой на ее обратную сторону, т.е. на изучение таких *неструктурных элементов*, как *случайность*, *аффекты*, *желание*, *телесность*, *власть*, *свобода*, погружая их в широкий социокультурный контекст. Он развивает идею децентрации структуры, заменяя само понятие структурности как некой организованности понятием *свободной игры* структуры, у которой нет никакого центра. Для Дерриды «центр» — это не объективное свойство структуры, а выдумка наблюдателя, результат силы его желания. Весь мир культуры и человека Деррида рассматривает как безграничный текст, не имеющий центра. *Текст* — это система способов конструирования бытия. Рассматривая человека через призму его сознания, т.е. исключительно как идеологический феномен письменной культуры, постструктуралисты уподобляют самосознание человека некоторой сумме текстов в той массе текстов различного характера, которая, по их мнению, и составляет мир культуры.

Жак Лакан (1901–1981) — создатель структурного, или лингвистического, психоанализа. Лакан исходит из того, что бессознательное структурировано как язык. Задача структурного психоанализа — исследовать структуру речевого потока, совпадающую со структурой бессознательного. Лакан закладывает новую традицию понимания бессознательного желания как структурно упорядоченной пульсации. Причем речь идет не только о лингвистическом понимании языка на символическом уровне, но и о «языке» пульсаций на более низком уровне, где психология и физиология еще нераздельны. Идея структуры бессознательного желания Лакана и идея децентрированного субъекта Дерриды дали импульс новой трактовке творчества.

Жиль Делез (1925–1995) — французский философ и культуролог, эстетик-постфрейдист. Делез оказал существенное влияние на формирование постмодернистского сознания. Делез отвергает основные понятия структурного психоанализа Лакана, утверждая, что бессознательное и язык не могут в принципе ничего означать. Квинтэссенцией жизнедеятельности индивида Делез считает бессознательную машинную реакцию желаний. Бессознательное не структурно, оно машинно. Если работающие «машины-органы» производят желания, вдохновленные инстинктом жизни, то ин-

стинкт смерти ведет к остановке машины, возникновению так называемого «тела без органов». Бессознательный машинный эротизм замыкает цикл желаемой машины, соединяя в одну цепь ее составляющие — «машины-органы», «тело без органов» и субъекта. Знаки сами по себе не имеют значения. Их единственная функция — производить желания. Знаковый код — скорее жаргон, чем язык. Структуру бессознательного образуют безумие, галлюцинации и фантазмы. Ряд работ Делеза написан в соавторстве с философом и врачом-психоаналитиком Ф. Гваттари. Таким образом, клинический дискурс становится основой *понимания человека*.

Представленный здесь краткий обзор концепций постмодернистов призван показать, каким образом шло развитие понимания человека и мира от структурализма к постмодернизму. Мы видели, что постмодернизм захватывает глобальную по своему масштабу сферу, где на первый план выходит не рациональная философская рефлексия, а глубоко эмоциональная реакция современного человека на окружающий мир. Чтобы объединить многочисленные «постмодернизмы» в одно целостное течение, нужно было найти единую методологическую основу. В качестве такой основы была выделена *«постмодернистская чувствительность»* как некий общий знаменатель «духа эпохи». «Постмодернистская чувствительность» стала ключевым понятием постмодернизма, в котором проявился отказ от рационализма, традиций, веры в общепризнанные авторитеты, достоверности научного познания. Постмодернизму присуще специфическое видение мира как хаоса, лишённого причинно-следственных связей и каких-либо ценностных ориентиров, нравственного центра и других объединяющих перспектив. Действительность, с их точки зрения, доступна лишь образному, интуитивному, «поэтическому мышлению» (данный термин постмодернисты заимствуют у Хайдеггера).

Общий признак в мышлении Ницше, Хайдеггера, Фуко, Лакана и других представителей постмодернистского сознания состоит в том, что они — мыслители кризисного типа. Кризис здесь проявляется в утрате традиционных стандартов добра, истины, ценности, отягощенной потерей веры в Бога. Многие современные авторы отмечают, что постмодернистское сознание может иметь разрушительные следствия по отношению к человеку. Постмодернистский «взгляд на мир» отмечен убеждением, что не существует какой-либо надежды на объединяющий принцип или нравственный центр, посредством которых можно было бы сформировать мировоззренческие ориентиры на будущее.

Но есть и другие оценки постмодернизма как целостного явления конца XX в. В них отмечается тот факт, что художественное творчество и критическая рефлексия болезненно переплелись между собой настолько тесно, что их трудно безболезненно разделить. По их мнению, важно понимать причины возникновения постмодернизма. Первой причиной является кризис самого общества и человека, его познавательных возможностей. Другой причиной называют реакцию постмодернизма на изменение общей культурной ситуации, в которой под воздействием масс-медиа стали формироваться стереотипы массового сознания. Именно этим объясняется критическая ирония постмодернизма, высмеивающая шаблоны банального, лишенного оригинальности искусства. Поэтому критики постмодернизма, относящиеся к сфере искусства, не разделяют попыток свести постмодернизм исключительно к кризису. Скорее постмодернизм выражает собой слом одной культурной парадигмы и возникновение новой, и болезненность этой ломки обостряет восприятие кризисности самого человеческого бытия. Как бы то ни было, приходится констатировать, что новой теории, более сильной по своему влиянию, чем постмодернизм, пока не появилось.

Постмодернизм иногда называют неоромантизмом, поскольку он представляет собой протест против западноевропейского рационализма, против каких-либо авторитетов и принципов. Для него также характерно обращение к бессознательному и стихийному жизненному порыву. Но между романтизмом и постмодернизмом есть существенные различия в понимании человека. Для романтизма характерна оптимистическая вера в человека, в его духовность, моральные и ценностные идеалы. В философии же постмодернизма мы, напротив, встречаем глубокий пессимизм по поводу человека. Человек раздавлен условиями своего существования, пишет Ж. Лакан в последние годы жизни. Рецептов примирения никаких нет. На что надеяться? Абсолютно не на что. Надежды никакой. Правда, незадолго до смерти Лакан признается, что проиграл самый главный поединок в жизни — это поединок с церковью. Стабильность религии он связывает с поиском человеком смысла своего существования. Даже в случае отрицания Абсолюта в душе человека ощущается необходимость его присутствия, особенно в трагические моменты жизни. Неслучайно в западной культурфилософии все чаще звучат мотивы обращения к русской религиозной философии и восточной христианской традиции, где отношения человека с Абсолютом никогда не отрицались. Отношения к Абсолюту переживаются человеком в непосредственном личном

опыте: религиозном, мистическом, духовном, где полем жизненных устремлений становится средоточие жизни, радость духовного совершенствования. Благодаря такому опыту, человек обретает устойчивые ценности, идеалы и нравственные ориентиры.

Вопросы для самоконтроля

1. Назовите фундаментальные жизненные отношения человека к миру.
2. Почему вопрос о смысле бытия М. Хайдеггер начинает с аналитики *Dasein*?
3. Раскройте роль предметного бытия в жизни человека.
4. Покажите роль техники в изменении человека и культуры.
5. Возможна ли свобода человека в обществе, не требующем творческого отношения к действительности?
6. Какое выражение во внутренней жизни человека принимает его отношение к Абсолюту?
7. Какая связь существует между отношением человека к Абсолюту и его нравственным совершенствованием?
8. Какими ценностями представлен образ человека в современной культуре?



Список рекомендуемой литературы

Глава 5

МИР ЧЕЛОВЕКА

5.1. ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ КАК ОСОБАЯ ФОРМА БЫТИЯ ЛИЧНОСТИ

Изучение человека предполагает исследование не только его отношения к миру, но и отношения к самому себе, находящего выражение в индивидуальной жизни человека.

Что же представляет собой человеческая индивидуальность? Эта проблема индивидуальности сложна и многогранна, поскольку содержит как философский, так и конкретно-научный аспекты.

Понятие *индивидуальность* своими истоками связано с понятием *индивидуализации*, начало осмысления которого связано с именем античного мыслителя Демокрита. Он понимал индивидуализацию как принцип, лежащий в основе философского осмысления многообразия мира. Однако его понимание носило механический характер, так как атомы в его учении были лишены внутренней активности. Продолжая учение Демокрита, Эпикур наделил атомы внутренней способностью отклоняться от прямолинейного движения (самодвижение). Это послужило предпосылкой к пониманию *автономности индивида* как основы индивидуализации.

Наряду с атомистическим учением в античной философии складывается и другое представление об индивидуализации, принадлежащее Платону. Он полагал, что вещи обретают свое бытие не в силу их единичности и автономности, а посредством общего, которое предшествует единичному существованию. Индивидуальность Платон понимал в качестве реальности общего, как форму его конкретного бытия. Аристотель считал, что каждое индивидуальное бытие — это единство формы и материи. Форма не возникает, а лишь реализуется в данном субстрате. Возникает лишь индивидуальная вещь, слагающаяся из материи и формы. Основу бытия, по Аристотелю, составляют не общее, как у Платона, а индивидуальные субстанции, которые приобретают свой смысл лишь в связи с общим. Таким образом, понятие «индивидуализации» в античной философии рассматривалось в основном применительно к предметному миру, к космосу, а человеческий индивид представлял для них интерес не сам по себе, а как его составная часть.

Проблема человеческой индивидуальности остро встала в эллинистической философии (эпикурейцы, стоики, скептики), в эпоху разрушения старых общественных связей, когда индивид стал осознавать свое автономное существование по отношению к внешнему миру. Индивидуализация связывается теперь не с проявлением общего, а с *самостью* индивида, т.е. с его собственным существованием.

В средневековой философии понятие индивидуализации развивается в двух планах: во-первых, в связи с проблемой *универсалий*, когда оно относится скорее к окружающему миру, нежели к человеку; во-вторых, в связи с понятием «*внутреннего человека*» в учении Августина об Абсолютной личности (Боге). Человек, согласно Августину, осознает, что его «Я» не сводится исключительно к миру чувственных образов и эмоционально-психических состояний. Жизнь в природном и социальном космосе уже не представляется ему единственно возможной. Из глубины своей души всем сердцем человек обращается к Богу, что выводит его за границы «мирского» существования. Жизнь, посвященная снисканию божественной благодати, строится по иным законам, чем жизнь, смыслом которой является достижение социально значимых благ. Другими словами, «внутренний человек» (мир человека) и «внешний человек» (человек в мире) как бы живут в разных системах координат. Антропологические проблемы Августин рассматривает в их историческом измерении. Индивидуальная судьба эмпирической личности — это путь к спасению через нравственное совершенствование. Но поскольку человек, по Августину, утратил способность самостоятельно возвышаться к добру, то человечество нуждается в помощи свыше. Благодать дается тому, кто предопределен к спасению. Борьба внутренних мотивов личности в поисках благодати описана им в его «Исповеди».

Несколько иное решение проблемы индивидуализации мы находим в средневековой схоластике. Представитель схоластики Фома Аквинский сталкивается с трудностью, пытаясь определить сущность каждого конкретного индивида, поскольку исходит из общей для всех индивидов универсальной формы. Как может форма (общее) служить причиной бытия отдельного индивида? Фома Аквинский отвечает на этот вопрос следующим образом. Поскольку вещи состоят из формы и материи, то они характеризуются не только существенными, но и несущественными признаками. Согласно Аквинскому, материя является причиной существования в вещах индивидуализирующих свойств, позволяющих провести различие между индивидами. Такому решению возражал другой

представитель схоластики Д. Скот, считая, что материя не может быть причиной индивидуализации, поскольку сама является неопределенной и неразличимой. В каждой индивидуальной вещи, говорил Д. Скот, есть свое *особое начало*, делающее ее непохожей ни на что другое. Такое начало индивидуализации он определил — как «*этось*». Согласно Д. Скоту, *этось* есть акт бытия (творения), в котором общая природа преобразуется в неповторимую характеристику отдельного индивида. Так Д. Скот отвечает на вопрос о причине индивидуальных субстанций. Понимая акт творения как переход от объективного существования универсалий к бытию индивидов, Д. Скот впервые в русле платоновско-аристотелевской традиции придает индивиду статус фундаментальной онтологической единицы. Рассуждая о божественной предопределенности человеческой судьбы, поздние схоласты ставят вопрос об индивидуальной свободе.

Свой характерный личностный смысл проблема индивидуальности приобретает в философии Возрождения и Просвещения, когда тенденция к индивидуальности проявляется во всех сферах общественной жизни: провозглашается право человека на индивидуальное самосознание и индивидуальную автономную жизнь. В экономических отношениях на первый план выходит индивидуальная инициатива личности. Выдающиеся мыслители этой эпохи обосновывали идею свободной, автономной гармонически развитой личности. Индивидуализация становится важнейшим принципом эстетического отношения к действительности.

В Новое время формируются два подхода к пониманию индивидуальности. Р. Декарт связывает индивидуализацию с категориями пространства и времени, как внешним основанием для дискретности однородной материи. Наряду с этим подходом **Г.В. Лейбниц** (1646—1716) ищет внутреннюю основу индивидуализации. Индивидуальность, согласно Лейбницу, связана не столько с внешним свойством протяженности тел, сколько с деятельной сущностью, в силу которой каждая вещь выступает как целостная, замкнутая в себе духовная сущность-монада. Именно монады, по Лейбницу, и есть подлинные индивидуальности, образующие все многообразие мира.

Принцип индивидуальности у Лейбница был направлен против механической картины мира как совокупности неподвижных сущностей. Динамическая картина Лейбница основывается на индивидуальной активности ее составных элементов, которые в силу этого оказываются органически связанными с мировым целым. Во второй половине XVIII — первой половине XIX в. представители

немецкой классической философии стремились создать диалектическую концепцию индивидуализации, связующую субъективное с объективным, единичное с общим.

Гегель, как и Лейбниц, раскрывает смысл индивидуализации через обретение индивидом своей «самости» («Я»), но не в единичности индивида, а в его связи с общим. По Гегелю, индивидуальное бытие в отрыве от общего теряет свой смысл и превращается в случайное явление. Через приобщение отдельного индивида к общему, через его включение в жизнь рода, считал он, происходит снятие ограниченности индивидуального бытия. В противоположность Гегелю Фейербах рассматривал индивидуальность как единичное существование рода, однако, взятое в его целостности и взаимосвязи сторон. «Индивидуальность, — отмечал Л. Фейербах, — это неделимость, единство, целостность, бесконечность, с головы до ног, от первого до последнего атома, насквозь, повсюду Я индивидуальное существо»¹.

Особое место на путях философского познания индивидуальности занимает гуманистическая мысль России. Так, Н.Г. Чернышевский подчеркивал, что люди бесцветные, не отличающиеся ничем особенным, не имеющие оригинальности, почти никогда не бывают людьми в настоящем смысле слова: они прозябают, а не живут.

Широкое отражение проблема индивидуальности получила в русской религиозной философии второй половины XIX — начала XX в. Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, В.С. Соловьев и его последователи ставили развитие общества в зависимость от духовного развития индивида. Ключ к пониманию индивидуальности они видели в соборности человека. В. Соловьев выступал как против крайнего индивидуализма, выводящего личность из самой себя, так и против гипертрофированного коллективизма, сводящего личность к массе.

В современной западной философии индивидуализацию трактуют как самоопределение человека, его самоосуществление в конкретных жизненных ситуациях, когда личность «себя выбирает».

Рассмотрение понятия «индивидуализации» в истории философии позволяет вычленить основные признаки (черты), которые могут быть положены в основу определения индивидуальности. Это — *проявление общего в единичном, обособленность, целостность, самобытность, неповторимость и способность к творчеству.*

¹ Фейербах Л. Избр. филос. соч.: В 2-х т. М., 1955. Т. 1. С. 497.

Для более глубокого раскрытия понятия индивидуальности, которое мы рассматриваем здесь как *форму бытия личности*, обратимся к понятию *личность*.

Термин личность происходит от латинского «*persona*». Первоначально персонами или личинами называли маски, которые надевали актеры во время театрального представления в древнегреческой драме. Таким образом, с самого начала понятие *личность* было включено во внешний социальный образ, который принимает индивидуальность, когда играет определенные жизненные роли. *Личность* — это социальная выраженность человека, некое лицо, обращенное к окружающим. Такое понимание личности постепенно закрепилось в массовом сознании и широко распространено по сей день. Мы часто оцениваем личность по критериям ее обаяния, умения вести себя в обществе, популярности, физической привлекательности и т.д. Такой подход проявляется в выражениях «личность что надо», «неприятная личность», «выдающаяся личность» и др. Личность также рассматривалась как сочетание наиболее ярких и заметных характеристик индивидуальности. Так, о человеке можно сказать, что он — «общительная личность» или «робкая личность», имея в виду, что общительность или робость являются его наиболее характерными чертами. Мы привели примеры популярного использования понятия «личность», которое не охватывает всех граней этого сложного и многомерного феномена и которое расположено вне сферы философского и научного понимания этой категории. Содержание понятия «личность» с позиций разных теоретических представлений гораздо многограннее, чем представленное в своем первоначальном понимании как «внешний социальный образ».

Методологической основой теоретических концепций личности в социологии, психологии, политологии и других гуманитарных науках является философское понимание личности. Вместе с тем, надо отметить, что и в самой философии существует большое разнообразие подходов к определению личности.

Философское направление, которое рассматривает личность в качестве первичной творческой реальности и высшей духовной ценности, называется *персонализмом*. С точки зрения персонализма возможности личности безграничны. Чем более развита личность, тем в большей степени она способна к творчеству. Отсюда между личностью и культурой существует глубокая взаимосвязь. Неисчерпаемость культуры объясняется в персонализме свободой индивидуального саморазвития каждой творческой личности.

Существуют две различные традиции персонализма — русская и западноевропейская. Русская традиция берет начало от Ф. Достоевского, который в своих художественных произведениях поставил ряд нравственно-философских проблем, характерных для русского персонализма: свобода и ответственность личности, кротость и насилие, власть и подчинение, сознание и страдание. В русской философии серебряного века концепцию персонализма развивали Н. Бердяев, Л. Шестов, С. Булгаков и др. Персоналистические установки философии Н.А. Бердяева были рассмотрены нами выше.

В западноевропейской традиции персонализма исходные идеи связаны именами Шлейермахера, Кьеркегора и Ницше. Немецкий и американский персонализм восходят также к монадологии Лейбница. Одним из основоположников французского персонализма был Э. Мунье (1905—1950), который утверждал *абсолютную ценность личности*. В двадцатисемилетнем возрасте Э. Мунье, католик по вероисповеданию, основал влиятельный журнал «Эспри» (в переводе — «Дух»). Вокруг журнала объединилась молодая интеллигенция — философы, публицисты, литераторы, одним словом, все, кто был глубоко озабочен судьбой человека и современной цивилизации. Появление журнала свидетельствовало о возникновении нового философского течения, очень близкого по духу феноменологии и экзистенциализму. Имя французского теоретика Э. Мунье прочно вошло в число наиболее влиятельных фигур в философии XX столетия, а его работу «Персонализм» (1949) называли энциклопедией персонализма. Центральной темой философии Мунье считал проблему личности и ее универсального развития. На вопросы, которые его глубоко волновали, Мунье искал ответы у Сократа, Аристотеля, Августина, Фомы Аквинского, Р. Декарта, И. Канта, М. Шелера, С. Кьеркегора, М. Хайдеггера, К. Ясперса, Ф. Достоевского, Л. Толстого, Н. Бердяева, К. Маркса и др. На персоналистические исследования, пишет Мунье, оказывали большое влияние, с одной стороны, экзистенциалистское направление, а с другой — марксистское. Первое широко способствовало оживлению персоналистических проблем: свободы, внутреннего мира, коммуникации, смысла истории. Второе побуждало всю современную мысль освободиться от идеалистических мистификаций, стать на твердую почву осмысления реальной человеческой жизни, связать самую высокую философию с проблемами современного общества. Таким образом, согласно Э. Мунье, можно выделить экзистенциалистскую касательную персонализма и марксистскую касательную, нередко конкурирующую с первой.

Свое учение о личности Э. Мунье основывал на христианском понимании мира и человека. При этом, будучи католическим мыслителем, Мунье признавал равное право всех мировоззрений и вероисповеданий. Его персонализм включает задачу способствования развитию нового поколения людей, готовых на личностный выбор и общественно значимую деятельность независимо от мировоззренческой позиции и конфессиональной принадлежности.

В работе «Персонализм» Мунье пишет, что данное направление мысли есть философия, а не система. Конечно, систематизация ему не чужда. «Вместе с тем в силу того, что основным тезисом персонализма является идея существования свободной творческой личности, он вводит в самое сердце этих структур принцип непредсказуемости, разрушающий всякое стремление к окончательной систематизации»¹. Согласно Мунье, *личность не есть объект*. Более того, она есть именно то, что в каждом человеке не может рассматриваться как объект. В качестве примера Мунье рассматривает своего соседа, подчеркивая при этом, что у него есть много свойств, которые могут полагаться как объект. Это его тело, его служебный статус, национальность и т.д. Однако ни в одном из этих свойств, ни в их совокупности он не будет самым собой в его собственной целостности и в реальности его собственного понимания. Нельзя ставить в один ряд, говорит Мунье, камни, деревья, животных и человека, мыслимого как движущееся дерево или более умелое животное. Личность, по его мнению, не есть самый чудесный из объектов мира, подобно другим объектам. Она — единственная реальность, которую мы познаем и одновременно возделываем изнутри. «Присутствуя везде, она не дана нигде». Личность, согласно Мунье, — это деятельность, осуществленная своим индивидуальным самосознанием и самовыражением. Вместе с тем этим личностным опытом надо овладеть, его надо беспрестанно завоевывать. К этому опыту нельзя принудить. Те, кто имеет этот опыт, кто восходят к его вершинам, будят спящих от тяжкого растительного сна. Те, кто не хотят овладевать опытом личностной жизни, перестают понимать смысл, подобно тому, как теряется чувствительность органа, который перестает функционировать. Таким образом, по мнению Мунье, личностный мир есть самая высокая форма существования, где возникает завершение универсума. К такому выводу Э. Мунье приходит в результате следующих рассуждений. Универсум, по его мнению, представляет собой постоянную борьбу между двумя противоположными тенденциями. Одна из них — это

¹ Мунье Э. Персонализм. М., 1993. С. 12.

постоянная *тенденция к обезличиванию*. Она затрагивает не только ту материю, которая сама по себе есть обезличенность. Она захватывает и жизнь, гасит ее порыв, расчленяет на ряды бесконечно повторяющихся экземпляров, заменяет жизненную смелость безопасными образованиями, лишенными какой-либо изобретательности. Наконец, она ослабляет социальную жизнь и жизнь духа посредством привычной рутины повседневной жизни.

Другая тенденция — это *движение персонализации*, которое, строго говоря, начинается только с человеком, но подготовку к которому можно обнаружить в эволюции Вселенной. Уже явление радиоактивности, пишет Мунье, возвещает о первых разрывах в однообразных материальных взаимодействиях. Затем появляется жизнь как накопление энергии, создающей веер возможностей, которые биологические механизмы представляют свободному выбору индивидов и которые подготавливают формирование личностных центров. Зародыш индивидуальности начинается с атома, представляющего собой структуру частиц. Более ярко выражена индивидуальность животного; природа, однако, придает ей мало значения, щедро умножает ее, чтобы потом во множестве растратить. Животное не знает сознания и взаимности сознаний. В случае конфликта судьба индивидуальной особи всегда остается подчиненной судьбе вида. И только с появлением человеческой личности все это движение получает свое конечное подлинное значение.

Согласно Мунье, возникновение личностного мира включает личность в историю человека, не подчиняя одно другому полностью. Личностный мир представляет собой индивидуальные и коллективные островки, требующие своего осуществления. Его последовательное достижение и есть человеческая история.

Персоналистическая философия в различных ее вариантах являет собой концептуальную основу персонологии (психологии личности), которая в настоящее время становится новой самостоятельной дисциплиной. Она объединяет большое количество теорий личности, возникших в психологии за последние сто лет, начиная от теорий психодинамической ориентации (З. Фрейда, А. Адлера, К. Юнга, Э. Фромма) и заканчивая современными направлениями, включая гуманистическую и феноменологическую теории.

В современной философской литературе личность определяют как — «*способ самоутверждения человека в бытии по некоему «индивидуальному закону»*», объединяющему противоречивые характеристики личностной жизни (абстрактность и конкретность, индивидуальность и тотальность, субъективность и субстанциальность,

уникальность и универсальность) (курсив мой. — Л.М.)»¹. Таким образом, понятие «личность», с одной стороны, синтезирует универсальные, социокультурные, исторические и психологические характеристики, а с другой — выражает персонифицированный способ бытия человека. Индивидуальность, таким образом, представляет собой форму бытия свободной автономной целостной личности, неповторимой в своем самоосуществлении и способной к творчеству.

5.2. ФЕНОМЕН СОЗНАНИЯ И ЕГО МОДЕЛИ

Сам термин *сознание* возникает достаточно поздно. Первоначально для обозначения некой сверхъестественной силы, которая будто бы действует в организме человека и является носителем (и причиной) его мыслей, чувств, желаний, употреблялся термин «душа». По мере развития конкретно-научного знания (психологии, физиологии, антропологии и т.д.) представления о душе начинают конкретизироваться, и в XVII в. появляется термин *сознание*, который начинает использоваться как в философии, так и в различных науках.

В философии понятие сознания впервые оформляется у Декарта, которое становится центральным для последующих столетий. Оно коренным образом отличается от понятия «душа» («психея») у Аристотеля. Из общего принципа жизни душа превращается в *специальный принцип сознания*. Выделение Декартом понятия *сознания* из более широкой сферы *психического* имело большое значение в истории философской и психологической мысли. По мере развития научного знания о человеке несовпадение понятий *сознания* и *психики* становилось все более глубоким. Поэтому важно различать философское понятие сознания и его психологическую сторону. Когда мы говорим о сознании в философском смысле, мы имеем в виду весь внутренний мир человека. Понятие сознания в психологии обозначает один из уровней психики. Рассмотрим данное различие более подробно, выделив философский и психологический аспекты феномена сознания.

Философский аспект сознания складывался из анализа его структуры, традиционно начинавшегося с *созерцания*, т.е. с *ощущений* и *восприятий*. Все, что содержится в сознании, имеет в ощущении свой источник. В форме созерцания человек чувствует достоверность своего существования. *Ощущения* — это элементарные, далее

¹ Логунова Л. Исток и тайна персональности // Высшее образование в России. 2001. № 6. С. 61.

неразложимые познавательные явления. Выделяют следующие виды ощущений: зрительные, слуховые, обонятельные, вкусовые, кожные (тактильные). *Восприятие* — это уже структурированный целостный образ предмета, состоящий из комплекса ощущений. *Память* — форма познавательной деятельности, направленная на сохранение, воспроизведение и переработку поступающей информации. Память выступает как мощный аккумулятор всей духовной деятельности человека. Богатство памяти является своего рода мерой сознания. Без памяти невозможно никакое узнавание. Используя хранящуюся в памяти информацию, сознание осуществляет *целеполагание*, предвидение будущего. В результате восприятия внешних воздействий и сохранения их памятью возникают представления. *Представления* — это образы ранее воспринятых предметов, либо образы, созданные усилиями продуктивного воображения. *Воображение* — психический процесс, ведущий к созданию представлений и мысленных ситуаций, непосредственно не воспринимавшихся в действительности. Представление стоит как бы на перепутье между *чувственным* и *рациональным* познанием. Единицей чувственного познания является *образ*, рационального — *понятие*. Исходя из чувственного образа сознание поднимается в мир мышления, посредством которого осуществляется обобщение и выделение существенных связей вещей. *Мышление* есть осознание единичного в форме общего. Переход к понятийному мышлению развивает у человека способность к абстрактной деятельности, т.е. в какой-то мере разрывает его непосредственную связь с предметами. Мышление соотносит также чувственный опыт человека с уже имеющимися знаниями как отдельной личности, так и с совокупным опытом человечества.

По способу умственной деятельности мыслящее сознание человека можно разделить на два основных типа: рассудок и разум. *Рассудок* представляет собой способность мыслить предмет чувственного созерцания, способность самостоятельно производить представления, составлять суждения. Рассудок представляет собой познание посредством понятий. Суть работы рассудка состоит в разложении целостных объектов на составные части. Рассудок имеет формальный, алгоритмический характер. Он представляет собой низшую ступень логического понимания. Это скорее житейское, расчетливое мышление, отличающееся конкретностью и ориентированное на практическую пользу. Без опоры на твердые определения рассудка было бы невозможно договориться ни по одному вопросу. Но рассудок не задает целей и не оперирует идеями. Высшей познавательной способностью человека является *разум*,

который способен к синтезу различных форм познания. Разум задает цели познания и деятельности, формирует принципы и оперирует идеями. Разум способен к трансценденции, т.е. к выходу за границы наличного опыта. *Разум* — высшая ступень логического понимания, теоретическое, философски мыслящее сознание, оперирующее широкими обобщениями и ориентированное на наиболее полное и глубокое постижение истины. В этом смысле в структуре сознания часто выделяют следующие уровни: научное сознание и обыденное (вненаучные формы сознания); теоретическое и эмпирическое сознание.

Сознание как познание (осознание) немислимо без *эмоционально-волевой сферы*, которая включает в себя внимание, волю, эмоциональные переживания, целевые устремления, намерения и интересы.

Внимание — это сознание, направленное на объект. Внимание есть форма обнаружения *воли*, направленной на изменение вещей.

Эмоции как малоустойчивые психические волнения органически включены в структуру сознания. Более устойчивые психические компоненты называют *чувствами*. Каждая эмоция и чувство носят глубоко личностный характер. Чувство помимо душевного волнения включает в себя и *оценочное отношение* к тому, с чем человек имеет дело. Ничто в нашем сознании не совершается вне эмоциональной окраски, имеющей глубокий *жизненный смысл*. Неслучайно, исследуя структуру сознания, известный отечественный психолог А.Н. Леонтьев выделил в ней два важнейших элемента: *значение* и *личностный смысл*. Чувственные образы у человека, писал он, обретают новое качество, а именно свою означенность. Поэтому значения являются важнейшими «образующими» человеческого сознания. По мнению Леонтьева, значения «не психологичны». Они существуют как наиндивидуальная система, представляющая собой свернутую в материи языка идеальную форму существования предметного мира. В отличие от значений личностные смыслы не имеют своего «наиндивидуального», «не психологического» существования.

Психологический аспект феномена сознания связан с вопросом о структуре психики и соотношении психики и сознания. Когда психология отделилась от философии и во второй половине XIX в. стала самостоятельной научной дисциплиной, главной ее целью было раскрытие основных элементов психики. Это направление, основанное В. Вундтом, открывшим в 1879 г. первую психологическую лабораторию, в качестве основной задачи психологии выдвигало разложение процессов сознания на основополагающие психи-

ческие элементы и изучение связи между ними. Сознание рассматривалось в виде плоскости, некоего поля, в центре которого находились ясные и отчетливые представления, а на периферии — темные и смутные (нечетко выраженные).

Поэтому психологи того времени были просто ошеломлены появлением радикально иного подхода к изучению сознания, разработанного З. Фрейдом, тогда еще молодым венским врачом. Вместо того, чтобы ставить в центр психической жизни сознание, Фрейд обращается к понятию бессознательного, создавая *глубинную психологию*, где сознание рассматривается им в виде айсберга, т.е. той ничтожно малой части, которая выступает над поверхностью бессознательных психических переживаний и процессов. Его теорию называют психодинамической потому, что он вскрыл непрекращающуюся борьбу между различными уровнями психики человека. Ведущую роль в этом нескончаемом конфликте Фрейд отвел обширной сфере бессознательного, которое во многом определяет сознание и поведение человека. Он предложил трудный, но притягательный путь к достижению понимания таких аспектов человеческой психики, которые ранее оставались вне границ познания.

Зигмунд Фрейд (1856—1939) родился в маленьком австрийском городке Фрейберге. Он был самым старшим из семерых детей в своей семье. Когда Фрейду было четыре года, его семья в связи с финансовыми затруднениями переехала в Вену. Несмотря на финансовые трудности семьи, он получил классическое образование, изучал греческий и латынь, читал великих поэтов, драматургов и философов — Шекспира, Канта, Гегеля, Шопенгауэра и Ницше.

Фрейд вспоминал, что в детстве он мечтал быть министром или генералом, но, поскольку он был евреем, почти любая профессиональная карьера была для него закрыта, за исключением медицины. Фрейд выбрал медицину без особого желания. После получения медицинской степени в 1881 г. Фрейд занимает должность в Институте анатомии мозга. Вскоре он оставляет свою должность и начинает практиковать приватно как невропатолог. 1885 г. ознаменован критическим поворотом в карьере Фрейда. На исследовательскую стипендию он уезжает в Париж и знакомится там с известным невропатологом того времени Ж. Шарко. Хотя позднее Фрейд и отвергал применение гипноза в качестве терапевтического метода, лекции Шарко и его клинические демонстрации произвели на него огромное впечатление. Промежуток между 1886 и 1890 гг. был для Фрейда периодом одиночества, но одиночества очень продуктивного. Он начинает разрабатывать теорию психоанализа.

В чем увидел Фрейд преимущества психоанализа по сравнению с гипнозом? Гипноз, по его мнению, затушевывает психический конфликт, психоанализ — раскрывает и устраняет; гипноз усиливает конфликт, психоанализ изменяет ход конфликта; гипноз оставляет пациента бездеятельным, психоанализ — это тяжелый труд больного, направленный на осознание конфликта и устранение внутреннего сопротивления. Именно поэтому Фрейд определял свой метод как *довоспитание личности*.

В 1902 г. Фрейд создает общество «Психологические среды», которое в 1908 г. было переименовано в Венское психоаналитическое общество. Его посещал только избранный круг интеллектуальных последователей Фрейда. Многие из них стали известными психоаналитиками: К. Юнг, А. Адлер, О. Ранк и др. Позднее Адлер и Юнг вышли из рядов последователей Фрейда и возглавили конкурирующие между собой научные школы. В 1910 г. происходит поворот Фрейда к социологической и философской проблематике. Наиболее важными работами данного периода являются: «Я и Оно» (1923), «Будущее одной иллюзии» (1927), «Цивилизация и недостатки ее» (1930), «Новые лекции по введению в психоанализ» (1933). Фрейд был исключительно одаренным писателем, о чем свидетельствует награждение его премией Гете по литературе в 1930 г.

После оккупации Австрии Фрейд был выкуплен международным психоаналитическим сообществом за большую сумму и выехал в Англию. Фрейд скончался 23 сентября 1939 г. в Англии, где он последние годы жизни находился в качестве еврейского эмигранта.

Мы не сможем здесь рассмотреть все стороны учения Фрейда, настолько оно объемно и многогранно. Обратимся лишь к его топографической модели психики, в которой он выделяет три основных уровня: собственно *сознание*, *предсознательное* и *бессознательное*. Посмотрим, какое значение Фрейд вкладывал в каждое из этих понятий.

Уровень *сознания*, по Фрейду, состоит из ощущений и переживаний, которые человек осознает в данный момент. Например, сейчас ваше сознание вмещает в себя мысли текста, который вы читаете, или, напротив, какую-либо информацию, которая вас отвлекает от данного текста. Фрейд настаивал на том, что только незначительная часть психической жизни (мысли, восприятие, чувства, память) входят в сферу сознания. Определенное содержание осознается лишь в течение короткого промежутка времени, а затем быстро погружается на уровень предсознательного или бес-

сознательного по мере того, как внимание человека перемещается на другие проблемы. Сознание охватывает малый процент информации, хранящейся в мозге.

Область предсознательного, иногда называемая «доступной памятью», включает в себя весь опыт, который не осознается в данный момент, но может легко вернуться в сознание. Например, вы можете вспомнить все, что делали накануне, свои любимые книги, города, в которых вам довелось побывать, и т.д. С точки зрения Фрейда, предсознательное наводит мосты между осознаваемыми и неосознаваемыми областями психического.

Самая глубокая и значимая область — это *бессознательное*. Бессознательное, по Фрейду, представляет собой хранилище примитивных инстинктов, побуждений, эмоций и воспоминаний, которые настолько угрожают сознанию, что были подавлены или вытеснены в область бессознательного. Примерами того, что может быть обнаружено в бессознательном, являются психические травмы детства, скрытые враждебные чувства к окружающим и подавленные сексуальные желания. Согласно Фрейду, такой неосознаваемый материал во многом определяет наше повседневное поведение. Бессознательное проявляет себя в сознании в различных формах. Это могут быть ошибочные действия, в смысле оговорок, описок, забывания предметов и т.д. Царственной дорогой к бессознательному Фрейд называл сновидения, где бессознательное проявляет себя в различных символах. Другими примерами проявления бессознательного могут служить навязчивые действия и состояния, иногда переходящие в неврозы, особое чувство *тревоги*, которая не покидает человека ни на минуту. Основная психодинамическая функция тревоги заключается в том, чтобы помочь человеку избежать осознанного выявления у себя психического содержания, которое доставляет ему дискомфорт и не может быть приемлемо его сознанием. Осуществлению этих функций, по Фрейду, помогают защитные механизмы психики. Они охраняют человека от захлестывающей его тревоги. Все защитные механизмы обладают двумя общими характеристиками. Во-первых, они действуют на неосознанном уровне и являются средствами самообмана. Во-вторых, искажают восприятие реальности, чтобы сделать тревогу менее угрожающей для человека. Рассмотрим ниже выделенные Фрейдом механизмы психологической защиты.

Вытеснение. Фрейд рассматривал вытеснение как первичную защиту, поскольку оно обеспечивает наиболее прямой путь ухода от тревоги. Описанное иногда как «мотивированное забывание»,

вытеснение представляет собой процесс удаления из сознания мыслей и чувств, причиняющих человеку страдание.

Проекция. Как защитный механизм по своей значимости проекция следует за вытеснением. Она представляет собой процесс, посредством которого личность приписывает собственные неприемлемые мысли, чувства и поведение другим людям. Проекция позволяет человеку возлагать свою вину на кого-нибудь за свои недостатки или промахи. Классический пример проекции — студент, не подготовившийся к экзамену, приписывает свою низкую оценку неправильному тестированию или возлагает вину на преподавателя за то, что тот не объяснил хорошо тему лекции.

Замещение. В данном защитном механизме проявление инстинктивного импульса переадресовывается от более угрожающего объекта объекту менее угрожающему. Например, ребенок, после того как его наказали родители, толкает свою младшую сестру или ломает ее игрушки.

Рационализация. Другой способ справиться с тревогой — это исказить реальность и, таким образом, защитить свою самооценку. Рационализация имеет отношение к ложной аргументации, когда неприемлемое поведение объясняется таким образом, что выглядит вполне разумным и поэтому оправданным в глазах окружающих.

Регрессия. Для регрессии характерен возврат к ребячливым, детским моделям поведения. Это способ смягчения тревоги путем возврата к периоду жизни, более безопасному и приятному.

Сублимация. Данный защитный механизм дает человеку возможность в целях адаптации изменить свои инстинктивные импульсы таким образом, чтобы они стали приемлемы социальным окружением. Сублимация рассматривается как единственно здоровая стратегия обуздания нежелательных импульсов без их непосредственного сдерживания. Самыми мощными каналами сублимации Фрейд считал творчество и общение с детьми.

Отрицание. Когда человек отказывается признавать, что произошло неприятное событие, это значит, что включен такой защитный механизм, как отрицание.

Механизмы психологической защиты представляют собой пути, используемые психикой перед лицом внутренней или внешней угрозы. В каждом случае для создания защиты расходуется огромная психическая энергия.

Фрейд имел как своих последователей, так и многочисленных критиков, особенно в вопросе о роли сексуальных потребностей в жизни человека. В любом случае вклад, который сделал Фрейд в науку о человеке, не вызывает сомнений. Он привнес новую ме-

тодологию в исследование психики, которая стала пониматься как динамичная многоуровневая структура, где сознание является лишь одним из уровней. Таким образом, на примере фрейдовской модели психики мы видим, что философское и психологическое понятия сознания не совпадают между собой. Философское понятие сознания охватывает все психические процессы и уровни психики, тогда как психологическое понятие сознания относится лишь к одному из уровней психического.

На сегодняшний день и в философской, и научной литературе можно встретить, по крайней мере, несколько десятков определений термина «сознание». Так, существуют попытки определения сознания через *субъективную реальность*, противостоящую объективной реальности; через *идеальную деятельность*, противоположную деятельности предметно-материальной; через функционирование сложноорганизованной материальной системы — *человеческого мозга*. Все чаще выдвигаются определения сознания, где подчеркивается роль *информационных, биомолекулярных и квантово-механических процессов*, лежащих в основе психической деятельности. Всю эту многозначность определений сложнейшего феномена человеческого сознания можно свести к двум основным значениям:

а) *сознание* — интегральный, словесно оформленный феномен психики человека, имеющий общественную природу, возникающий в ходе его исторической деятельности, являющийся свойством высокоорганизованной материи — человеческого мозга и высшей формой отражения действительности;

б) *сознание* — универсальное свойство Вселенной, некая онтологическая смысловая реальность (в духе мира идей Платона), активный участник формирования физической реальности.

Первое значение понятия «сознание» раскрывается в культурно-исторической модели, которая считается наиболее традиционной; второе значение — в современных моделях, учитывающих открытия конкретных наук и возможности их применения к изучению сознания.

Культурно-историческая модель сознания сформировалась в рамках марксистской философии и основывалась на принципе *материального единства мира*, принципе *отражения*, принципе *историзма* и *общественной сущности сознания*. В рамках данного подхода сознание рассматривается как *предельно широкое* понятие и в гносеологическом плане противопоставляется понятию материи. Такое противопоставление позволяет различить идею и вещь, образ предмета и сам предмет. Сознание понимается как

нечто «идеальное», которое, по словам К. Маркса, «есть ничто иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованную в ней». За пределами гносеологического отношения противопоставление материи и сознания является относительным.

Сознание связано с материей, ибо, с одной стороны, оно является *формой отражения* материи, с другой — *свойством высокоорганизованной материи — человеческого мозга*. Способность к отражению есть всеобщее свойство материи. Качественные изменения в развитии материи порождали изменения и в развитии форм отражения. Сознание является *высшей формой отражения*, и ему предшествуют формы отражения в неживой и живой природе. В живой природе выделяют *раздражимость* и *психику*. *Раздражимость* — это реакция организма на биологически значимый раздражитель, который участвует в обмене веществ организма со средой, выступая в качестве регулятора приспособительного поведения. Специфика *психического отражения* заключается в том, что организм реагирует не только на биологически значимые воздействия, но и на нейтральные для данного организма, имеющие функцию *сигнала*, т.е. находящегося в *условной связи* с биологически значимым раздражителем. С эволюцией животного мира эволюционировала и психика. От ощущения у простейших она прошла путь до очень сложных форм отражения у высших животных, включая зачатки интеллекта и рассудочной деятельности. Но усложнение шло в пределах одного и того же качества — *условно-сигнальных связей*.

Специфика сознания заключается, прежде всего, в том, что оно есть культурно-исторический по своей природе процесс. Результатом деятельности сознания является создание человеком искусственной среды существования — *культуры* (второй природы). Характерными чертами сознания являются:

1) *целеполагание* — способность к постановке целей;

2) *самосознание* и *самоанализ*, когда сознание само становится объектом отражения; в рамках самосознания у человека формируется *система ценностей* и *идеалов*, которые определяют *смысл его жизни*;

3) *наличие речи* как основы абстрактного мышления. Слово у человека является не просто сигналом, а выступает как сигнал сигнала.

Возникновение и функционирование сознания неразрывно связано с приобретением человеком знаний. «Способ, каким существует сознание, и каким нечто существует для него, это — знание» (К. Маркс). Следовательно, сознание невозможно без познавательного отношения человека к миру.

Согласно марксистской концепции, главным условием возникновения и формирования сознания является *труд*. Труд человека отличается от действий животных тем, что это деятельность *целесообразная* и предполагает наличие *орудий труда*. Орудие труда — не просто изготовленный человеком предмет, это, прежде всего, носитель определенного «знания», т.е. определенного человеческого действия, закрепленного в материальной форме. Овладевая орудиями труда, человек овладевает общественным способом поведения. Орудия труда наряду с языком являются способом фиксации и передачи опыта и знания от поколения к поколению (так называемая *социальная память*). Труд — деятельность всегда *коллективная (общественная)*; даже если человек творит в одиночку, он творит общественными средствами. Коллективный характер труда порождает необходимость удержания в голове цели в форме идеального образа, потому что, выполняя свое конкретное действие, человек должен заранее соотнести его результат с результатом коллективной деятельности, оценивая, насколько его участие в этом коллективном действии ведет к удовлетворению той или иной потребности. Таким образом, общественный характер труда определяет и общественный характер сознания.

В рамках культурно-исторической модели сознания существуют сложные дискуссионные проблемы — психофизическая (отношение психического и телесного), психофизиологическая (отношение сознания и мозга), соотношение отражения и информации и др. Несмотря на то, что при обсуждении данных проблем было выдвинуто немало заслуживающих внимания догадок и предположений, пока так и не удалось до конца преодолеть дуализм души и тела, относительную противоположность сознания и его материального субстрата.

При всей эвристичности и плодотворности культурно-исторической модели сознания, которая в настоящее время наиболее широко представлена в академической науке и вошла в учебную литературу по теме сознания, все настойчивей ощущается потребность в теоретическом и методологическом осмыслении новых подходов и фактов, которые долгое время квалифицировались официальной наукой как антинаучные. Здесь имеются в виду многочисленные парапсихологические феномены, традиции восточной психотехники, исследования информационно-квантово-механических процессов, лежащих в основе психической деятельности, экспериментальные данные о существовании измененных состояний сознания, которые явно не укладываются в традиционные стандарты куль-

турно-исторической модели. Возникло множество других моделей сознания, на рассмотрении которых следует кратко остановиться.

Кластерная теория интеграции (КТИ) как модель сознания представляет собой попытку интегрировать данные психологии, психотерапии, биологии, эволюционной теории, физиологии мозга и физики в целостную модель сознания. В модели КТИ сознание рассматривается как система, состоящая из набора *элементарных паттернов*. *Элементарный паттерн* — это некоторая элементарная структура личности. Причем, в модели сознания КТИ существует большое число (десятки тысяч — миллионы) таких паттернов. Любое объединение паттернов называется *кластером*, а процесс формирования таких структур из паттернов или других кластеров — *интеграцией*. Использование понятия кластера, заимствованного из физики, по мнению авторов, дает им возможность применять соответствующие физические подходы в изучении структуры сознания.

Основной смысл модели сознания КТИ заключается в «слоистости» структуры сознания, где каждый слой связан с частотами электрической активности мозга (альфа-ритм, бета-ритм и т.д.) и определенным содержанием сознания. Верхний слой в данной модели называется *мотивационным* или *адаптивным*. Это та часть сознания, которая отвечает за поведение, мотивацию и социальную адаптацию. Глубинные слои — *архетипический* или *трансперсональный* — недоступны для осознания в обычных условиях. *Архетип* в «аналитической психологии» Юнга означает врожденные психические структуры, содержащиеся в коллективном бессознательном и формирующие активность воображения. Они выявляются в символах, мифах, верованиях, сновидениях, произведениях искусства.

С информацией, хранящейся в подповерхностных слоях, можно непосредственно взаимодействовать только во сне или в измененных состояниях сознания. Наконец, самый глубокий слой — уровень *универсального единства* — изначально является единой интегрированной структурой, в которой нет разделения по смыслам (рис. 5.1).

В КТИ *среда сознания* представляет собой пространство, в котором существуют кластеры и материал, из которого они строятся. Роль «строительного материала» при этом выполняют электродинамические поля, а рост и взаимодействие кластеров могут быть описаны с помощью моделей физики аморфных структур и квантовой механики.

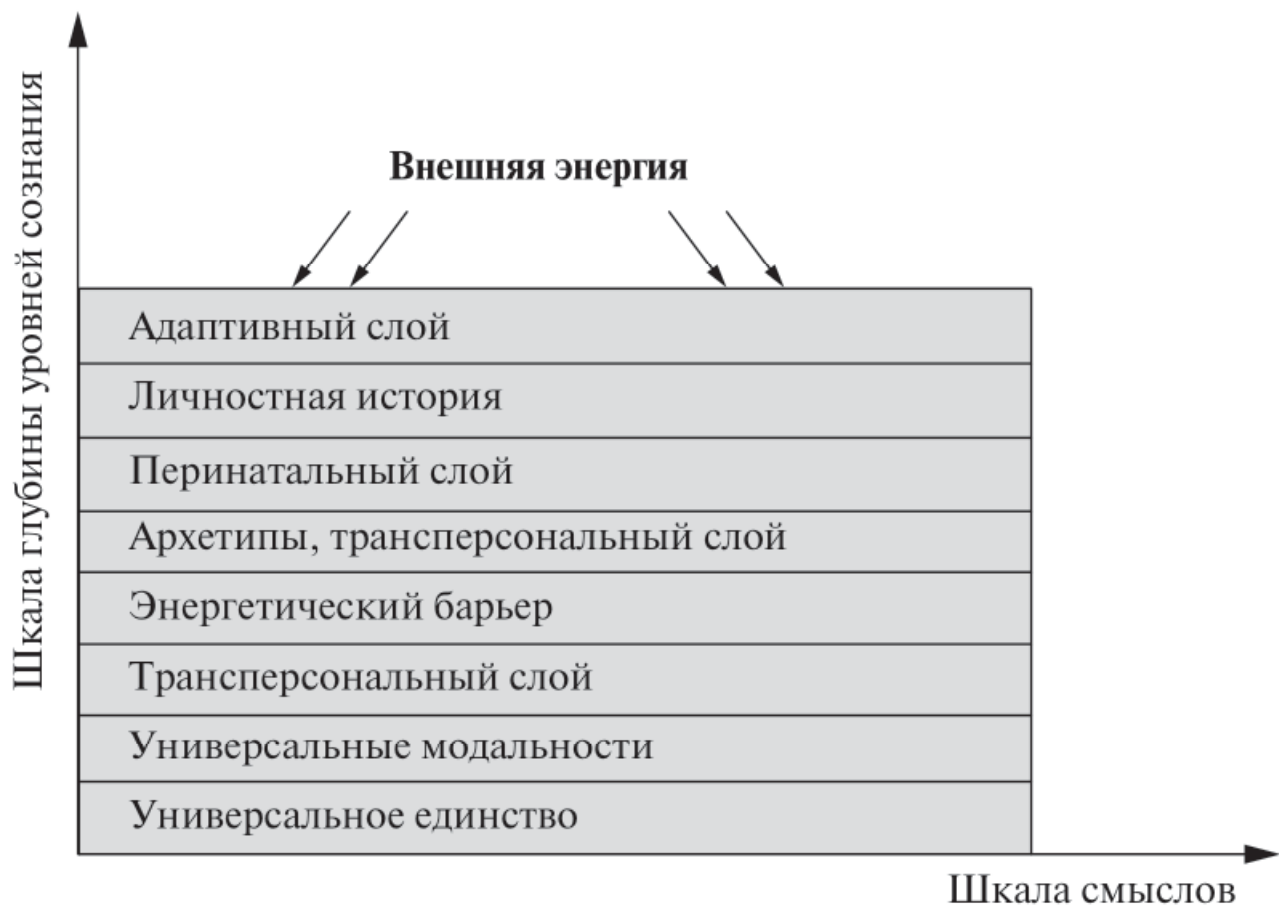


Рис. 5.1. Схема базовой модели сознания КТИ

В модели КТИ источник воздействия на личность называется *внешней энергией* (ВЭ). Как показано на схеме, ВЭ идет в основном «сверху» через адаптивный слой. Проходя через глубинные слои и взаимодействуя с ними, ВЭ постепенно затухает, «экранируется», причем тем сильнее, чем больше структур в верхних слоях находится на ее пути.

Кластеры возникают различными путями, и конфликты между кластерами приводят к психическому напряжению или даже соматическому нарушению. Поэтому психотерапевтические техники основываются на подстройке поверхностных структур к ВЭ. Иногда такие техники дают сбой, если недалеко от поверхностной структуры, с которой ведется работа, расположен мощный глубинный кластер. Глубокие кластеры в ряде случаев оказываются настолько сильными, что просто не позволяют менять близлежащие адаптивные структуры.

Надо иметь в виду, что любые изменения в глубинных слоях сами по себе не имеют смысла, если тем или иным образом не будут распространены на адаптивный слой.

Целью методик развития сознания личности является создание мощного стабильного канального кластера максимальной глубины. Структура сознания человека постоянно находится в нестабильном состоянии, и любая система стремится перейти в состояние более

стабильное. Для обретения стабильности система сознания формирует специфические структуры — *экраны*, которые приводят ее в более стабильное состояние. Это способ самый простой и быстрый и может давать достаточно стабильный результат.

Экраны бывают *позитивными* (духовные, «заместители слоя универсального единства», кумиры), *негативными* (образ врага) и *локальными* (недостижимый, но желаемый объект) (рис. 5.2).



Рис. 5.2. Виды экранов

В отличие от кропотливой работы по формированию канального кластера процесс создания позитивного экрана (кумира) относительно прост, более того, при изменении внешних условий можно легко и просто изменить экран, приспособив его к новым условиям. Позитивный экран нельзя путать со слоем универсального единства; он лежит в менее экзистенциальной области, нежели глубокий духовный слой. Негативный экран (образ врага) расположен в более поверхностных слоях и формирует проекцию в самом верхнем адаптивном слое.

Позитивный экран (кумиры) не имеет ничего общего с истинной духовностью. Неслучайно одной из заповедей Священного Писания является: «Не сотвори себе кумира». Каковы же достоинства и недостатки позитивного экрана?

Положительной стороной является быстрый перевод системы сознания в стабильное состояние. Вектор напряженности экранируется, голос совести замолкает, и можно позволить себе создавать любую структуру адаптивного слоя. Экран приводит к тому, что энергия и информация не могут свободно циркулировать между слоями, а поэтому осознание глубинных истин мира заменяется упрощенной, искусственно созданной моделью.

В системе сознания с экраном возможность творчества ограничена. Гений в такой ситуации невозможен, ибо он лишается доступа к глубинным слоям сознания. Положительный экран может быть использован для прохода в глубокие духовные слои. Если он будет подстраиваться не под верхние адаптивные слои, а под глубинные, он может стать мостиком, ступенькой для подстройки всей системы к нижнему духовному слою. В общем случае экран может быть создан вокруг любого переживания, стереотипа, идеи или свойства личности, которые система не может, не умеет или отказывается осознать и интегрировать в общую картину мира.

Таким образом, система сознания в КТИ либо создает мощные глубинные кластеры для обретения состояния стабильности (гармонизации глубинных и поверхностных структур), либо формирует экраны, которые требуют постоянной энергетической подпитки как от внешних ресурсов, так и путем расходования собственной психической энергии. Кластерная модель сознания используется в психотерапевтической практике как у нас в стране, так и за рубежом.

Семантическая модель сознания (вероятностное исчисление смыслов) включает в себя много аналогий с моделью сознания в КТИ, поэтому мы не будем на ней останавливаться слишком подробно. Общим у обеих моделей является «слоистость» или многоуровневость сознания. Различие же заключается в двух основных моментах. Во-первых, если в модели КТИ универсальное единство находится на самом глубинном уровне, то в вероятностно-ориентированной модели сознания единое вселенское сознание представлено на высшем уровне. Во-вторых, в модели КТИ используется категориальный аппарат физики, тогда как в семантической модели — аппарат математики.

В нашей стране вероятностно-ориентированная модель была разработана в 1979 г. доктором технических наук В.В. Налимовым, а за рубежом в 1984 г. вышла близкая ей по духу книга П. Саппеса (Suppes) «Вероятностная метафизика».

Согласно данной модели сознание как определенная система смыслов (текстов) открыто миру. Взаимодействуя с ним, оно управляет своей текстовой природой. Сознание задает вопросы и получает ответы из Мира универсальных смыслов. Создавая новые тексты, сознание порождает новые смысловые миры, связывая их между собой.

При описании структуры сознания автор исходит из многоуровневой схемы. Первый уровень — это тот слой сознания, где смыслы подвергаются раскрытию через обычную — аристотелеву логику.

Это уровень *логического мышления*. Второй уровень — это уровень *предмышления*, где вырабатываются те исходные постулаты, на которых базируется логическое мышление. Третий уровень — это *подвалы сознания*, там происходит чувственное созерцание образов. Там осуществляется встреча с архетипами коллективного бессознательного, если пользоваться терминологией К. Юнга. Четвертый уровень — нижний слой — *само физическое тело*. Здесь имеется в виду общесоматическое состояние человека. Эмоции, столь сильно влияющие на состояние сознания, возникают, вероятно, в теле. Отключение уровня логического мышления ведет к измененным состояниям сознания, которыми так сильно интересуется сегодня трансперсональная психология. Отключение осуществляется направленным на тело воздействием — релаксацией, регулированием дыхания и т.д. В этой модели тело становится одним из уровней сознания.

Кроме трех уровней собственно сознания и четвертого — уровня его телесной поддержки, существует еще пятый уровень — это *уровень метасознания*. Он не входит в семантически-телесную систему человека. Уровень метасознания принадлежит космическому сознанию, взаимодействующему с земным сознанием человека через бейесовскую логику. На космическом уровне происходит спонтанное порождение импульсов, несущих творческую активность. Таким образом, данная модель сознания раскрывает тот способ, каким космическое семантическое поле через человека — носителя смыслов — доходит до возможности взаимодействия с реальным миром земной жизни (рис. 5.3).

Семантическая модель В.В. Налимова в какой-то степени напоминает учение о ноосфере В.И. Вернадского. По его словам, представление о ноосфере Вернадского обретает в семантической модели сознания некоторую конкретность.

Первые три уровня, приведенные на схеме, называются собственно сознанием. Часть сознания — уровни 2 и 3 тождественны бессознательному. В.В. Налимов сравнивает свое понятие бессознательного с понятием З. Фрейда и делает вывод, что для Фрейда не существовало уровня 2, поскольку он не рассматривал логику порождения смыслов.

Уровень 5 выступает как некий неподвластный человеку, спонтанно действующий мета-уровень. Уровень 3 связан с уровнем 6 — нижним слоем космического сознания. Это сближает семантическую модель с представлениями К. Юнга о коллективном бессознательном. Космическое сознание выступает в данной модели в виде двухслойного пирога. Нижний слой — это мир фиксированных



Рис. 5.3. Карта сознания в вероятностно-ориентированной модели

архетипов — своего рода наружная, защитная оболочка космического сознания, или — иначе подвалы этого сознания. Второй слой — область порождения творческих импульсов. Вход в него осуществляется через защитный слой, где архетипы выступают в роли ключей.

Самым существенным моментом в семантической модели является введение уровней 2 и 5, ответственных за процесс предмышления и играющих решающую роль в функционировании сознания. Именно с помощью процессов, происходящих на этих уровнях, в сознании раскрываются смыслы.

Логико-геометрическая модель основных компонентов и уровней сознания представляет собой синтез приведенных выше моделей. «Поле» сознания автор данной модели А.В. Иванов представляет в виде круга, разделенного на четыре равные части, которые схематически изображают различные сферы сознания (рис. 5.4).

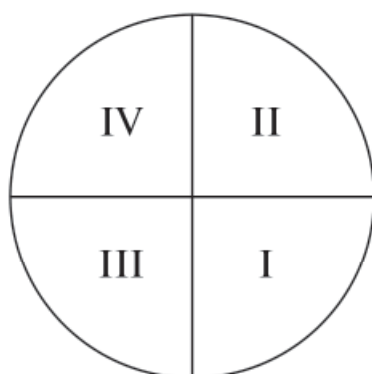


Рис. 5.4. Сферы сознания в логико-геометрической модели

Сфера сектора I — это сфера *телесно-перцептивных* способностей и получаемого на их основе знания. Здесь индивид формирует непосредственную чувственную картину реальности. Главной целью и регулятивом бытия этой сферы сознания являются *полезность* и *целесообразность* поведения человека.

С сектором II можно соотнести *логико-понятийное мышление*. Главной целью и регулятивом данной сферы сознания является истина. I и II сектора образуют познавательную составляющую нашего сознания.

Сектор III связан с *эмоционально-аффективной* компонентой сознания. Главным регулятивом бытия и целью данной сферы является то, что Фрейд назвал «принципом удовольствия».

Сектор IV можно соотнести с *ценностно-смысловой* компонентой единого «поля» сознания. Целью и регулятивом бытия этой сферы сознания являются *правда, красота, справедливость* как формы согласования действительности с нашими духовными идеалами и смыслами.

Если на данное «поле» сознания наложить уровни сознания, то структура усложняется (рис. 5.5).

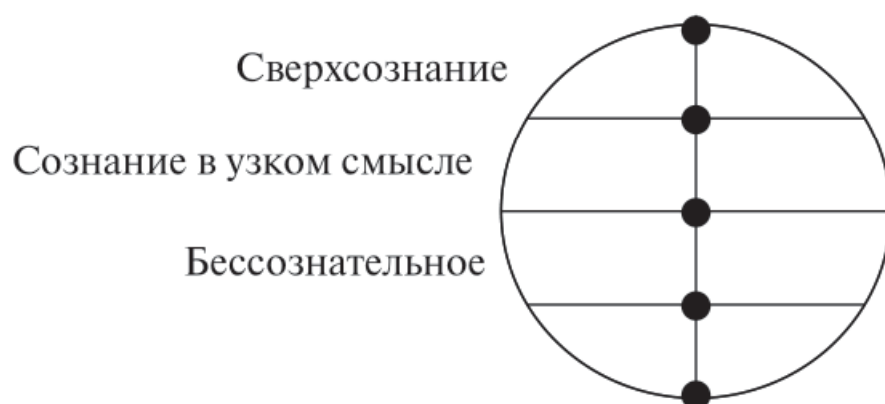


Рис. 5.5. Развернутая модель поля сознания

На пересечении горизонтальных линий и окружности вертикальной линией образуются пять узловых точек, которые фикси-

руют этапы становления нашего «Я» в процессе его «вертикального восхождения».

- точка 1 — этап бессознательного телесно-аффективного существования индивида;
- точка 2 — этап генезиса телесного «Я»;
- точка 3 — этап формирования социального «Я»;
- точка 4 — этап возникновения нравственного «Я»;
- точка 5 — космическое сверхсознательное «Я».

Если предположить, что информационно-смысловое поле Космоса имеет свойство голограммы, то наше сознание как момент единого голографического смыслового поля содержит в себе весь универсум общезначимой смысловой информации, находящейся во Вселенной.

Таким образом, в понимании феномена сознания на сегодняшний день сложились два альтернативных подхода. Согласно первому, сознание понимается как *свойство человеческого мозга и человеческой деятельности*, имеющей социально-историческую природу. Согласно второму подходу, сознание понимается как *универсальное свойство Вселенной*. Синтез обоих подходов углубляет наши представления о себе и окружающем нас мире.

5.3. «ОБРАЗ-Я» И ПРОБЛЕМА ИДЕНТИЧНОСТИ

Что такое «Я»? Каждый человек отвечает на этот вопрос по-разному. Один имеет в виду свое тело, другой — свою одежду, третий — свои вещи. «Я» — это самая глубокая тайна человека, которая раскрывается им в отношениях к самому себе.

Сущностно-образующим фактором отношения человека к самому себе является «самость» индивида. Данная «самость» отражается в сознании человека в виде образа «Я», которое обеспечивает внутреннюю индивидуальную целостность. Влияние образа «Я» на деятельность личности, на выбор поступков, определение жизненных программ и реализацию жизненных практик можно рассматривать как механизм самодетерминации наряду с другими формами обусловленности ее поведения.

При всем различии в терминологии, которое имеет место в психологической и философской литературе («сила-Я», «образ-Я», «Я-концепция» и т.д.), исследователи единодушны в том, что «образ-Я» выступает посредником между внутренним миром человека и обстоятельствами, осуществляя синтез внешних условий и личностных интенций. Представления человека о самом себе, оценка им жизненного пути как свободного личного выбора, его

установки, убеждения и личностные идеалы, усвоенные нормы и цели — все это компоненты одной и той же сущности «Я», формы глобальной организации, которые взаимосвязаны друг с другом.

Для более глубокого уяснения содержания понятия «образа-«Я» рассмотрим «Я-концепцию» К. Роджерса, одного из основателей феноменологического направления в психологии личности. Неслучайно многие исследователи называют его концепцию теорией «Я».

Карл Роджерс (1902—1987) родился в Оук-парке (предместье Чикаго), в штате Иллинойс. Когда ему было 12 лет, семья переехала на ферму, расположенную на западе от Чикаго, и свои юношеские годы Роджерс провел в сельской местности. Сам Роджерс вспоминает, что его отрочество проходило в строгой религиозной и нравственной атмосфере. Поскольку Роджерс жил далеко от города, он посещал разные школы, каждую не более двух лет, тратя на дорогу много времени. В юношеские годы он проявил большой интерес к природе. В 1919 г. Роджерс поступил в Висконсинский университет, где начал изучать научное земледелие. В 1922 г. произошло событие, которое перевернуло его жизнь. В числе десяти американских студентов колледжа он едет на конференцию студенческой христианской федерации в Пекине. Поездка на Восток изменила отношение Роджерса к жизни. Там он наблюдал религиозные и культурные отношения, отличные от тех, к которым привык с детства. Это в некоторых планах изменило его отношение к жизни. После путешествия Роджерс возвратился в Висконсин и в 1924 г. получил степень бакалавра по истории. Роджерс прошел по психологии только один курс, да и то заочно. После окончания университета он женился, и новобрачные отправились в Нью-Йорк в либеральную Объединенную теологическую семинарию. Роджерс нашел жизнь в Нью-Йорке возбуждающей и волнующей. Сам он вспоминал об этом так: «Я приобрел друзей, нашел новые идеи и совершенно влюбился в жизнь». В 1928 г. Роджерс получил степень магистра, а в 1931 г. — степень доктора клинической психологии. В течение десяти лет Роджерс практикует в клинике и занимается неблагополучными детьми. После опубликования работы «Клиническое лечение проблемного ребенка» (1939) ему предложили работать на кафедре психологии Университета штата Огайо в должности профессора. Затем Роджерс работал еще в ряде университетов, но самыми плодотворными для него были 1945—1957 гг., проведенные в Чикаго. Там он завершил свою главную работу «Центрированная на клиенте терапия: ее современная практика, значение и теория» (1951). В 1968 г. Роджерс занимает пост в Центре по изучению человека, расположенном в Ла-Джолле.

В нем он трудился до самой смерти, последовавшей от сердечного приступа во время операции.

Если судить о влиянии Роджерса на психологию и психотерапию, то его работу следует оценить очень высоко. Никто со времен Фрейда не имел большего влияния на практику консультирования и терапии, чем Роджерс. Об этом говорят его публикации: «Становление личности: взгляд психотерапевта» (1961); «От человека к человеку: проблема человеческого бытия» (1967); «Карл Роджерс о группах встреч» (1970); «Карл Роджерс о человеческих возможностях» (1977); «Способ бытия» (1980); «Свобода учиться: 80-е годы» (1983).

Роджерс развивал феноменологический подход к личности, согласно которому индивид существует в пределах внутренней системы координат человека, которая представляет собой основу его действий. Интересно отметить, что Роджерс начал создавать свою теорию не с признания важности в переживаниях человека собственного «Я». К термину «самость» он также относился первоначально как «неясному» и с научной точки зрения бесполезному. Однако его пациенты настаивали на выражении своих проблем и переживаний в терминах самости. Постепенно он осознал, что самость была значительным элементом в опыте человека, и целью пациента было достичь своей «реальной сущности». *Самость* или «Я-концепцию» Роджерс использовал как равнозначные термины. Самость Роджерс определял в качестве организованного феноменального поля, в котором существуют восприятия свойств «Я» и восприятия «Я» с другими людьми, с различными аспектами жизни, а также ценности, связанные с этими восприятиями. «Я-концепция» Роджерса означает осознание человеком того, что он собой представляет. Например, человек может воспринимать себя так: «Я умный, любящий, честный, внимательный и привлекательный». «Я-концепция» отражает то, как мы видим себя в связи с различными ролями, которые исполняем в жизни. «Я-концепция» включает в себя не только то, какие мы есть сейчас, но и то, какими бы мы хотели стать. Этот последний момент Роджерс называет «Я-идеальное». Идеальное «Я» — это такое «Я», которое человек больше всего ценит и к которому стремится. По Роджерсу, «Я-концепция» представляет собой организованную, логически последовательную и интегрированную структуру. Так, например, хотя «Я» изменяется в результате нового опыта, оно всегда сохраняет качество *целостной системы*. Неважно, насколько люди изменяются со временем, у них всегда сохраняется внутреннее чувство, что они в любой момент времени остаются все теми же людьми. Роджерс

полагал, что панорама опыта, известная как «Я» принимается и поддерживается сознанием. Он считал, что если в «Я-концепцию» включены бессознательные процессы, то ей нельзя дать рабочее определение, и она не поддается научному исследованию. Роджерс утверждал, что по большей части поведение человека согласуется с его «Я-концепцией». Другими словами, человек стремится сохранить состояние целостности и согласованности в своих переживаниях. Но если возникают переживания, входящие в конфликт с «Я» и его ценностями, человек переживает этот конфликт как *угрозу*. Так, если человек считает себя честным, но совершит нечестный поступок, он будет ощущать угрозу. Несоответствие между «Я» и переживанием не всегда осознается человеком. Роджерс утверждает, что весьма вероятна ситуация, когда человек чувствует угрозу, не осознавая этого. В этом случае человек потенциально уязвим для *тревоги* и личностных расстройств. Тревога является эмоциональной реакцией человека на угрозу, которая сигнализирует, что организованная структура «Я» испытывает опасность дезорганизации. *Тревожный человек* — это человек, который смутно сознает, что определенные переживания могут привести к радикальному изменению его теперешнего образа «Я». По Роджерсу, если человеку долгое время ничто не угрожает, он открыт для переживаний, и ему не нужно защищаться. Однако, если он осознает или ощущает на подсознательном уровне, что переживание не согласуется с «Я-концепцией», возникает угроза, за которой следует защитная реакция. Роджерс предложил только два механизма психологической защиты: *искажение восприятия* и *отрицание*. Они имеют тот же смысл, что и у Фрейда. Защитное поведение охраняет структуру «Я». По Роджерсу, цель терапии — ликвидировать несоответствие между переживанием и самостью человека, открывая для него возможность жить более полной жизнью¹. Таким образом, мы видим, что Роджерс не только сформировал понятие Я-концепции, но и показал ее роль в жизни человека.

Центральное место в структуре «Я-образа» занимают *цели, ценности* и *мотивы*. Формирование целей и ценностных ориентаций во многом зависит от *мотивационных процессов*. Если для постановки целей и ее достижения требуется приложения сил со стороны личности, то мотивы сами являются побудительной силой к действию. Мотивы направлены на удовлетворение потребностей и не нуждаются в волевом усилии. Изучение мотивационных про-

¹ Хьелл Л., Зиглер Д. Теории личности. СПб., М., Харьков. Минск. 1997. С. 529–539.

цессов является центральной проблемой гуманистической психологии. Сам термин *гуманистическая психология* был придуман группой психологов, которые в начале 1960-х гг. объединились под руководством американского ученого **А. Маслоу** (1908–1970) с целью создания теории личности, альтернативной психоанализу и бихевиоризму — двум наиболее влиятельным течениям в психологии. Маслоу назвал свой подход *психологией третьей силы*. Большинство книг А. Маслоу были написаны им в последние 10 лет его жизни: «Религии, ценности и вершинные переживания» (1964), «По направлению к психологии бытия» (1968), «Мотивация и личность» (1987, 3-е издание) и др. Ядром учения Маслоу является его *теория об иерархии потребностей*.

Маслоу предположил, что все потребности человека организованы в иерархическую систему приоритета или доминирования. Система потребностей в теории Маслоу схематически представлена на рис. 5.6.



Рис. 5.6. Иерархия потребностей по А. Маслоу

Доминирующие потребности, по мнению Маслоу, расположены внизу. Они должны быть более или менее удовлетворены для того, чтобы человек мог осознать их наличие и быть мотивированным потребностями, расположенными сверху. Другими словами, физиологические потребности должны быть в достаточной мере удо-

влетворены прежде, чем возникнут потребности безопасности и защиты, потребности безопасности должны быть удовлетворены прежде, чем возникнет необходимость удовлетворения потребностей принадлежности и любви, и т.д. Согласно Маслоу, это последовательное расположение потребностей в иерархии является главным принципом, лежащим в основе организации мотивационной сферы человека. Маслоу считал, что такая организация потребностей характерна для всех людей, хотя и допускал исключения. Например, он признавал, что творческие люди могут удовлетворять потребности самоактуализации, несмотря на голод и другие житейские трудности, даже в условиях, угрожающих их безопасности. Но главное, подчеркивал Маслоу, что потребности людей никогда не бывают удовлетворены по принципу «все или ничего». Потребности частично совпадают, и человек одновременно может быть мотивирован на двух или нескольких уровнях. Его исследования показали, что средний человек удовлетворяет свои потребности примерно в такой степени: 85% — физиологические, 70% — безопасность и защита, 50% — принадлежность и любовь, 40% — самоуважение, 10% — самоактуализация.

Разумеется, данная схема является условной. Она не может в принципе охватить все многообразие мотивационной сферы человека. Но в ней отражены два важнейших положения. Первое — это то, что потребности находятся в иерархической системе отношений и существует ведущий мотив, который определяет линию поведения, сохраняет целостность «Я-образа». Вторым важным моментом является выделение Маслоу потребностей самоактуализации, которые определяют главное чувство человека — его удовлетворенность жизнью. Только на этом фоне человек может ощущать себя счастливым, дарить радость другим людям, действовать целенаправленно и продуктивно. Маслоу выделил ряд характеристик людей, способных к самоактуализации.

Более эффективное восприятие реальности. Здесь имеется в виду то, что такие люди воспринимают себя и окружающий мир такими, какие они есть. Они не пытаются приукрасить ни себя, ни свои условия существования. Они менее эмоциональны и объективны в оценках ситуации. Они не боятся проблем, не боятся делать ошибки, приветствуют сомнения и новые пути.

Принятие себя, других и природы. Люди, способные к самоактуализации, терпимы к своим недостаткам и недостаткам других. Они никого не поучают и не контролируют. Они осознают, что люди страдают, стареют и умирают.

Непосредственность, простота и естественность. Поведение таких людей является непринужденным. Их внутренняя жизнь чужда условности. Они хорошо приспосабливаются к ситуации, способны оградить от неприятностей себя и других людей.

Центрированность на проблеме. Люди, способные к самоактуализации, привержены долгу, призванию или любимой работе. Они ориентированы на проблемы, стоящие выше их непосредственных потребностей. Они стремятся себя посвятить какой-либо надличностной задаче и в этом видят свое предназначение.

Независимость и автономность. Такие люди предпочитают одиночество, и их тяготит, когда кто-либо пытается нарушить неприкосновенность их внутренней жизни. У них усиливается потребность другого уровня — потребность общения с самим собой. Они сами для себя являются движущей силой и не поддерживают социальных условностей.

Вершинные или мистические переживания. Изучая процесс самоактуализации, Маслоу наблюдал у своих испытуемых моменты сильного волнения и психического напряжения, которые проявлялись в порывах творчества, любви, слияния с природой и т.д. Такие переживания Маслоу назвал *вершинными*. Он считал, что они не имеют божественной или сверхъестественной природы, хотя по своей сути являются религиозными. Маслоу обнаружил, что в состоянии вершинного переживания люди чувствуют большую гармонию с миром, иногда выходят за пределы своего «Я», утрачивая чувство времени и места.

Глубокие межличностные отношения. Такие личности стремятся к более глубоким и тесным личным взаимоотношениям с людьми, которые обладают сходным характером, талантом и способностями. Обычно круг их друзей невелик, поскольку подобная дружба требует больших душевных сил и самоотдачи. Самоактуализирующиеся люди очень нежно относятся к детям и легко общаются с ними.

Демократический характер. Такие личности уважают других людей независимо от их взглядов и социальной принадлежности.

Чувство юмора, способность к творчеству и сопротивление окультуриванию. Названные характеристики тесно связаны. Поскольку люди, способные к самоактуализации, автономны и независимы, они не поддаются социальному и культурному влиянию со стороны, относятся к таким воздействиям с юмором, ибо считают, что сами способны не только воспринимать культуру, но и развивать ее.

Выделенные Маслоу характеристики самоактуализирующихся людей имеют несомненную ценность в понимании внутреннего

мира человека. Вместе с тем надо отметить, что Маслоу связывает понятие самоактуализации исключительно с творческими людьми. Но способность к творчеству является фундаментальной антропологической константой. Поэтому такой малый процент людей, способных к самоактуализации (10%), который дан у Маслоу, говорит скорее о состоянии современного общества, главной ценностью которого является *потребление*. Увеличение видов количества массовой деятельности, невостребованность индивидуальности, дегуманизация общественных институтов ведет к утрате человеком собственного «Я». В этом и заключается *проблематичность* человека, ибо в каждом человеческом индивидууме потенциально присутствует потребность выразить себя, реализовать свой внутренний потенциал, т.е. актуализировать себя. Другое дело, что одним людям удастся это делать очень легко, другим — с большими трудностями и незначительными результатами, иным — не удастся вовсе. Люди, которые не могут найти способ актуализировать себя, очень страдают и теряют интерес к жизни.

Структура «Я-образа» включает в себя также *различение* в своем жизненном пространстве структуры «Я» и «не-Я». В континууме «Я» и «не-Я» осуществляется бесконечный поиск идентичности и ее «подтверждение». В поле идентичности включаются как основания самого «Я» (тело, душевные переживания, духовные устремления), так и основания «не-Я», с которыми соотносит себя «Я» в силу своих потребностей, желаний и идеалов.

Одной из глубинных потребностей человека является стремление к уподоблению. Человек, заброшенный в этот таинственный мир, не может самостоятельно осознать своего предназначения и нуждается в системе ориентаций, которая дала бы ему возможность отождествить себя с каким-либо признанным образцом. Такое отождествление себя с чем-либо называется *идентичностью*, а механизм отождествления называется *идентификацией*. Степень идентификации различается по полноте, т.е. по тому, в какой мере мы отождествляем себя с чем-либо или с кем-либо; а также по уровню осознанности самого процесса уподобления. На первых этапах становления психики идентификация происходит, в основном, бессознательно. В последующем развитии формы идентификации усложняются: они могут стать сознательными и контролируемыми. Бывают и негативные идентификации, когда человек уподобляет себя лицу, которое вызывает у него отрицательные эмоции. Например, мальчик гримасничает, бессознательно утрируя строгое выражение лица своего родителя. Идентификация делает человека способным к социализации, т.е. к усвоению норм

и образцов социального поведения в качестве своих внутренних установок.

В стремлении человека понять самого себя механизм идентификации играет большую роль, так как является основанием самоидентичности (самотождественности), которая выражает целостность «Я», чувство удовлетворения собой, примирение с собой, когда человек находит сам себя, узнает себя, доволен собой. Но такие моменты достаточно редки в жизни человека. Чаще человек находится в состоянии смятения, пытаясь преодолеть свои собственные границы, постоянно меняя свои представления о себе. Отсюда процесс идентификации обладает внутренней изменчивостью. Он трансформируется в зависимости от того, насколько человек себя понимает, осознает, оценивает. Процесс осмысления образа «Я» называется *самоинтерпретацией* (самоистолкованием).

В самоистолковании личности можно выделить два уровня. Для первого уровня характерно наличие *внешнего диалога*. В данном случае представления о себе человек получает в результате взаимодействия с другими людьми. При этом то или иное качество, свойство, действие понимается сначала в другом и лишь затем переносится на себя. Увидеть себя в другом и другого в себе — вот начальная стадия самоистолкования личности. На этом уровне человек может оставаться замкнутым, его индивидуальный образ как система смыслов и представлений о себе остается ненарушенным. Глубинная же самоинтерпретация требует перехода на следующий уровень *аутокоммуникации*, где происходит переоценка смысловых позиций человека. В диалог вступают «Я» и другое «Я» в этом же человеке. Это *внутренний диалог* личности, где идет постоянный спор между тем, что она хочет и тем, что должна; между биологическими потребностями, социальными идеалами и культурными ценностями; между добрыми и злыми намерениями; между чувством и разумом; эгоистическими стремлениями и чувством сострадания к другим людям. Именно внутренний диалог позволяет проникнуть в суть человеческого существа, глубинные пласты его «Я». На уровне внешнего диалога формируются представления о своем теле, характере, темпераменте, о статусе в обществе, о доме, о том, что «Я» представляет собой в глазах других и т.д. Но только на уровне внутреннего диалога возможно понимание своей *самости*. Здесь временность бытия открывается не в форме событийности (определенных достижений и потерь), а в форме переживания своей конечности как «бытия-к-смерти» (Хайдеггер), а следовательно, страстного поиска смысла человеческого бытия вообще и смысла своей жизни, в частности.

Если личностная интеграция на основе целостного «Я-образования» достигает высокого уровня, то личность способна к самоориентации. Сравнение актуального поведения с «образом-Я» есть необходимое условие внутреннего индивидуального контроля собственного поведения. Такое постоянное сравнение ведет к непрерывному изменению стиля и способов поведения человека. Когда в «образе-Я» личностные устремления и социальные оценки не совпадают, когда начинает разрушаться целостность «Я», включаются механизмы психологической защиты.

В последние пятнадцать-двадцать лет феномен психологической защиты истолковывается более обобщенно и широко как специфическое преобразование системы психологических установок, которое направлено на нейтрализацию тягостных для личности эмоциональных напряжений. Психологическая защита имеет непосредственное отношение к нравственной стороне сознания личности, так как предохраняет ее от потери самоуважения, распада «образа-Я» в условиях интра-психического конфликта¹.

Психологическая защита теснейшим образом связана со способностью человека к самоизменению на основе «образа-Я». Как и всякое личностное образование, психологическая защита, с одной стороны, имеет природные предпосылки, с другой — представляет собой результат воспитания.

Психологическую защиту нельзя рассматривать как исключительно негативный фактор, ведущий к искажению воспринимаемой информации, нежелательной для личности. Психологическая защита как механизм преобразования личностных установок является той основой, которая порождает новое индивидуальное отношение к обстоятельствам. Активность психологической защиты проявляется прежде всего в «расширении» индивидуального сознания, «образа-Я», когда происходит синтез сугубо личного и общечеловеческого опыта. Психологическая защита — это механизм «Я-образования», посредством которого личность либо уходит от возникающих перед ней жизненных проблем, либо трансформирует их в некое «разрешающее» знание и действие, когда происходит преодоление границ индивидуального опыта и начинается процесс самоизменения и самотворчества, активный диалог с тем, что ее окружает².

¹ Бессознательное: природа, функции, методы исследования / под ред. Ф.В. Бассина, А.С. Прангишвили, А.Е. Шерозия. Тбилиси, 1985.

² Моторина Л.Е. Диалектика общественного и индивидуального сознания и развитие личности // Философские науки. 1989. № 3. С. 104.

Таким образом, «Я-образование» есть сложная структура отношения человека к самому себе, в рамках которого постоянно происходит изменение человеческих ценностей и смыслов на основе интерпретации и самоинтерпретации. В этом смысле человека можно определить как существо, обреченное на интерпретацию, — не прямое, личностно опосредованное восприятие действительности в целом, и себя самого, в частности. Интерпретацию в данном случае нельзя понимать исключительно как свойство интеллекта. Она имеет глубокие бытийственные основания, заключающиеся в том, что бытие человека становится подлинным, лишь будучи осмысленным.

5.4. ЧЕЛОВЕК В ПОИСКАХ СМЫСЛА. ТЕОРИЯ ЛОГОТЕРАПИИ

Вопрос о смысле жизни волнует в глубине души каждого человека, хотя он может на время забыть о нем, погрузиться в повседневные дела. Стремление к поиску и реализации смысла своей жизни является врожденным мотивационным свойством, присущим всем людям и являющимся основным двигателем поведения и развития личности. Поэтому отмахнуться от этого вопроса не может даже «самый тупой» или «духовно спящий» (С. Франк) человек. Более того, его неустранимость возрастает по мере приближения смерти и ее неизбежных предвестников — старения и болезней.

Вопрос о смысле жизни является «сквозным» для всей антропологической проблематики. Какую бы тему мы не рассматривали здесь, так или иначе, касались вопроса о смысле человеческого существования. Он присутствует в размышлениях С. Кьеркегора; в философии жизни Ф. Ницше, В. Дильтея; феноменологии Э. Гуссерля; в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера; в экзистенциальной философии К. Ясперса, А. Камю, Ж.-П. Сартра; в герменевтике Ф. Шлейермахера и Х.-К. Гадамера; в персонализме Э. Мунье; в психоналитических концепциях З. Фрейда и его последователей; в постфрейдизме Ж. Делеза и Ж. Лакана; в постструктурализме Р. Барта, Ж. Дерриды и М. Фуко; в психологических теориях личности; и наконец, вопрос о смысле жизни является главным вопросом антропологической темы в русской философии.

Поучительной для нас является «Исповедь» Л.Н. Толстого, в которой шаг за шагом он описывает свои сомнения насчет справедливости тезиса А. Шопенгауэра о бессмысленности жизни. Эти сомнения, вытекавшие из противоречия между рассудком, гово-

рившим о бессмысленности жизни, и бытием, побудили Толстого сделать вывод о том, что есть нечто более истинное, чем его разум. Он назвал это «сознанием жизни». Опираясь на это непосредственное «сознание жизни», Толстой писал, что «искать мне этого смысла жизни надо не у тех, которые потеряли смысл жизни и хотят убить себя, а у тех миллиардов отживших и живых людей, которые делают жизнь и на себе несут свою и нашу жизнь»¹. Толстой был убежден, что представление об осмысленности жизни дается человеку как награда за серьезное отношение к ней. Это осмысленное отношение к жизни, по мнению Толстого, не предстает для человека как нечто фрагментарное: вот «Я», а вот «жизнь», и у «меня» с «нею» хорошие отношения. Жизнь потому и предстает для человека исполненной смысла, что отношение к ней раскрывается через отношение к окружающим его людям. Осмысленность этого отношения Толстой, цитируя Евангелие от Матфея, выразил в формуле «Поступай по отношению к другим так, как хочешь, чтобы они поступали по отношению к тебе». Такая осмысленность неотделима от большой ответственности, которая возлагается таким образом на человека. Толстой был уверен, что если человек «открыт» другим, любит других — в истинно нравственном смысле, его перестает мучить смерть своей бессмысленностью.

Русский религиозный философ С.Л. Франк в работе «Смысл жизни» (1925) показывает, что вопрос о смысле жизни распадается на целую систему довольно сложных для каждого человека вопросов: «Имеет ли жизнь смысл, и если да — то какой именно? Или жизнь есть просто бессмыслица, бессмысленный, никчемный процесс естественного рождения, расцветания, созревания, увядания и смерти человека, как всякого другого органического существа? Те мечты о добре и правде, о духовной значимости и осмысленности жизни, которые уже с отроческих лет волнуют нашу душу и заставляют нас думать, что мы родились не «даром», что мы призваны осуществить в мире что-то великое и решающее и тем самым осуществить и самих себя, дать творческий исход дремлющим в нас, скрытым от постоянного взора, но настойчиво требующим своего обнаружения духовным силам, образующим как бы истинное существо нашего «Я», — эти мечты оправданы ли как-либо объективно, имеют ли какое-либо разумное основание, и если да — то какое? Или же они просто огоньки слепой страсти... с помощью которых равнодушная природа совершает через наше посредство... свое бессмысленное, в вечном однообразии повторяющееся дело

¹ . Толстой Л.Н. Собр. соч.: В 20 т. М., 1960—1965. Т. 16. С. 129.

сохранения животной жизни в смене поколений? Человеческая жажда любви и счастья, слезы умиления перед красотой, — трепетная мысль о светлой радости, озаряющей и согревающей жизнь или, вернее, впервые осуществляющей подлинную жизнь, — есть ли для этого какая-либо твердая почва в бытии человека, или это — только отражение в воспаленном человеческом сознании той слепой и смутной страсти, которая владеет и насекомыми, которая обманывает нас, употребляя как орудия для сохранения все той же бессмысленной прозы жизни животной и обрекая нас за краткую мечту о высшей радости и духовной полноте расплачиваться пошлостью, скукой и томительной нуждой узкого, будничного, обывательского существования? А жажда подвига, самоотверженного служения добру, жажда гибели во имя великого и светлого дела — есть ли это нечто большее и более осмысленное, чем таинственная, но бессмысленная сила, которая гонит бабочку в огонь?»¹.

Мы привели здесь довольно большую цитату с тем, чтобы показать пример внутреннего диалога, на уровне которого только и возможен вопрос о смысле жизни. Этот вопрос требует большой духовной работы. В противном случае от него либо отмахиваются как от излишнего «метафизического вопроса», либо вытесняют его в глубокие слои бессознательного.

С. Франк в традициях русской религиозной философии связывает вопрос о смысле жизни с верой и служением высшему абсолютному благу. Абсолютное благо у него не ограничено пространством и временем как земная человеческая жизнь. Абсолютное благо является вечной жизнью, и эта вечная жизнь должна стать личной жизнью. Франк полагает, что личная жизнь человека может быть осмыслена, если она обладает *вечностью*. Для этого необходимы, считает Франк, два условия: существование Бога и наша собственная причастность ему. Важно, чтобы абсолютной основой жизни человека был не слепой случай, не мутный поток времени, не тьма неведения, а Бог как вечная твердыня, абсолютное благо и всеобъемлющий свет разума. Но и человек, по Франку, несмотря на его бессилие и губительность страстей, на временность жизни, не должен быть только «творением Бога» или «глиняной посудой, которую лепит по своему произволу горшечник». Служа Богу, человек должен утверждать, обогащать и просветлять свою собственную жизнь. Это служение, пишет Франк, должно стать истинным хлебом насущным, утоляющим нас. Именно в таком служении мы обретаем для самих себя смысл жизни.

¹ Франк С.Л. Смысл жизни // Смысл жизни. М., 1994. С. 491—492.

Здесь уместно обратиться к учению о смысле жизни, созданному австрийским философом, психологом и психиатром В. Франклом, которое может оказаться очень полезным для молодых людей нашего времени. Творческая активность В. Франкла, как было показано выше, приходится на 40-е гг. XX в. Одна за другой выходят в свет его книги: «И все же сказать жизни — «Да» (1946), «Экзистенциальный анализ и проблемы времени» (1947), «Время и ответственность» (1947), «Подсознательный бог» (1948), «Безусловный человек» (1949), «Человек страдающий» (1950). В это время Франкл много ездит по миру и видит, что после войны мир очень изменился. Мир стал более динамичным, люди стали иметь больше возможностей и перспектив, но, парадоксальным образом, люди стали ощущать при этом *дефицит осмысленности* своего существования. В докладе «Человек перед вопросом о смысле», прочитанном в Варшаве по приглашению общества психиатров, Франкл делает интересное замечание: «У каждого времени свои невроты — и каждому времени требуется своя психотерапия»¹. Далее он приводит содержание записки одного американского студента: «Здесь, в Америке, я со всех сторон окружен молодыми людьми моего возраста, которые отчаянно пытаются найти смысл своего существования. Недавно умер один из моих лучших друзей, которому найти этот смысл не удалось». Франкл говорит, что достоверность данного отрывка подтверждается его личными впечатлениями от общения со студентами в 129 университетах, где он читал лекции. Работая в качестве психиатра, Франкл видел, что и взрослые люди, сделавшие карьеру и живущие внешне благополучной жизнью, довольно часто ощущают пустоту существования.

Франкл был далеко не единственным, кого в 1950–60-е гг. волновало широкое распространение на Западе феномена утраты людьми смысла собственной жизни. Таким образом, новая эпоха поставила перед человечеством новые вопросы. Свой ответ на эти вызовы времени Франкл выразил в созданной им *теории логотерапии*. В своих выступлениях, докладах, статьях Франкл подчеркивал, что в настоящее время мы имеем дело уже с фрустрацией не сексуальных потребностей, как во времена Фрейда, а «с глубоким чувством утраты смысла, которое соединено с ощущением пустоты». Это ощущение пустоты Франкл называет «экзистенциальным вакуумом». «Когда меня спрашивают, — говорит он, — как я объясняю причины, порождающие этот экзистенциальный ва-

¹ Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 24.

куум, я обычно использую следующую краткую формулу: в отличие от животных, инстинкты не диктуют человеку, что ему нужно, и в отличие от человека вчерашнего дня традиции не диктуют сегодняшнему человеку, что ему должно. Не зная ни того, что ему нужно, ни того, что он должен, человек, похоже, утратил ясное представление о том, чего же он хочет. В итоге он либо хочет того же, чего и другие (конформизм), либо делает то, что другие хотят от него (тоталитаризм)»¹. Между «Я есмь» и «Я должен» необходимо сохранять *психическое напряжение*, считает Франкл, равно как и между реальностью и идеалом, между бытием и смыслом. По мнению Франкла, чтобы сохранить это напряжение, нужно оградить смысл от совпадения с бытием. Смысл как бы направляет ход бытия. Чтобы сделать эту мысль более понятной, он любил приводить пример из Библии: «Когда сыны Израиля скитались в пустыне, Божья слава двигалась впереди в виде облака: только таким образом Бог мог руководить Израилем. Но представьте себе, что случилось бы, если бы присутствие Бога, символизируемое облаком, оказалось бы посреди израильтян: вместо того, чтобы вести их, это облако покрыло бы все туманом».

Созданная Франклом теория логотерапии и экзистенциального анализа представляет собой сложную систему философских, психологических и медицинских воззрений на природу и сущность человека. Из жизненных наблюдений и клинической практики Франкл заключает, что для того, чтобы жить и активно действовать, человек должен верить в смысл. Условием психического здоровья, по его мнению, является определенный уровень напряжения, возникающий между человеком и смыслом, который ему предстоит осуществить. Если стремление к смыслу остается нереализованным, человек ощущает вакуум или фрустрацию. *Фрустрация* — это психическое состояние гнетущего напряжения, тревожности, чувство безысходности и отчаяния.

Учение Франкла о смысле жизни учит, что смысл «доступен любому человеку, независимо от пола, возраста, интеллекта, образования, среды и... религиозных убеждений». Однако нахождение смысла — это вопрос призвания. Не человек ставит вопрос о смысле своей жизни, а жизнь ставит этот вопрос перед человеком, и он должен ежедневно, ежечасно отвечать на него словами и действиями. Человек не изобретает смысл, а находит его в мире. Поэтому фундаментальным качеством человеческого существования

¹ Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 25.

Франкл считал *самотрансценденцию*. В служении делу или любви к другому человеку каждый осуществляет сам себя. Чем больше человек отдает себя делу, тем в большей степени он является человеком и тем в большей степени он является самим собой.

В психологической же структуре личности Франкл выделяет особое «*ноэтическое измерение*», в котором локализованы смыслы. Это измерение несводимо ни к органическому, ни к психическому измерению и не может изучаться биологическими или психологическими методами. Смыслы уникальны и неповторимы для каждого человека. Однако Франкл пытается найти некие обобщенные возможные пути, посредством которых человек может сделать свою жизнь осмысленной: во-первых, с помощью того, что мы даем жизни (в смысле творческой деятельности); во-вторых, с помощью того, что мы берем от мира (в смысле переживания ценностей); и, в-третьих, посредством позиции, которую мы занимаем по отношению к тому, что мы не в состоянии изменить. Соответственно этому Франкл выделяет три группы ценностей: *ценности творчества, ценности переживания и ценности отношения*. Приоритет принадлежит ценностям творчества. Из ценностей переживаний Франкл выделяет любовь как взаимоотношение на духовном, смысловом уровне. Но основное внимание он уделяет *ценностям отношения*. Согласно Франклу, к этим ценностям человеку приходится прибегать, когда он оказывается во власти обстоятельств, которые он не в состоянии изменить. Франкл подчеркивает, что при любых обстоятельствах человек может занять осмысленную позицию по отношению к ним и придать своему переживанию глубокий жизненный смысл. Как только мы добавляем ценности отношения, пишет Франкл, становится очевидным, что человеческое существование никогда не может оказаться бессмысленным по своей внутренней сути. Наибольшие практические достижения логотерапии связаны как раз с ценностями отношения.

Вопрос о том, как человек находит свой смысл, является ключевым для практики логотерапии. В отыскании смыслов человеку помогает *совесть*. Франкл определяет совесть как *орган смысла*. Мало найти смысл, необходимо еще его осуществить. По Франклу, человек несет ответственность за осуществление уникального смысла своей жизни.

Человеческая жизнь обретает смысл, по мнению Франкла, лишь в свете *сверхсмысла* — некоего трансцендентного целого (смысл истории, смысл бытия, смысл Вселенной). Человек в силу временности своего существования не может охватить бытие в целом,

а следовательно, и познать сверхсмысл. Франкл сознательно избегает религиозных терминов, хотя религия занимает достаточно большое место в его жизни и теории. Он считает, что логотерапевт прежде всего должен быть озабочен тем, чтобы логотерапевтическая методика и техника были применимы к любому больному, верующему или неверующему, и могли быть использованы любым врачом, вне зависимости от его мировоззрения. Согласно Франклу, отличие религиозного человека от нерелигиозного заключается в том, что нерелигиозный человек не задается последним вопросом — перед кем он несет ответственность за реализацию смысла своей жизни. Для человека религиозного этой последней высшей инстанцией является Бог. Свой экзистенциальный анализ Франкл называет «вершинной психологией» в противоположность «глубинной психологии» Фрейда.

В основе теории логотерапии Франкла несомненно лежит экзистенциалистская ориентация. Вместе с тем к некоторым положениям экзистенциализма Франкл относился критически, например, к пониманию судьбы человека как «личного выбора» или «личного проекта». Психоанализ Франкла помимо экзистенциалистских и психоаналитических идей вобрал в себя многое из других философских течений этого времени. Сам Франкл рассказывал любопытный случай: «Когда я впервые приехал с лекциями в США, мне говорили, что я привез им что-то новое, по крайней мере, по сравнению с психоанализом. Однако позднее, во время моих поездок в Азию, в Индию и Японию — мне говорили прямо противоположное. Люди говорили мне, что я им сообщаю старые истины». Это говорит о том, что экзистенциальный анализ Франкла (его теория и метод логотерапии) вобрал в себя многие традиции и идеи как западной, так и восточной философской мысли. Когда Франкл находился в Москве по приглашению МГУ им. М.В. Ломоносова и читал курс лекций на психологическом факультете, он говорил, что был бесконечно рад тому, что московские коллеги нашли его концепции «созвучными русской душе». Именно «объемность» мыслей Франкла позволила ему претендовать на выражение запросов нашего времени. Свое мировосприятие Франкл называл трагическим оптимизмом. В одной из своих книг он писал: «Несмотря на нашу веру в человеческий потенциал человека, мы не должны закрывать глаза на то, что человеческие люди являются и, быть может, всегда будут оставаться, меньшинством. Но именно поэтому каждый из нас чувствует вызов присоединиться к этому мень-

шинству. Дела плохи. Но они станут еще хуже, если мы не будем делать все, что в наших силах, чтобы улучшить их»¹.

Вопросы для самоконтроля

1. Как соотносятся между собой понятия «индивидуальность» и «личность»?
2. Что обеспечивает внутреннюю индивидуальную целостность?
3. Что является основанием «образа-Я», и какова его структура?
4. Какую роль в формировании личности играет идентификация?
5. Приведите примеры внутреннего диалога личности.
6. Каковы функции психологической защиты личности?
7. Какие подходы существуют к изучению феноменов сознания и бессознательного?
8. Раскройте роль мотивационных процессов в жизни человека.
9. Как соотносятся между собой смысл жизни и ценности человека?
10. Каков смысл заключен в словах В. Франкла: «У каждого времени свои невроты»? Раскройте основные положения его теории логотерапии.



Список рекомендуемой литературы

¹ Франкл В. Доктор и душа. СПб., 1997. С. 287.

Глава 6

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ КРИЗИС И ПЕРСПЕКТИВЫ ЧЕЛОВЕКА

6.1. ФЕНОМЕН КОММУНИКАЦИИ В ЖИЗНИ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА

По мере расширения социального смыслового пространства и механизмов трансляции информации все более востребованной в обществе становится способность интерпретировать информацию, в том числе в целях манипулятивного управления социумом на различных его уровнях. Это актуализирует анализ методологических оснований коммуникационных и информационных систем в жизнедеятельности человека. Коммуникационные системы являются каналом усвоения человеком культуры и преодоления зависимости исключительно от генной информации. Коммуникация (от лат. *communicatio* — сообщение, передача) — общение, обмен мыслями, сведениями, идеями и т.д.; передача того или иного содержания от одного сознания (коллективного или индивидуального) к другому; путь сообщения, имплицитно содержащий в себе выделение функционального (связь) и содержательного (сообщение как информация) аспектов. Путь сообщения предполагает наличие системы. В научной литературе принято считать, что коммуникационная деятельность мотивирована *коммуникационной потребностью*. Коммуникационная потребность, в свою очередь, представляет собой свойство субъекта, которое проявляет себя в активном реагировании на рассогласование между наличным и желаемым состоянием сознания (знания, умения, навыки, эмоции и т.д.). Коммуникационная деятельность складывается из коммуникационных действий, т.е. таких операций смыслового взаимодействия, которые совершаются без смены участников коммуникации. В зависимости от цели участников коммуникационное действие может осуществляться в трех формах: подражание, управление, диалог.

Отдельной личности, социальной группе, обществу в целом, рассматриваемым в качестве субъектов коммуникационной деятельности, соответствуют различные виды коммуникаций: *микрокоммуникация*, *мидикоммуникация* и *макрокоммуникация*. Если же личность, социальная группа, социальная общность выступают

в качестве объекта воздействия, то принято считать, что речь идет о межличностном, групповом и массовом уровнях коммуникации. Подчеркнем, что диалог возможен только между субъектами одного уровня, в то время как управление и подражание возможно между субъектами всех уровней. Особый интерес вызывает уровень миди-коммуникации, который выступает в качестве центра управления обществом, объединяющего социум (социальную общность) с помощью манипулятивных и других средств в единую целостность. На разных стадиях развития культуры мидикоммуникационное управление выступает в формах: *мифоцентризма*, *космоцентризма*, *антропоцентризма*, *логоцентризма* и т.д. Микрокоммуникационная деятельность предполагает взаимодействие субъекта и объекта на личностном (в том числе в виде акта аутокоммуникации) и межличностном уровнях, а макрокоммуникация оказывается связанной с социальными и культурными преобразованиями общества.

Теоретиком в области массовой коммуникации многие ученые считают канадского философа и культуролога, социолога и литературоведа **Г.М. Маклюэна** (1911–1980). Знаменитая фраза Маклюэна «*global village*» (современный мир есть глобальная деревня) давно стала общеизвестной. По мнению Маклюэна, с помощью электронных СМИ «можно держать под контролем эмоциональный климат целых культур»¹. Концепция «глобальной деревни» Маклюэна была подвергнута критике американскими коммуникативистами Г. Канном, Б. Брус-Бриггзом и Дж. Гербнером. Они утверждали, что под влиянием СМИ мир становится скорее «глобальным театром», где каждому приготовлена своя роль².

Но в конце XX в., после смерти Маклюэна, когда наступила эпоха интернета, идея мира как «глобальной деревни», в которой ничего нельзя скрыть и все ответственные за все, стала созвучна времени. В электронной информационной среде, писал Маклюэн, уже нельзя будет игнорировать мнение меньшинства, когда «слишком много людей знают многое друг о друге <...> новая среда требует участия и совместной серьезной работы»³. Ученый пророчески предвидел, что в наступающей эпохе сольются в единое целое текст и электронные СМИ. В настоящее время в США, Канаде, Европе

¹ McLuhan G.M. Understanding Media. N.Y., 1984. P. 41.

² Архангельская И.Б. Творческое наследие Герберта Маршалла Маклюэна в развитии теории коммуникации. URL: <http://www.countries.ru/Library/era/kom.htm> (29.04.2011).

³ McLuhan G.M. The Medium is the Massage: An Inventory of Effects. N.Y., 1967. P. 24.

научный интерес к творчеству Маклюэна достаточно высок. В России же можно назвать лишь несколько работ В. Терина и Л. Земляновой. Землянова так же, как и Маклюэн, акцентирует в своих исследованиях гуманитарные аспекты развития СМИ.

До сих пор не сложилось единого мнения о том, что такое *теория коммуникации* и что должно быть предметом ее исследования. Профессор факультета коммуникации университета в Колорадо Роберт Т. Крейг выделяет семь дисциплинарных подходов к теории коммуникации: *риторический* (от др.-греч. ῥητωρική — «ораторское искусство» от ῥήτωρ — «оратор»), который рассматривает коммуникацию как практическое искусство дискурса; *семиотический* (*semiotic*), в котором коммуникация исследуется как система знаков; *феноменологический* (*phenomenological*), который изучает способы организации общения между людьми, диалог; *кибернетический* (*cybernetic*), для которого коммуникация — это процесс обработки и передачи информации; *социально-психологический* (*sociopsychological*) — коммуникация как способ воздействия на поведение человека, групп людей, общества в целом, опираясь на знание психологии; *социокультурный* (*sociocultural*) — согласно которому коммуникация рассматривается как создание или воссоздание общественного порядка, взаимодействие людей в социуме; *критический* (*critical*) подход — его предметом исследования является отражение дискурса¹. Систематизация и определение доминирующих признаков перечисленных направлений исследования коммуникационных систем невозможны без философского осмысления и развития соответствующего методологического инструментария.

В наше время «глобальная деревня» Маклюэна превратилась в своеобразный «глобальный мегаполис». Человек включается в «вынужденное общение», которое разрушительно действует на его «Я». В условиях глобализации мира область «Оно» значительно расширяется и становится кратно больше области «Я». Отношения «Я — Ты» мелькают маленьким островком радости бытия. Отсюда растет синдром усталости, агрессивности, отчужденности, неудовлетворенности собой и своими жизненными реалиями. Путь отдельного человека в этом смысле аналогичен пути человечества. По мере изменения форм трансляции знания усложнялись и дифференцировались коммуникационные системы, расширялась сама возможность коммуникации. Постоянное расширение возмож-

¹ Craig, Robert T. Communication Theory as a Field. Communication Theory // Journal of the International Communication Association. 1999. Vol. 9. P. 119–161.

ностей коммуникации и одновременное сужение границ «Я» на пути к «Ты» можно назвать основным противоречием феномена коммуникации в жизни современного человека.

6.2. ИЗМЕНЕНИЯ КОММУНИКАТИВНОГО ПРОСТРАНСТВА ЧЕЛОВЕКА В КОНТЕКСТЕ НОВЫХ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ОТНОШЕНИЙ

Современное общество вступило в полосу радикальных изменений. Разрушаются принципы культурной идентификации, расширяется социальная база девиантного поведения. Становится все более очевидным, что в контексте глубинного противоречия современной цивилизации возникли противоречия между процессами глобализации и интеграции общественных процессов, с одной стороны, и стремлением к сохранению культурной идентичности, этно-конфессиональной целостности, индивидуализации личностного начала, с другой. Изменения, происходящие в современном социальном пространстве, не могут не оказать существенного влияния на содержание и направленность коммуникативных процессов. Изменения цивилизационных отношений порождают изменения коммуникативного пространства человека. Эти изменения связаны не столько с расширяющимися возможностями накопления и переработки информации, как это представлялось ранее, сколько с возникновением новых форм коммуникации. Среди множества проблем в области коммуникативных взаимодействий можно выделить, прежде всего, следующие:

1) структурно-функциональные изменения коммуникативного пространства современной цивилизации как системы;

2) разрушение в результате глобального наступления новых информационных технологий (телевидение, интернет и пр.) традиционных, исторически сложившихся механизмов трансляции социального опыта;

3) изменение «психологического типа» человека, в том числе систем его ценностей, мотивации деятельности, восприятия мира и самого себя, механизмов идентификации и самоидентификации.

Двойственность сознания человека («Я» — «Другой») на ранних стадиях общественного развития, с одной стороны, характеризовалась узостью коммуникационных связей и закрытостью коммуникативного пространства родовых общин, образа жизни в племени. С другой стороны, эта же способность сознания способствовала формированию социальных механизмов преемственности, закрепления и воспроизводства социального опыта в ряде поколений.

Проявление подобной двойственности (мы и окружающие) на уровне идеологии (религии, политики или обыденного сознания) в современных условиях глобализации, углубления интеграционных процессов несет в себе реальную угрозу социальной и культурной конфронтации на религиозной, этнической, языковой почвах. Единое информационно-коммуникативное пространство современного мира, создаваемое такими завоеваниями цивилизации, как глобальная система Интернет, средства связи и передвижение огромных масс людей, должно, казалось бы, по многим объективным признакам усиливать естественное стремление людей к объединению, гармонизации человеческих отношений, выработке новых подходов к решению социальных и экономических проблем, стоящих перед человечеством. В действительности же тенденция перехода к многополярности современного миропорядка породила новые проблемы, затрагивающие, прежде всего, культурно-коммуникативную сферу социальной реальности.

Идеи диалога культур, этно-конфессионального консенсуса, толерантности и т.д. возникли в ответ на резко обозначившуюся потребность в необходимости преодоления противостояния государств, политик, религий, культур и всего того многообразия противоречий, присутствующих в настоящее время и присутствовавших в человеческом сообществе на протяжении тысячелетий его существования. Но наряду с тенденциями поиска путей установления диалога культур, достижения консенсуса, формирования толерантного сознания и других коммуникативных форм совершенно отчетливо обозначилось и иное направление в развитии общественных процессов — поиск систематизации и закрепления в коммуникативных формах культурной идентификации. В данном контексте с особой актуальностью вырисовывается идея Э. Сепира и Б. Уорфа о лингвистической обусловленности некоторых черт культуры, а также внимание к проблемам языка, которое отмечается в последнее время в ракурсе исследований коммуникативной ситуации постиндустриальной цивилизации¹.

Рассмотрим особенности коммуникативной ситуации и коммуникативных процессов, складывающихся в мире со второй половины XX в., т.е. в условиях нарастающих тенденций глобализации. К противоречиям, оказавшим наибольшее влияние на коренные изменения в области коммуникативного взаимодействия, можно отнести следующие конфликты между:

¹ Уорф Б. Отношение норм поведения и мышления к языку // Языки как образ мира. М., СПб., 2003. С. 157–202.

1) глобализацией и интеграцией общественных процессов, с одной стороны, а с другой, индивидуализацией человека, намечающимися тенденциями демассификации средств и систем информации, а, следовательно, демассификации личности и культуры;

2) усилением тенденций глобализации и сопротивлением этому процессу со стороны национально-государственных образований, а также со стороны общественности этих стран, выступающей за культурный суверенитет своих народов;

3) вестернизацией, а точнее, американизацией, всех сфер общественной жизни и стремлением народов сохранить свои историко-культурные традиции, включая язык и духовность как основание этнической идентификации;

4) потенциальными возможностями новых коммуникативных технологий в накоплении и распространении знаний, с одной стороны, а с другой, кризисным состоянием книжной культуры и искусства, а следовательно, и традиционных форма гуманитарного общения.

Другими словами, язык как средство печати и «печатной культуры» уступает место электронному языку, что вызывает изменения в культурном пространстве в целом. Показательны в этом отношении выводы, к которым приходит М. Фишер, преподаватель британского колледжа, наблюдая студентов-подростков. Марк Фишер считает, что на рубеже веков сформировалось новое поколение в условиях доминирования электронного языка над письменностью и речью. Сформировалась новая коммуникативная матрица, которая уже не требует от учащихся прежних волевых и действенных усилий. Изменяется и мотивация поведения. Таковую ситуацию в коммуникативном пространстве М. Фишер называет «депрессивной гедонией», которая означает не неспособность подростков получать удовольствие, а их неспособность выполнять что-либо помимо поиска удовольствия. Такая ситуация, по мнению Фишера, возникает по мере изменения статуса потребительских услуг. Коммуникативная матрица становится «главным персонажем» в сфере потребления. Отсюда многие ученики (Фишер приводит примеры даже с отличниками) испытывают большие трудности с чтением и письмом. Они жалуются, что это скучно. Но М. Фишер видит тут проблему не в содержании текста, а в самом акте чтения, который считается скучным. Новое поколение, пишет он, «слишком зависло в Сети», чтобы сконцентрироваться. Скучать — значит, просто быть отделенным от коммуникативной матрицы электронных сообщений, действующих в качестве стимула и реакции, т.е. быть отлученным на какой-то момент от постоянного потока «сладковатого возна-

граждения», выдаваемого по запросу. Фишер спросил одного студента, почему он носит наушники, если не слушает музыку. Тот в ответ лишь пожал плечами. Ношение наушников, замечает М. Фишер, выполняет функцию подтверждения того, что матрица по-прежнему здесь, где-то рядом, в пределах досягаемости. Снижение внимания и активности, снижение грамотности письма и чтения, неспособность сосредоточиться есть следствия гипермедиированной культуры потребления, которая порождает феномен дислексии, или, как его называет М. Фишер, постлексии. Названный феномен выражается в том, что студенты весьма эффективно обрабатывают визуальные сигналы, не чувствуя никакой потребности в чтении. Для путешествия по информационно-рекламному пространству достаточно *распознавание слоганов*. Распознавание слоганов включает совершенно иные психологические механизмы, нежели психологические процессы во время чтения и письма. Электронный язык не опосредуется голосом или письмом: обработка данных в них не нуждается. Отсюда и объяснение того факта, что так много людей бизнеса страдают в наше время дислексией. Фишер даже иронизирует по этому поводу: «но не ясно, чем является их постлексическая эффективность — причиной или следствием их успешности»¹.

Выводы, к которым приходит М. Фишер, говорят нам, что мы находимся у начала нового этапа в развитии культуры, в которой доминирует электронный язык. Она еще недостаточно исследована, и, возможно, этот этап получит свое научное определение, и будут более системно выявлены ее положительные стороны и негативные следствия. Преодоление негативных следствий, да и сам анализ возникающих проблем, затруднен тем, что сфера духа человека не имеет предметно-вещественного, непосредственно воспринимаемого выражения. Они скрыты в психологии людей и проявляются лишь в сфере прежде всего повседневного общения, а также в поисках той ниши социальной и духовной защищенности, в которой не чувствовалось бы щемящего душу одиночества, страха перед неизвестностью завтрашнего дня. Автономная личность наедине с экраном зрелищного шоу, виртуально приобщаясь к событиям жизни увиденного, ощущает себя таким же достигающим успехов жизненного благополучия, как герои на экране. В соприкосновении же с реальностью автономная индивидуальность становится одной из многих, пытающихся завоевать свое место под

¹ Фишер М. Капиталистический реализм. Альтернативы нет? М., 2010. С. 52–54.

солнцем, не понимаемой другими и непонимающей других. Примечательна в этом отношении критика американскими коммуниктивистами Гербнером и Брус-Бриггзом концепции «глобальной деревни», предложенной в 1970-е гг. Маклюэном, о чем уже было сказано выше. Глобальная деревня, по мнению Маклюэна, предполагает устойчивые взаимосвязи людей, современный же человек живет в некой *мозаичной культуре* с огромным количеством коммуникативных взаимодействий при отсутствии достаточной глубины экзистенциального эмоционального общения, того, что В. Франкл метко определил как «экзистенциальный вакуум», являющийся причиной постепенной утраты смысла жизни. Формируемая в условиях *мозаичной культуры* личность отличается фрагментарностью духовного мира, неустойчивыми эмоциональными реакциями, краткосрочными коммуникационными связями. Подчеркивая краткосрочность общения и неустойчивость социальных связей, характеризующих жизненный мир современного человека, Гербнер и Брус-Бриггз критикуют концепцию «глобальной деревни» Маклюэна. Деревня как социальная организация, по их справедливому замечанию, строится по принципу тесных родственных и устойчивых соседских связей, определяющих коммуникативное пространство и духовные установки людей. Не «глобальная деревня» с ее устойчивой внутренне непротиворечивой коммуникативной ситуацией, а *глобальный мегаполис* является образом социальной действительности, порождаемой *мозаичной культурой*, и выражает конфликт вынужденно связанных между собой условиями образа жизни мегаполиса, но имеющих право на независимую личную жизнь, людей.

Вынужденное общение, занимающее львиную долю времени современного человека, оказывает разрушающее воздействие на него, прежде всего потому, что система личностных ценностных установок моего «Я» не совпадает с множеством подобного рода систем «Других». «Я» растворяется в «Оно», личное сталкивается с *безличным миром*. Переворот в сознании современного человека произошел в очень короткие сроки, по времени совпадавшие с переходом в новый век, новое тысячелетие. Проснувшись однажды, мы все поняли, что мы стали иными. Но что самое сложное в этом процессе, так это то, что произошел разрыв поколений. И это не только компьютеризация, повлиявшая на мировосприятие современного человека, создающая новый тип мышления и восприятия. Происходит радикальное изменение коммуникативного пространства. Опираясь на современные исследования в области теории коммуникации, философии коммуникации можно выделить следующие

особенности развития коммуникационных процессов в условиях становления новых цивилизационных отношений, начиная со второй половины XX в.

Во-первых, противоречия постиндустриальной цивилизации явились причиной формирования совершенно нового типа коммуникативного взаимодействия, обеспечиваемого огромным количеством коммуникативных средств и посредников.

Во-вторых, информационная революция второй половины XX в. вызвала к жизни не только увеличение во все нарастающих размерах доли СМИ, интернета, сотовой и спутниковой связи и т.д. в обеспечении информационно-коммуникативного взаимодействия между людьми, но и изменила образ жизни последних, социальные механизмы, обеспечивающие функционирование коммуникативного пространства населения планеты. Именно поэтому информационно-коммуникативные аспекты мировой культуры оказались в центре внимания представителей ученого мира практически всех направлений современной науки и философии.

В-третьих, развитие СМИ, раскрывающее широкие возможности воздействия (вплоть до манипулирования) на массовое сознание, включает страны мира в неизбежную глобализацию информационных процессов. Интеграция мировой культуры стала фактором современного социокультурного процесса благодаря доступности СМИ самым широким слоям населения. Информационное общество как качественная характеристика постиндустриальной цивилизации невероятно расширило пределы возможностей выбора форм поведения (деятельности) людей. Безграничный выбор возможностей удовлетворения самых разнообразных потребностей, неиссякаемые доступные всем источники развлечений явились причиной углубления таких пагубных для развития культуры явлений, как аномия и постлексия.

В-четвертых, одним из ведущих признаков формирующегося общества является быстротечность, фрагментарность, отмечаемые, в первую очередь, в сфере межличностных коммуникаций, а также в сфере потребления и услуг. Но именно эти сферы оказывают наибольшее влияние на современного человека. Современное коммуникативное пространство (поле взаимодействия людей) характеризуется высокой мобильностью не только человека, но и социальных систем и социальных институтов, сокращением времени, отводимом на межличностное общение, появлением новых информационно-коммуникативных технологий, способствующих сокращению времени связей между людьми.

Эти и многие другие особенности новых цивилизационных отношений, прямо и косвенно оказывающих влияние на современные коммуникативные процессы, обозначили проблему необходимости всестороннего исследования форм коммуникации в контексте социокультурной реальности нашего времени. Трудности адаптации человека к современным условиям его жизни настоятельно требуют разработки новых механизмов стабилизации культурно-коммуникативных процессов, поиска новых форм упорядочения коммуникативного пространства, способных противостоять деструктивному влиянию быстротечности изменений и фрагментарности жизненного мира человека. В этом контексте важной и достаточно значимой междисциплинарной проблемой является исследование электронного языка как феномена культуры. Кроме того, возникает необходимость введения в научный оборот таких понятий, как антропологический стандарт и антропологический критерий.

6.3. ПОНЯТИЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО СТАНДАРТА В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

В настоящее время, как уже отмечалось выше, человечество столкнулось с множеством требующих незамедлительного решения проблем, а потому философия в своей функциональности все более становится духовно-практической областью знания, т.е. методы философии начинают играть роль своеобразной техники генерирования идей, способствующих их разрешению. В области философской антропологии такими методами являются феноменология и герменевтика, которые развивают способность человека к пониманию иного, способность к интерпретации. Способность к пониманию иного востребована самой практикой процесса глобализации мира, где происходят сложные взаимоотношения всемирного, национального и локального, выступающие горизонтом всякого индивидуального опыта. Неслучайно в научный контекст анализа процессов глобализации и межкультурных коммуникаций начинает все более активно входить понятие *антропологического стандарта*. В научной литературе «под *антропологическим стандартом* понимается комплекс, состоящий из следующих компонентов:

1) экономический уклад жизни, т.е. принятый в том или ином культурном регионе способ производства материальных благ и необходимый для этого способ социальной организации, применяемый к занятым в производстве индивидам;

2) социальная структура, т.е. способ взаимоотношений между членами общества, населяющими данный культурный регион, независимо от их вовлеченности непосредственно в производство и распределение материальных благ (сюда входят юридические нормативы, религиозные предписания, регулирующие элементы поведенческой практики членов общества, принятая этика, традиционное, иерархическое деление общества, государственное устройство и т.д.);

3) идеология, т.е. набор базовых для данной культуры мировоззренческих установок, определяющих собой в весьма значительной степени принятые в данной социуме нормы поведения»¹.

Одной из важнейших проблем процесса глобализации в настоящее время является конфликт антропологических стандартов, поскольку в каждом культурном регионе входящие в антропологический стандарт компоненты формируют свой тип человека. Отсюда понятие антропологического стандарта становится все более востребованным и требует дальнейшего уточнения и углубления. Выделенные выше три компонента антропологического стандарта являются, на наш взгляд, недостаточными. Именно сужение понятия антропологического стандарта до совокупности экономических, социальных и идеологических структур является основой такого конфликта. Компоненты антропологического стандарта необходимо расширить, т.е. дополнить собственно антропологическими характеристиками, такими как система ценностей, жизненные смыслы и цели человека, определенные типы экзистенциальных и жизненных практик, свойственных той или иной культуре. Методологический потенциал понятия антропологического стандарта, его практическое значение заключается в выборе стратегий разрешения межкультурных (транскультурных) конфликтов, когда индивидуальный жизненный опыт конкретного человека будет осмыслен в контексте универсалий той или иной культуры. При этом надо иметь в виду, что нередко философские рефлексии над универсалиями культуры упрощают и схематизируют их, оставляя за гранями философского анализа многие пласты жизненных смыслов (индивидуальных, локальных, региональных, глобальных). Универсалии культуры представляют собой «общечеловеческую репрезентацию культурного опыта и деятельности, символически отраженных в эйдетической памяти и мировоззренческих конструкциях, этимологических ценностях языка, образах искусства

¹ Колесников А.С. Философская компаративистика в поле глобальных перемен // Вестник РУДН. 2006. № 1. С. 83.

и словесности»¹. Думается, архетипы, лежащие в основе региональных и локальных культур, можно рассматривать как конкретно-исторические экспликации универсалий культуры. Данные экспликации представляют собой различные модификации антропологического стандарта той или иной культуры.

В настоящее время структура антропологического стандарта видоизменяется в плане уменьшения индивидуальной и локальной компоненты и расширения глобальной. Отсюда изменяется понятие «самости». Только при расширении глобальной компоненты в «образе — Я» (самости) возможно сглаживание конфликтов культурных взаимодействий. Расширение «самости» за счет усиления в «Я» глобальных параметров имеет как положительное, так и негативное следствие. С одной стороны, это ведет к развитию способности понимания иного, а следовательно, и более осмысленному влиянию отдельного человека на то, что будет представлять собой будущий глобальный мир. С другой стороны, очевидны и негативные проявления, поскольку разрастается угроза утраты «укорененности» человека в определенной культуре.

Важными компонентами антропологического стандарта наряду с экономическими и социально-политическими условиями становятся экзистенциалии (опыт отношений и переживаний), позволяющие компенсировать нарастающую утрату современным человеком смысла жизни, происходящую в связи с унификацией образа жизни и снижением автономии личности во всемирной социальной матрице. В настоящее время «человек индивидуальный» все более развивается в сторону «человека универсального», что безусловно требует определенной *экзистенциальной коррекции*. Неслучайно на смену системе образов человека: человек политический, человек разумный, человек религиозный, человек деятельный, человек символический, человек играющий и т.д., в научный оборот вводится понятие *человек универсальный*. Некоторые авторы связывают данное понятие с развитием техники, некоторые — с высвобождением человека из процесса производства и превращением его в «человека-студента», постоянно пополняющего свои научные знания, необходимые при интенсивном развитии науки и техники во всем мире. Какой бы точке зрения мы не отдали бы предпочтение, в любом случае каждая из них по-своему отражает процесс изменения антропологического стандарта. Постепенно он будет, с одной стороны, смещаться в сторону универсальности и расширения в самости компоненты глобальности, с другой — будет более дина-

¹ Культурология. XX век. Энциклопедия. Т. 2. СПб., 1998. С. 280.

мичным и подвижным, выражаясь словами М. Хайдеггера, более «открытым» миру. Известно, что основные противоречия лежат в сфере различий локального, регионального и глобального измерений антропологического стандарта. Отсюда повышается статус исследований культурных взаимодействий и их влияние на различные формы бытия социума и отдельного человека. Вместе с тем антропологический стандарт нельзя сводить к экономическим, социально-политическим, идеологическим и антропологическим характеристикам той или иной культуры. Понятие антропологического стандарта включает не столько культурные различия, сколько их единство как единство в многообразии.

Таким образом, можно выделить два направления дальнейших исследований понятия *антропологический стандарт*: во-первых, важна сопряженность различных измерений антропологического стандарта: локального, регионального и глобального, т.е. рассмотрение данных измерений в единстве (единство как мера человеческого в человеке, как целостная система фундаментальных антропологических констант); во-вторых, необходимо включение в научный анализ *экзистенциальной компоненты* как связующего звена, как одной из фундаментальных оснований для восприятия и понимания иного. Другими словами, речь идет о *рассмотрении антропологического стандарта* в широком смысле как методологии культурного взаимодействия и сохранения «человеческого» в человеке. По сути, это главное содержание антропологического принципа в философии в наше время. Названное понятие антропологического стандарта в широком смысле связано с перспективами человека, сохранения своей «человечности» в контексте небывалого самоизменения, которое ставит на повестку дня проблему границ преобразования себя как сущего.

6.4. ИСТОРИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ И СМЫСЛОВЫЕ ГРАНИЦЫ ПОНЯТИЯ «ПОСТЧЕЛОВЕК»

На страницах философской и научной литературы все чаще встречаются понятия с приставкой пост-: постдействительность, постиндустриальное общество, постмодерн, посткультура, постнеклассическая наука и т.д. Круг этих понятий постоянно расширяется. Если определение *постчеловека* попытаться рассмотреть в контексте данного постоянно расширяющегося круга понятий, то можно заключить, что оно представляет собой некий *концептуальный конструкт*, содержание которого во многом обусловлено теми чертами, которыми характеризуется жизнь человечества

(равно как и отдельного человека) в постнеклассический период современной истории. Особенность данного периода заключается в том, что он представляет собой переход к новой эпохе — *эпохи доминирования технологии*.

Как известно из истории философии, смена эпох всегда сопровождалась изменением мировоззренческих установок: космоцентризм древних греков сменился средневековым теоцентризмом, тот, в свою очередь, антропоцентризмом Возрождения, на смену которого пришел логоцентризм Нового времени. В Новое время наука обрела такой статус, что кардинально изменила образ жизни человека, произошел переход от традиционного общества к техногенной цивилизации. Наше время, формально характеризуемое приставкой пост-, нечто сродни такому переходу.

Некоторые авторы смену эпох называют «метафизическими мутациями (глобальными изменениями картины мира)» и считают, что если она уже совершилась, то не встречает сопротивления, пока не исчерпает все свои возможности. «При этом без малейшей оглядки сметаются экономические и политические системы, эстетические каноны, социальные иерархии. Никакая человеческая сила не остановит ее — такой силой может стать лишь новая метафизическая мутация»¹. Любая проблематика, возникающая в периоды смены эпох, восходит к более общей идее — идее постоянного совершенствования человеческого рода. Сегодня все более ощущается наступление «конца» Нового времени, и все настойчивее проявляет себя переход от научного мировоззрения к мировоззрению технологическому. Наука, определяющая мировоззрение человечества последние три столетия, начинает оттесняться на периферию и выполнять по отношению к технологии обслуживающую роль. Рынок — спрос — технология — наука — таков вектор жизни современного человека. Научные исследования во многом начинают определяться спросом на ту или иную технологию. Технологии активно преобразуют не только все сущее вокруг, но изменяют существо самого человека. Отсюда постчеловека можно определить как человека новой эпохи, которую условно назовем «технологической».

Но существует и иное понимание постчеловека как человека более отдаленного будущего, когда его биологическая природа в результате развития новых технологий будет модифицирована самым кардинальным образом, вплоть до разрушения основных антропологических констант, и такого человека уже нельзя будет

¹ Уэльбэк Мишель. Элементарные частицы. М., 2009. С. 8.

считать человеком в современном смысле этого слова. В научной литературе встречается и менее категоричное высказывание: постчеловек рассматривается как тот, кого еще нет, потому что он — на подходе, и «какими путями к нам подходит постчеловек (или же мы к нему) — это и есть единственное, что о нем реально известно»¹.

Первоначально термин *постчеловек* был введен трансгуманистами в 1999 г. Они полагали, что путь современного человека к постчеловеку лежит через стадию *трансчеловека*. «Трансгуманизм — это рациональное, основанное на осмыслении достижений и перспектив науки, мировоззрение, которое признает возможность и желательность фундаментальных изменений в положении человека с помощью передовых технологий с целью ликвидировать страдания и смерть и значительно усилить умственные и физические возможности человека»². Всемирная трансгуманистическая ассоциация действует с 1998 г. и в настоящее время объединяет более 3 тыс. членов. Представители Российского трансгуманистического движения опираются на труды Н.Ф. Федорова, К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского, утверждая при этом, что они развивают идеи русского космизма, и на этой основе пропагандируют в России идеи научного *иммортализма* (идея бессмертия человека). Само слово «трансгуманизм» было введено в научный оборот известным гуманистом Д. Хаксли. У него этот термин означал гуманистическую концепцию, основанную на новейших достижениях науки и техники. Доказывая возможность изменения человеческой природы с помощью новейших технологий, ранние трансгуманисты акцентировали ту мысль, что такие технологии позволят человеку ликвидировать старение, страдание и смерть.

Трансгуманисты наших дней идут в своих выводах гораздо дальше Д. Хаксли. Они считают, что естественный отбор, который доминировал в развитии человека на протяжении 30—50 тыс. лет, вошел в иную биосоцио-интеллектуальную стадию. Новейшие технологии способны сегодня влиять не только на генетику и телесность человека, но и на его нервную систему, а это может привести к кардинальной модификации человеческой природы, ведущей к появлению первоначально трансчеловека, а затем и постчеловека. Неслучайно в научной литературе, особенно западной, все более утверждают себя в качестве языка науки термины: *hi-tech* и *hi-hume*,

¹ Хоружий С.С. Проблема постчеловека или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии // Вопросы философии. 2008. № 2. С. 17.

² Российское трансгуманистическое движение. URL: <http://www.transhumanism-russia.ru>. (17. 01. 2010).

обозначаемые два типа технологий, используемых человечеством в процессе самовоспроизводства себя в мире. Объектом *hi-tech*-технологий выступает окружающий человека мир, макрокосм; объектом *hi-hume*-технологий выступает сам человек, микрокосм. Второй тип технологий называют «гуманотехнологиями»¹. К ним относят следующие проекты: «Геном человека», «Протеом человека», «Нанотехнологии», «Инфотехнологии», «Наномедицина», «Нейротехнологии». В рамках данных проектов уже реализуются или предполагается реализовать такие технологии, как генетическое программирование, технологии рекомбинантных молекул ДНК, технологии РНК-интерференции, технологии клонирования, трансгенеза, наномедицинские, нейронно-медийные, компьютерно-сетевые и др. Особое внимание трансгуманисты уделяют взаимодействию человеческого мозга и компьютерных сетей и даже рассматривают возможность переноса личности на компьютерный носитель. Гуманотехнологии действительно расширяют возможности человека и при определенных условиях могли бы действительно привести к разрешению многих проблем, связанных с давними мечтами человечества: продлением продолжительности жизни, борьбой с болезнями, способностью человека до глубокой старости оставаться активным и деятельным и т.д. Вместе с тем человеческая история уже не раз доказала нам, что всякий прогресс ведет не только к количественному и качественному улучшению бытия человека в мире, но и к возникновению угрозы существования человечества, связанной с рисками и экзистенциальной напряженностью.

Проблему надвигающегося постчеловеческого будущего активно разрабатывают такие исследователи, как Ю. Хабермас, Ф. Фукуяма, Ж. Бодрийяр, С.С. Хоружий, Б.Г. Юдин и др. Обобщая полемику, которая существует вокруг понятия постчеловека, попытаемся ответить на вопрос: приведут ли свертехнологии (гуманотехнологии) к возникновению так называемого нового существа — постчеловека, определяемого в таких терминах, как киборг, клон, мутант, агент нейронной сети и т.д. Или постчеловек — это человек наступающей технологической эпохи, которого ждут небывалые трансформации во всем его жизненном пространстве и в нем самом, но при этом он остается человеком с сохранением основных антропологических констант? Думается, более верным является второе утверждение.

¹ Лукъянец В.С., Соболев О.Н. Проблема постчеловеческого будущего. URL: <http://www.transhumanism.ru/content/view/555/110/>. (09.01.2010).

Методология исследования человека показывает нам, что человек как антропологическая целостность не может быть абсолютно объективирован, а следовательно, не может быть создан технически. Любое научное знание о человеке, любая жизненная практика есть лишь отдельная проекция человека. Если мы будем механически складывать проекции (например, данные о человеке, полученные в различных конкретных науках), то придем к глубоко ошибочным выводам. Человека как антропологическую целостность нельзя задать в качестве модели рациональными средствами (всегда будет оставаться принципиально не объективируемый остаток), а отсюда следует вывод, что целостного человека нельзя искусственно создать. Можно лишь воспроизвести отдельную его проекцию. Известный философ М. Мамардашвили подчеркивал, что нельзя ограничивать определение человека наличными знаниями о нем. Мамардашвили понимал человека как *незавершенную возможность*. Всякое другое определение, по его мнению, включающее попытку обозначить сущность человека или полностью воспроизвести его рациональными средствами, только закрепляет за человеком наличное знание о нем, накладывает на него ограничения в том, что он еще может достигнуть¹. Человек как постоянное стремление к преодолению своего наличного бытия, как антропологическая целостность и как незавершенная возможность невоспроизводим в абсолютном смысле ни техническим, ни технологическим инструментарием, а следовательно, объекты, которые могут возникнуть в результате гуманотехнологий, не будут представлять собой ни человека, ни постчеловека.

Методологической исходной стратегией очерчивания проблемного поля, связанного с понятием *постчеловек*, является осмысление контекста проблемы: наступающая технологическая революция не является для человека принципиально новой жизненной практикой. В ней проявляет себя роковое, по выражению Фрейда, противоречие между творческой сущностью человека и результатами его деятельности. Это противоречие было присуще человеку на протяжении всей его истории. Угрозы и риски связаны с тем, что результаты человеческой деятельности отчуждаются от человека, создают свой особый мир, функционирующий по своим законам (например, мир техники). В этом смысле существа, которые человек создаст, реализуя сверхтехнологии (киборги, мутанты, нанопанки, клоны и др.), будут представлять собой ничто иное, как

¹ Мамардашвили М. Проблема человека в философии // О человеческом в человеке. М., 1991. С. 14–15.

результаты человеческой деятельности. Назовем их суперсложными генетически или информационно программируемыми системными объектами. Они, несомненно, изменят образ жизни человека на всей планете, его самого и столкнут человека с небывалыми угрозами его бытию в мире. Возникновение этих суперсложных системных объектов неизбежно поставит задачу их управляемости; выявления факторов эффективности управляемости программируемыми системными объектами; разработки принципов взаимодействия; анализ системы угроз и рисков, связанных с возможностью дальнейшего существования человечества.

Рассмотрим пример, когда специалист в области генной инженерии становится неким «генетическим дизайнером»¹ и в одностороннем порядке принимает решения, которые задают основания и границы органических, психофизиологических и других черт будущего индивида. Генетически программируемая личность не будет ощущать себя безусловным творцом своей собственной судьбы или истории жизни. Отсюда становятся под вопрос такие основополагающие антропологические константы, как самотождественность (образ «Я»), творчество, свобода, открытость, целостность и др. Неизбежно произойдет перераспределение «Я» между двумя субъектами (программистом и программируемым субъектом), что приведет к расщеплению идентичности, которая является необходимой антропологической основой механизмов, формирующих самосознание, самооценку, нравственные нормы, ценности и идеалы личности. Важным методологическим основанием в этих условиях становится разработка понятия *антропологического критерия* разграничения сфер (если уж программируемые существа и сам человек будут так похожи между собой или вовлекать друг друга в свою структуру): *сферы человека* и *орудийно-технологической сферы* (как результат человеческой деятельности). Сфера *генетически и информационно программируемых системных объектов* должна сохранять свою служебную роль (роль средства), тогда как основные антропологические константы оставаться прерогативой человека. Говоря словами С.С. Хоружего, главным делом человеческой ответственности в первую очередь становятся не сами технологические стратегии, а стратегии выбора стратегий².

¹ Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике. М., 2002. С. 78.

² Хоружий С.С. Проблема постчеловека или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии// Вопросы философии. 2008. № 2. С.31.

К концу нашего столетия человека ждут действительно неизведанные ранее перемены. Осмысливая заново «свою человечность», ему придется осуществлять выбор между тем, что в этой новой для него жизни должно быть строго хранимым (традиции), а чему — стремительно обновляться (новации). Человек в своей истории не раз стоял перед таким выбором, разве что по мере развития такой выбор становится все труднее и сложнее. Проблема *антропологического критерия* разграничения приемлемых и неприемлемых для человека трансформаций имеет не только научный, но и социальный, политический, идеологический и другие аспекты. Сохранение антропологических констант предполагает не только повышение ответственности ученых или конкретных специалистов в области генной инженерии и информационного программирования так называемых «неолюдей», но и формирование международно-правовой системы запретов на конкретные технологии (по аналогии с *запретами* на испытание ядерного, биологического и химического оружия, которые сыграли свою позитивную роль в судьбе человечества).

Антропологическая философия призвана генерировать такие идеи, на основе которых возможно создание адекватных стратегий анализа, диагностики и *терапевтической коррекции* процессов, затрагивающих производство и воспроизводство человеческого, включая его духовные, этические, психические и телесные характеристики. Этим обусловлена актуальность системной разработки понятий: антропологическая целостность, антропологические константы, антропологический стандарт, антропологический критерий.

Вопросы для самоконтроля

1. Антропологическая парадигма философствования в осмыслении «миссии человека» XX века.
2. Общие цели многообразных путей и форм реализации философской антропологии.
3. Кризис абстрактной идеи человека и проблема его практического самоопределения.
4. Личное начало в человеке и ценность обособленной индивидуальности.
 - Какие новые человеческие возможности открываются при переходе от культуры, основанной на личностном начале, к культуре, основанной на системе?
 - Возможно ли при отказе от ценностей личностной культуры сохранить лицо в системе ценностей массы?

- Сможет ли человек воспринять как часть собственной жизни то, что прежде мыслил лишь абстрактно?
- 5. Человек XXI века: формирование пост-антропологической парадигмы как осознание человеком невозможности подчинить реальность своему тотальному господству.
- 6. Антропологический принцип современной философии: системная разработка понятий: антропологическая целостность, антропологические константы, антропологический стандарт, антропологический критерий.



Список рекомендуемой литературы

Заключение

Мы живем в век смыслоутраты — таково основное содержание кризиса современной культуры. Антропологический кризис непосредственно связан с кризисом культуры, поскольку именно человек является ее творцом. Культура как творческая созидательная сила человека, первоначально защищающая его от стихии природы, сама постепенно породила стихию, бушующую уже внутри самой культуры, когда власть человека над сущим достигла чудовищных размеров. Разрастание стихии безличных сил привело к тому, что культура, основанная на *автономном личностном начале*, уступила место культуре, основанной на *системе*. Возникло глобальное противоречие между творческой сущностью человека и результатами его творчества. Власть человека над миром (сущим) достигла угрожающих размеров, и теперь человек озабочен одним: *где взять «власть над этой властью»*. Или, выражаясь словами М. Хайдеггера, «человек как бы захватил мир, теперь ему надо стать самому захваченным этим миром».

Утрата ценности обособленной индивидуальности и личностного начала в культуре, переход ее к безличным системным основаниям ставит перед человечеством важные мировоззренческие вопросы: какая наиндивидуальная структура станет носителем таких личностных качеств, как ответственность, совесть, чувство долга, достоинство и др., без которых немыслима жизнь человечества? Возможен ли личностный смысл в безличной культуре?

В XX столетии в методологии мировой философии доминировала *антропологическая парадигма*, выражающая не только господство человека над сущим, но и надежду на изменение ситуации. Это не новая философская программа исследования человека, а скорее мотив философствования на рубеже веков, когда все более осознанной становится ситуация антропологического кризиса и кризиса культуры. «Наша культура, замечал французский социолог А. Турен, — не управляет более нашей организацией, а та, в свою очередь, не управляет более технической и экономической активностью»¹. В современном обществе все более разрушаются связи, объединяющие личную свободу и общественную эффективность; все более разделяются культура и экономика, мир символи-

¹ Турен А. Сможем ли мы жить вместе? // Вопросы философии. 1998. № 2. С. 188.

ческий и мир инструментальный. В этой связи А. Турен задается вопросом: останемся ли мы людьми или дадим разорвать себя между вселенной инструментальности и вселенной идентичности? Отсюда следует, что основные сюжеты современной философской антропологической мысли связаны с проблемой культурно-исторического самоопределения человека как в теоретическом, так и в практическом отношениях. Перед философской антропологией встают новые задачи: осмысление кризиса культуры и раскрытие антропологических перспектив. Все более насущным становится поиск адекватной методологии или синтез методологий. Наиболее значимыми проблемами являются: *изменение ментальности, диалог представителей конкретных наук, философии и теологии, изучение «повседневности» в качестве источника интеллектуальных моделей и форм управления людьми*. Проблема власти как механизм всеобъемлющего контроля над сущим перерастает сегодня в проблему пространства власти. Символом современной власти многие авторы называют «пустой трон» (М. Фуко) как некую безличную структуру порядка, которой все подчиняются. На смену тезиса Ницше «Бог умер» приходит тезис «смерти человека». Сторонники оптимистического проекта, основанного на вере в человека новой ментальности как носителя новой формы культурного творчества, считают тезис о «смерти человека» преждевременным, как когда-то оказался явно преждевременным тезис «о смерти Бога». Для этого человек должен пересмотреть свои отношения с миром. Он больше не может существовать вне мира в качестве его господина и хозяина. Он должен вернуться в мир, согласуя свои действия с законами природы, найти в нем свое место и новый дом. Возможно, таким домом и станет сам мир в обоих его значениях: мир как Вселенная и мир как Согласие. Все это говорит о том, что в настоящее время происходит становление новой *пост-антропологической парадигмы*.

Итак, *антропологический кризис* — это прежде всего кризис принципов и отсутствие единой идеи человека, утрата человеком индивидуальной автономии и стандартизация форм жизни, замена личностного начала в культуре системным началом, замена живого переживания деловым общением, опасность разрушения биологии человека, снижение религиозности и крах духовных ценностей, возникновение новых типов реальности: интернет и анонимность общения. Адаптивная способность человека не поспевает за социальными, научно-техническими и технологическими изменениями.

Перспективы человека связывают с формированием *пост-антропологической парадигмы*, основанной на реалистическом учете

и раскрытии возможностей человека в новом типе культурного творчества, опирающемся не на технологии, а на сохранении человека. *Пост-антропологическая парадигма* направлена на преодоление противопоставления человека и культуры, человека и общества, человека и мира. Она открывает путь к экологическому измерению человека, восстановлению его гармоничных отношений с самим собой, с другими людьми, с природой, с миром в целом.

Список литературы

1. *Архангельская И.Б.* Маршалл Маклюэн: монография [Текст] / И.Б. Архангельская. — Н.Н.: НКИ, 2010. — 291 с.
2. *Архангельская И.Б.* Г.М. Маклюэн и его книга «Понимание средств коммуникации: продолжение человека [Текст] / И.Б. Архангельская // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. — 2008. — № 4. — С. 228–232.
3. *Архангельская И.Б.* Творческое наследие Герберта Маршалла Маклюэна в развитии теории коммуникации [Электронный ресурс] / И.Б. Архангельская. URL: <http://www.countries/Library/era/kom.htm>.
4. *Барулин В.С.* Социально-философская антропология [Текст] / В.С. Барулин. — М.: Онега, 1994. — 256 с.
5. *Бердяев Н.А.* Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники) [Текст] / Н.А. Бердяев // Вопросы философии, 1989. — № 2. — С. 147–162.
6. *Бердяев Н.А.* Царство Духа и царство кесаря [Текст] / Н.А. Бердяев. — М.: Директ-Медиа, 2008. — 132 с.
7. *Бердяев Н.А.* О назначении человека [Текст] / Н.А. Бердяев. — М.: Республика, 1993. — 383 с.
8. *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества [Текст] / Н.А. Бердяев. — М.: Правда, 1989. — 608 с.
9. Бессознательное: природа, функции, методы исследования [Текст]: в 4 т. / под общ. ред. А.С. Прангишвили, А.Е. Шерозия, Ф.В. Басина. — Тбилиси: Мецниереба, 1985. — 464 с.
10. *Бибихин В.В.* Узнай себя [Текст] / В.В. Бибихин. — СПб.: Наука, 1998. — 496 с.
11. *Бубер М.* Проблема человека [Текст] / М. Бубер; пер. с нем. Ю.С. Терентьевой. М: РАН-ИНИОН-ВМЦ Наук о человеке при президиуме РАН, 1992. — 146 с.
12. *Булгаков С.Н.* Сочинения [Текст]. В 2 т. Т. 1: Философия хозяйства / С.Н. Булгаков. — М.: Наука, 1993. — 603 с.
13. *Булгаков С.Н.* Сочинения [Текст] в 2 т. Т. 2: Избранные статьи / С.Н. Булгаков. — М.: Наука, 1993. — 750с.
14. *Вернадский В.И.* Избранные труды по истории науки [Текст] / В.И. Вернадский. — М.: Наука, 1981. — 357 с.
15. *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века [Текст] / П.П. Гайденко. — М.: Республика, 1997. — 495 с.
16. *Гарднер К.* Между Востоком и Западом [Текст] : пер. с англ. / К. Гарднер.— М.: Наука, 1993. — 128 с.
17. *Гвардини Р.* Конец нового времени [Текст] / Р. Гвардини // Вопросы философии. — 1990. — № 4. — С. 127–163.

18. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии [Текст] // Сочинения в 14 т. Т. 11. Лекции по истории философии / Г.В.Ф. Гегель ; пер. с нем. Б.Г. Столпнера — Москва—Ленинград: Соцэкгиз, 1935. — 536 с.
19. *Губин В., Некрасова Е.* Философская антропология [Текст] / В. Губин, Е. Некрасова. — М.: Форум, 2008. — 400 с.
20. *Губман Б.Л.* Западная философия культуры XX века [Текст] / Б.Л. Губман. — Тверь: ЛЕАН, 1997. — 288 с.
21. *Гуревич П.С.* Философская интерпретация человека [Текст] / П.С. Гуревич. — СПб.: Петроглиф, 2013. — 428 с.
22. *Гуревич П.С.* Размежевания и тенденции современной философской антропологии [Текст] / П.С. Гуревич. — М.: ИФ РАН, 2015. — 161 с.
23. *Гуревич П.С.* Грани человеческого бытия [Текст] / П.С. Гуревич. — М.: ИФ РАН, 2016. — 173 с.
24. *Декарт Р.* Избранные произведения [Текст] / Р. Декарт; пер. с франц. и латинского С.В. Васильева, М.А. Гарнцкв, Н.Н. Сретенского [и др.]. — Москва—Ленинград: Госполитиздат, 1950. — 706 с.
25. *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы (роман), книги I–X [Текст] // Полн. собр. сочинений в 30 т. [Текст]. Т. 14: Братья Карамазовы (роман), книги I–X / Ф.М. Достоевский — М.: Наука (Ленинградское отделение), 1976. — 512 с.
26. *Зеньковский В.В.* Сборник памяти Семена Людвиговича Франка [Текст] / В.В. Зеньковский. — Мюнхен: Издание семьи философа, 1954. — 193 с.
27. *Зеньковский В.В.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии [Текст] / В.В. Зеньковский — М.: Издание Свято-Владимирского Братства, 1993. — 224 с.
28. *Кассирер Э.* Опыт о человеке [Текст] // Проблема человека в западной философии / Э. Кассирер. — М.: Прогресс, 1988. — С. 3—30.
29. *Культурология XX век. Энциклопедия в 2 т. / под ред. С. Я. Левит* — СПб.: Университетская книга, 1998. — Т. 1. — 447 с.
30. *Мамардашвили М.* Как я понимаю философию [Текст] / М. Мамардашвили. — М.: Прогресс, 1990. — 368 с.
31. *Мамардашвили М.К.* Проблема человека в философии [Электронный ресурс] // Мамардашвили М.К. Необходимость себя / М.К. Мамардашвили. — URL: <http://www.philosophy.ru/library/mmk/homo.html>.
32. *Марков Б.* Философская антропология [Текст] / Б. Марков. — СПб.: Лань, 1997. — 371 с.
33. *Марков Б.* Люди и знаки: антропология межличностной коммуникации [Текст] / Б. Марков. — М.: Наука, 2011. — 671 с.
34. *Маркс К.* Немецкая идеология [Текст]. В 50 т. Т. 3: Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс. — 2-е изд. — М.: Государственное издание политической литературы, 1955. — 629 с.
35. *Моторина Л.Е.* Диалектика общественного и индивидуального сознания и развитие личности [Текст] / Л.Е. Моторина // Философские науки. — 1989. — № 3. — С. 104.

36. *Моторина Л.Е.* Диалектика общественного и индивидуального сознания и развитие личности [Текст] / Л.Е. Моторина // *Философские науки*. — 1989. — № 3. — С. 104.
37. *Моторина Л.Е.* Феномен человека: методология исследования [Текст] / Л.Е. Моторина. — М.: МАИ, 2014. — 164 с.
38. *Моторина Л.Е.* Феномен коммуникации в жизнедеятельности человека [Текст] // Моторина Л.Е. *Философия информационных и коммуникационных систем* / Л.Е. Моторина, Ю.В. Крянев, Т.П. Павлова. — М.: МАИ, 2012. — 160 с.
39. *Моторина Л.Е.* Антропометрическая компонента научного познания [Текст] / Л.Е. Моторина, Ю.В. Крянев, Т.П. Павлова. — М.: МАИ, 2015. — 160 с.
40. *Мунье Э.* Персонализм [Текст] : пер. с франц. / И.С. Вдовина. — М.: Издательство гуманитарной литературы, 1992. — 143 с.
41. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Т. 2 [Текст] // Собрание сочинений в 2 т. / Ф. Ницше. — М.: Мысль, 1990. — 695 с.
42. *Паскаль Б.* Мысли [Текст] // Ларошфуко Ф. Максимы. Паскаль Б. Мысли. Лабрюйер Ж. Характеры / пер. с франц. Э. Липецкой. — М.: Художественная литература, 1974. — 544 с. — (Серия «Библиотека всемирной литературы»).
43. *Соловьев В.С.* Оправдание добра. Нравственная философия [Текст] // Сочинения в 2 т. / В.С. Соловьев. — М.: Мысль, 1988. — С. 47—549. — (Серия «Философское наследие»). — Т. 1.
44. *Соловьев В.С.* Красота в природе [Текст] // Сочинения в 2 т. / В.С. Соловьев. — М.: Мысль, 1988. — С. 339—351. — (Серия «Философское наследие»). — Т. 2.
45. *Степин В.* Философская антропология и философия культуры [Текст] / В. Степин. — М.: Альма-Матер, 2015. — 544 с.
46. *Сумерки богов* [Текст] / Составление и общая редакция А.Я. Яковлева. — М.: Политиздат, 1989. — 400 с.
47. *Толстой Л.Н.* Исповедь [Текст] : полн. собр. соч. в 90 т. Т. 23: Произведения 1879 — 1884 г. / Л.Н. Толстой. — М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. — С. 1—58.
48. *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни. [Текст] / Е.Н. Трубецкой. — М.: Республика, 1994. — 432 с.
49. *Трубецкой Е.Н.* Социальная утопия Платона [Текст] / Е.Н. Трубецкой. — М.: Типолитограф. т-ва И.Н. Кушнерев и Ко, 1908. — 118 с.
50. *Уорф Б.* Отношение норм поведения и мышления к языку [Текст] // Языки как образ мира / Б. Уорф. — М. — СПб.: АСТ, Terra Fantastica, 2003. — С. 157—202.
51. *Фейербах Л.* Сущность христианства [Текст] // Избранные философские произведения: в 2 т. Т. 2 Лекции о сущности религии / Л. Фейербах. — М.: Государственное издание политической литературы, 1955. — 942 с.

52. *Фишер М.* Капиталистический реализм. Альтернативы нет? [Текст] / М. Фишер. — М.: Ультракультура, 2010. — 146 с.
53. *Франк С.Л.* Непостижимое [Текст] // Приложение к журналу «Вопросы философии» / С.Л. Франк. — М.: Правда, 1990. — 608 с. — (Серия: Из истории отечественной философской мысли).
54. *Франк С.* Смысл жизни [Текст] // Смысл жизни: Антология / сост. и общ. ред. Н. Гаврюшина. — М.: Прогресс-Культура, 1994. — С. 491—492.
55. *Франк С.Л.* Духовные основы общества [Текст] / С.Л. Франк. — М.: Республика, 1992. — 511 с.
56. *Франкл В.* Человек в поисках смысла [Текст] : пер. с англ. и нем. / В. Франкл. — М.: Прогресс, 1990. — 372 с.
57. *Фрейд З.* Недовольство в культуре [Текст] / З. Фрейд // Философские науки, 1989. — № 1. — С. 94—100.
58. *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху [Текст] / М. Фуко; пер. с франц. И.К. Стаф. — М.: АСТ, 2010. — 698 с.
59. *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике [Текст] / Ю. Хабермас. — М.: Весь мир, 2002. — 144 с.
60. *Хайдеггер М.* Время и бытие [Текст] / М. Хайдеггер : пер. с нем. В.В. Библихина. — М.: Республика, 1993. — 448 с.
61. *Хайдеггер М.* Бытие и время [Текст] / М. Хайдеггер : пер. с нем. В.В. Библихина. — М.: Академический проект, 2013. — 460 с.
62. *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества [Текст] / М. Хайдеггер : пер. с нем. З.Н. Зайцевой, Т.В. Васильевой [и др.]. — М.: Высшая школа, 1991. — 192 с.
63. *Хоружий С.С.* Проблема постчеловека или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии [Текст] / С.С. Хоружий // Философские науки. — 2008. — № 2. — С. 10—31.
64. *Хьелл Л.* Теории личности [Текст] / Л. Хьелл, Д. Зинглер; пер. с англ. Д. Викторова. — СПб.: Питер, 2006. — 609 с.
65. *Чернышевский Н.Г.* Избранные философские сочинения [Текст] : в 3 т. / Н.Г. Чернышевский. — М.: Государственное издание политической литературы, 1951. — 914 с. — Т. 3.
66. *Шелер М.* Человек и история [Текст] / М. Шеллер // Человек: образ и сущность / пер. с нем. Э.М. Телятниковой. — Вып. 2. — М.: РАН ИНИОН, 1991. — С. 133—159.
67. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории [Текст] : пер. с нем. / К. Ясперс. — М.: Политиздат, 1991. — 527 с.
68. *Craig, Robert T.* Communication Theory as a Field. Communication Theory [Text] / Robert T Craig // Journal of the International Communication Association. — 1999. — Vol. 9. — P. 119—161.
69. *McLuhan M.* Understanding media [Text] / M. McLuhan. — The MIT Press. Cambridge, Massachusetts, Lnd, 1997. — 399 p.

70. *McLuhan M.* The Medium is the Massage: An Inventory of Effects [Text] / M. McLuhan. — New York: Gingko Press, 2002. — 159 p.
71. *Rickman H.P.* Is Philosophic Anthropology possible? [Text] / H.P. Rickman. // *Metaphilosophy*, 1985. — V. 6. — № 1. — P. 29—46.
72. *Zaner R.* An approach to a philosophical Anthropology? [Text] / R. Zaner // *Philosophy and phenomenological research*. — 1966. — V. XX11. — № 1. — P. 55—68.

Глоссарий

Абсолют — духовное первоначало всего сущего, которое мыслится как нечто единое, всеобщее, безначальное и бесконечное и противопоставляется всякому обусловленному бытию.

Антропология — наука о происхождении и эволюции человека, о физиологических, биохимических и генетических факторах, влияющих на строение и развитие человеческого организма.

Антропоцентризм — тип мировоззрения, согласно которому человек есть центр и высшая цель мироздания.

Антропологизм — метод мышления, который рассматривает человека в конкретной жизненной ситуации; тип философствования, согласно которому человек конституирует мир сообразно с различными видами своей активности, формирует бытие, его типологию и сущностные формы.

Бессознательное — глубинный слой человеческой психики, сосредоточивший в себе влечения, мотивы, стремления, другую информацию, которая недоступна сознанию.

Бытие — наиболее общее философское понятие, обозначающее то, что уже целиком сбылось; то, что происходит только сейчас; то, что никогда не есть (ничто); то, что существует как «полнота возможностей».

Вещь — отдельный предмет материальной действительности, обладающий относительной независимостью и устойчивостью существования.

Время — форма бытия, выражающая его длительность и последовательность смены состояний всех явлений и процессов в мире.

Всеединство — принцип совершенного единства множества, которому присуща полное взаимопроникновение и в то же время взаимораздельность всех его элементов.

Герменевтика — искусство и теория истолкования, имеющие целью выявить смысл текста исходя из его объективных и субъективных качеств.

Гносеология — теория познания, которая рассматривает основные принципы, границы и пределы возможностей познавательной деятельности человека.

Горизонт (понятие феноменологии, введенное Э. Гуссерлем) — неосознаваемый фон интенциональных актов сознания, который дает «предварительное знание» о предмете.

Добродетель — положительное нравственное качество, высокая нравственность.

Дуализм — философское учение, считающее материальную и духовную субстанцию равноправными началами.

Дух — невещественное начало в отличие от материального начала.

Духовность — 1) сущность человека, форма его самосознания, импульс и содержание творческой деятельности человека, форма проявления его свободы; 2) поиск Бесконечного и Абсолютного.

Душа — понятие, выражающее исторически изменяющиеся воззрения на психику и внутренний мир человека.

Единое — категория философии неоплатонизма, обозначающая начало всякого множества, всякого бытия, предшествующее им и превосходящее их.

Жизнь — совокупность явлений природы и организмов, обладающих обменом веществ, раздражимостью, способностью к росту, размножению и развитию.

Западники — представители одного из направлений русской общественной мысли, выступавшие за развитие России по «западному» пути.

Знание — результат процесса познания, выраженный в виде понятий, суждений, теорий и обладающий определенной степенью достоверности.

Значение — смысловое содержание слова, предложения, знака и т.д.

Идентификация — процесс самоотождествления индивида с другим человеком, группой, каким-либо образцом.

Идентичность — уподобление чему-либо или кому-либо.

Идея — форма постижения в мысли явлений действительности. Раскрывается через понятия «смысл», «значение», «сущность».

Имманентное — внутренне присущее какому-либо предмету, явлению, процессу.

Интенциональность — направленность (устремленность) сознания на предмет.

Интерпретация — толкование, раскрытие смысла чего-либо, разъяснение текста.

История — 1) процесс развития природы и общества; 2) наука, изучающая прошлое человечества во всей его конкретности и многообразии.

Континуум — 1) непрерывное; 2) идеализированная модель единого физического пространства — времени.

Конфессия — определенное вероисповедание.

Концепт — содержание понятия.

Конституирует — «обустраивает», придает форму.

Космос — Вселенная, мир в целом.

Космоцентризм — тип мировоззрения, характерный для ранней греческой натурфилософии, рассматривающей космос как непрерывно изменяющееся целое, в котором неизменное и самотождественное первоначало предстает в различных формах, испытывая всевозможные превращения.

Культура — специфический способ организации и развития человеческой жизнедеятельности, представленный в продуктах материального и духовного труда, в системе социальных норм и учреждений, в духовных ценностях, в отношениях людей к природе и самим себе.

Личность — способ самоутверждения человека в бытии, объединяющий противоречивые характеристики личной жизни: абстрактность и конкретность, индивидуальность и тотальность, субъективность и субстанциональность, уникальность и универсальность.

Метафизика — учение о сверхопытных принципах и началах бытия, знаний, культуры.

Метод — способ построения и обоснования системы философского знания; совокупность приемов и операций практического и теоретического освоения действительности.

Методология — система принципов и способов построения теоретической и практической деятельности, а также учение об этой системе.

Мир — Вселенная, универсум, безусловная цельность, целое как таковое, согласие.

Мировоззрение — система взглядов на мир и место в нем человека, а также обусловленные этими взглядами основные жизненные позиции людей, их убеждения, идеалы, принципы познания и деятельности, ценностные ориентации.

Мистицизм — совокупность теологических и философских доктрин, осмысливающих практику непосредственного общения («единения») человека с Абсолютом.

Мотив — то, что побуждает деятельность человека, ради чего она совершается.

Натурфилософия — тип философствования, рассматривающий природу (первоначально космос) в ее гармонии и целостности.

Неотомизм — философская школа в католицизме, исходящая из учения Фомы Аквинского и являющаяся современным этапом в развитии томизма.

Объект — то, что противостоит субъекту в его предметно-практической и познавательной деятельности.

Онтология — учение о сущем, бытии, общих определениях, основных принципах бытия.

- Опредмечивание** — процесс, в котором человеческие способности переходят в предмет.
- Откровение** — понятие религиозной философии, выражающее сверхчувственное познание абсолютной реальности во время молитвы или в акте мистического озарения.
- Парадигма** — модель, принятая в обществе в качестве образца постановки и решения исследовательских задач.
- Персонализм** — философское направление, признающее личность первичной творческой реальностью и высшей духовной ценностью, а весь мир проявлением творческой активности верховной личности — Бога.
- Познание** — социально-опосредованная, историческая деятельность людей, направленная на получение системы знаний, передаваемых от поколения к поколению.
- Понимание** — 1) интуитивное постижение духовной целостности, ее прояснение и осмысление; 2) непосредственное постижение психического состояния другого, основанное на повседневном опыте.
- Прагматизм** — философское направление, согласно которому философия должна быть не размышлением о началах бытия, а общим методом решения проблем, встающих перед людьми в различных жизненных ситуациях.
- Предмет** — 1) некоторая целостность, выделенная из мира объектов в процессе человеческой деятельности; 2) продукт человеческой деятельности.
- Приоритет** — первенство, преимущественное значение.
- Природа** — 1) все сущее, весь мир в многообразии его форм; 2) совокупность естественных условий существования человека.
- Проблема** — возникающий в ходе развития познания вопрос или комплекс вопросов, решение которых представляет существенный практический или теоретический интерес.
- Провиденциальный** — предопределенный, приписываемый провидению (Богу).
- Пространство** — форма бытия материальных систем, характеризующая их протяженность, структурность, сосуществование и взаимодействие элементов.
- Психоанализ** — метод психотерапии и психологическое учение, ставящие в центр внимания бессознательные психические процессы и мотивации.
- Распредмечивание** — процесс, в котором сущность и «логика предмета» становятся достоянием человека.
- Рационализм** — тип философствования, направленный на логическое конструирование мира. При этом не природность мира, а логическая мо-

дель служит исходной основой философствования; отношение к природе носит субъектно-объектный характер.

Рефлексия — деятельность самопознания, раскрывающая внутреннее строение и специфику духовного мира человека; принцип человеческого мышления, направляющий его на осмысление собственных форм и предпосылок.

Самосознание — оценка человеком своего знания, нравственного облика, системы ценностей и интересов, идеалов и мотивов поведения; осознание самого себя как целостного существа: чувствующего, мыслящего и действующего.

Синергетика — наука о сложных самоорганизующихся системах.

Система — совокупность элементов, находящихся в отношениях и связях друг с другом, которая образует определенную целостность, единство.

Системный подход — направление методологии конкретно-научного познания, в основе которого лежит исследование объектов как систем.

Скептицизм — философское направление, возникшее в Древней Греции, признающее относительность человеческого познания, его формальную недоказуемость, зависимость от различных условий.

Славянофилы — представители философского течения русской общественной мысли XIX в., стремившиеся обосновать необходимость особого пути развития России.

Смерть — 1) естественный конец всякого живого существа; 2) завершающий момент человеческой жизни.

Смысл — мысленный образ, связанный с культурным объектом и являющийся его информационным, эмоциональным, экспрессивным содержанием (значением).

Сознание — высшая форма психической активности человека, характеризующаяся социальной сущностью, наличием речи, самосознанием, способностью к творческой деятельности, созданию культуры.

Софисты — древнегреческие философы, выступавшие в роли учителей «мудрости» и «красноречия».

Статус — положение (позиция), существующее в данный момент или существовавшее в какое-либо время.

Структура — совокупность устойчивых связей объекта, обеспечивающих его целостность и тождественность самому себе.

Структурализм — 1) научное направление в гуманитарном знании, использующее структурный метод, моделирование, а также элементы формализации и математизации; 2) направление в зарубежной философии, применяющее структурный анализ к изучению человека и культуры.

Субстанция — предельное основание, позволяющее сводить чувственное многообразие и изменчивость свойств к чему-то постоянному, относительно устойчивому и самостоятельно существующему.

Субъект — носитель предметно-практической деятельности и познания, источник активности, направленный на объект.

- Судьба** — непостижимая предопределенность событий и поступков человека.
- Сущее** — категория онтологии, обозначающая: 1) совокупность многообразных проявлений бытия; 2) любую вещь или субъект в аспекте их причастности к бытию; 3) онтологический абсолют.
- Сущность** — внутреннее содержание предмета, выражающееся в единстве всех многообразных и противоречивых форм его бытия.
- Тело** — 1) материальный объект, ограниченный пространством и временем; 2) плоть (живой организм); 3) объект культуры.
- Тело человека** — *природное* — биологический организм индивида, подчиняющийся законам развития живого организма; *социальное* — результат взаимодействия природного тела с социальной средой; *культурное* — личностное бытие телесного начала человека.
- Теология** — учение о Боге, богословие, совокупность религиозных доктрин о сущности и действии Бога, построенных на основе текстов, принимаемых как божественное откровение.
- Теоцентризм** — тип мировоззрения, рассматривающий Бога как творца мира, Абсолютную личность и высшую ценность, познание как откровение.
- Техника** — 1) совокупность исторически развивающихся орудий и навыков производства, которые позволяют человечеству воздействовать на окружающую природу с целью получения материальных благ; составной элемент производительных сил общества; 2) машины, механизмы, устройства, орудия; 3) совокупность приемов, применяемых в каком-либо деле, мастерстве, а также владение этими приемами.
- Тождество** — совпадение свойств, сил, сторон и тенденций в отношениях вещи к себе самой и к другой вещи.
- Тотальный** — полный, всеохватывающий, всеобъемлющий.
- Трансценденция** — выход за пределы ограниченного (возможным опытом) существования.
- Феноменология** — философское направление, стремившееся освободить философское сознание от натуралистических установок, достигнуть собственной области философского анализа — рефлексии сознания о своих актах и о данном в них содержании; выявить изначальные основы познания, человеческого существования и культуры.
- Философия жизни** — философское направление, выдвигающее в качестве исходного понятия «жизнь» как некую интуитивно постигаемую целостную реальность, не тождественную ни духу, ни материи.
- Фрустрация** — психологическое состояние гнетущего напряжения, тревожности, чувства безысходности и отчаяния.
- Целостность** — обобщенная характеристика объектов, обладающих сложной внутренней структурой, выражающая самодостаточность и автономность данных объектов.

Цель — элемент сознательной деятельности человека, который характеризует предвосхищение результата деятельности и пути его реализации с помощью определенных средств.

Ценность — социальное и культурное значение определенных явлений действительности.

Экзистенциализм — философское направление, ставящее в центр понимания бытие человека как некую нерасчлененную (на субъект и объект) целостность и утверждающее, что существование предшествует сущности.

Экзистенция — существование.

Эсхатология — учение о конечных судьбах мира и человека.

ПРИЛОЖЕНИЯ



ПРИЛОЖЕНИЕ 1.





Программа дисциплины «Философская антропология»





ПРИЛОЖЕНИЕ 2.

Темы для контрольных работ и рефератов

Оглавление

Предисловие.....	3
 Глава 1. Эволюция философско-антропологической мысли	5
1.1. Идея человека в античной философии	5
1.2. Идея человека в западноевропейской философии	10
1.3. Открытие субъективности как метафизической предпосылки возникновения антропологий всех видов	20
1.4. Антропологическая тема в русской философии	26
Вопросы для самоконтроля	47
 Список рекомендуемой литературы	47
 Глава 2. Философская антропология: предметное определение и функции	48
2.1. Философская антропология как самостоятельная область знания.....	48
2.2. Философская антропология как мировоззрение.....	66
2.3. Философская антропология как методология.....	75
Вопросы для самоконтроля	81
 Список рекомендуемой литературы	81
 Глава 3. Антропологическая целостность: структура и методы изучения	82
3.1. Категориальное моделирование человека.....	82
3.2. Системный подход	92
3.3. Герменевтика как искусство понимания цельного жизненного опыта человека	100
Вопросы для самоконтроля	108
 Список рекомендуемой литературы	108
 Глава 4. Человек в мире	109
4.1. Аналитика человеческого бытия в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера.....	109
4.2. Отношение человека к вещам. Предметное бытие.....	119
4.3. Отношение человека к другому человеку.....	128
4.4. Отношение человека к Абсолюту	140
Вопросы для самоконтроля	154
 Список рекомендуемой литературы	154

Глава 5. Мир человека	155
5.1. Индивидуальность как особая форма бытия личности	155
5.2. Феномен сознания и его модели	163
5.3. «Образ-Я» и проблема идентичности.....	180
5.4. Человек в поисках смысла. Теория логотерапии.....	190
Вопросы для самоконтроля	197
 Список рекомендуемой литературы	197

Глава 6. Антропологический кризис и перспективы человека	198
6.1. Феномен коммуникации в жизни современного человека	198
6.2. Изменения коммуникативного пространства человека в контексте новых цивилизационных отношений.....	201
6.3. Понятие антропологического стандарта в эпоху глобализации.....	207
6.4. Исторические основания и смысловые границы понятия «постчеловек»	210
Вопросы для самоконтроля	216
 Список рекомендуемой литературы	217

Заключение.....	218
------------------------	------------

Список литературы	221
--------------------------------	------------

Глоссарий	226
------------------------	------------

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1. Программа дисциплины «Философская антропология»	233-1
Тема 1. Эволюция философско-антропологической мысли в западноевропейской традиции	233-1
Тема 2. Антропологическая проблематика в русской философии.....	233-2
Тема 3. Возникновение философской антропологии.....	233-3
Тема 4. Философская антропология: предметное определение и функции.....	233-4
Тема 5. Антропологическая целостность: статус и структура	233-5
Тема 6. Человеческое бытие.....	233-7
Тема 7. Экзистенциальные модусы человеческого бытия.....	233-8
Тема 8. Человеческая субъективность и образ «Я».....	233-9
Тема 9. Проблема личности как одна из ключевых в философской антропологии.....	233-10
Тема 10. От бытия в мире вещей к бытию в мире смысла.....	233-11
Приложение 2. Темы для контрольных работ и рефератов.....	233-12

По вопросам приобретения книг обращайтесь:
Отдел продаж «ИНФРА-М» (оптовая продажа):
127214, Москва, ул. Полярная, д. 31В, стр. 1
Тел. (495) 280-33-86 (доб. 218, 222)
E-mail: bookware@infra-m.ru

•

Отдел «Книга—почтой»:
тел. (495) 280-33-86 (доб. 222)

ФЗ № 436-ФЗ	Издание не подлежит маркировке в соответствии с п. 1 ч. 4 ст. 11
----------------	---------------------------------------------------------------------

Учебное издание

Моторина Любовь Евстафьевна

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ

Оригинал-макет подготовлен в НИЦ ИНФРА-М
ООО «Научно-издательский центр ИНФРА-М»
127214, Москва, ул. Полярная, д. 31В, стр. 1
Тел.: (495) 280-15-96, 280-33-86. Факс: (495) 280-36-29
E-mail: books@infra-m.ru <http://www.infra-m.ru>

Подписано в печать 04.08.2020.
Формат 60×90/16. Бумага офсетная. Гарнитура Newton.
Печать цифровая. Усл. печ. л. 14,75.
ППТ20. Заказ № 00000
ТК 646402-1162624-151216

Отпечатано в типографии ООО «Научно-издательский центр ИНФРА-М»
127214, Москва, ул. Полярная, д. 31В, стр. 1
Тел.: (495) 280-15-96, 280-33-86. Факс: (495) 280-36-29