

Humanitas

Павел Гуревич

# Философское толкование человека



Humanitas

Павел Гуревич

**Философское  
толкование человека**

«ЦГИ Принт»

2015

УДК 130.2  
ББК 83.3

**Гуревич П. С.**

Философское толкование человека / П. С. Гуревич — «ЦГИ  
Принт», 2015 — (Humanitas)

ISBN 978-5-98712-026-2

В книге раскрываются философско-антропологические воззрения мыслителей, их глубина и богатство, показывается своеобразие антропологических интуиций различных культур, выявляется внутренняя проблемно-смысловая близость философских размышлений о человеке. Культурфилософские взгляды современных философов и психологов поставили вопрос о радикальной критике всей нашей цивилизации. В последние годы появились исследования, которые свидетельствуют о том, что «информационное общество» способно разрушить человека, изменить его природу. Автор стремится осветить сложнейшие вопросы развития человека и цивилизации. В центре его монографии — актуализация историко-философского осмысления проблемы человека и очередного «антропологического поворота», критический анализ проектов преобразования человеческой природы, рассмотрение горизонтов человеческого существования. Книга адресована философам, социологам и всем, кто интересуется проблемами философской антропологии. В формате a4.pdf сохранен издательский макет.

УДК 130.2  
ББК 83.3

ISBN 978-5-98712-026-2

© Гуревич П. С., 2015

© ЦГИ Принт, 2015

# Содержание

Введение	7
Часть первая	14
Глава 1	14
Глава 2	25
Конец ознакомительного фрагмента.	36

# **Павел Гуревич**

## **Философское толкование человека**

© Левит С. Я., Осинская И. А., составление серии, 2015

© Гуревич П.С., 2015

© Центр гуманитарных инициатив, 2015

## Введение

В 1984 году во Франции вышла книга известного французского социолога А. Жакара «Изобрести человека»<sup>1</sup>. Речь в ней шла о том, что современная наука дает возможность пересотворить человека. Еще не получили развитие информационные технологии, не было разговоров о клонировании живого существа, но Жакар уже ясно видел возможности науки в преображении Адамова потомка. Он так и назвал свою книгу – именно «изобрести».

Сама идея «обновить» человека не блещет новизной. В истории философской мысли она не считалась извращением, тупиком, патологией в разворачивании человеческой природы. Предназначение человека уже в мистической традиции рассматривалось не только как призвание к преображению, но в значительной степени как даже приговоренность к нему. Разве древние гностики не считали человека сверхприродным субъектом, разве они не грезил о его немислимой трансформации? Неужели мы не ощущаем в мистических текстах этого едва ли скрытого и неумолимого желания освободиться от греховной плоти, от подавленности природным миром?

Адам Кадмон – «Адам первоначальный», «человек первоначальный» – первоосновная духовная форма существа, состоящего из света, одаренного всяческой мудростью и живущего с Богом в Эдемских садах или на вышней небесной земле. Это первообраз трансцендентного мира. Представление об Адаме Кадмоне соотносимо с гностическим понятием антропоса. Антропос – человек, в гностических представлениях – духовный первочеловек, вечное начало, присутствующее в человеке. Наибольшее развитие эта концепция получила в каббалистической мистике, где Адам Кадмон осмысливается как соединительное звено между бескачественным и беспредельным Богом и его самоопределением через полагаемые им же формы. Согласно «Зоару», образ человека включает в себе миры горние и дольные<sup>2</sup>.

«Оккультные и мистические учения, – писал Н.А. Бердяев, – всегда учили о многоставности, сложности человека, включающего в себя все планы космоса, изживающего в себе всю вселенную. Та философия, которая видит в человеке лишь частное явление природного мира, всего менее видит в человеке космос, малую вселенную. И та лишь философия в силах прозреть космос в человеке, которая видит, что человек превышает все явления природного мира и являет собой верховный центр бытия. Что в человеке скрыты тайные, оккультные космические силы, неведомые официальной науке и будничному, дневному сознанию человека, в этом почти невозможно уже сомневаться»<sup>3</sup>.

Но разве не об этих скрытых, оккультных космических силах пишут современные архитекторы будущего человека? Они создают новые метафоры, ритуалы и стили жизни в информационной вселенной. Все больше людей становятся шаманами нечеткой логики и алхимиками виртуальных пространств. В этом смысле книга Жакара опиралась на солидную историко-философскую и мистическую традицию.

Мистики утверждали, что ангелы (как первообразы) находятся за пределами эволюции. Иное дело – человек. Он обязан пройти длительный и драматический путь развития. При этом «расставание» с телом вовсе не является для мистиков странным и неожиданным сюжетом. По мнению каббалистов, человека следует идентифицировать только с духом. Тело – это только одежда для души, ни в коем случае не сам человек<sup>4</sup>. Мистики в общем не считали человека идеальным созданием. Они говорили и об ущербности человеческой природы.

---

<sup>1</sup> См.: *Jacquard A. Inventer l'homme. P., 1984.*

<sup>2</sup> См.: *Лайтман М. Плоды мудрости. М., 2002.*

<sup>3</sup> *Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 299.*

<sup>4</sup> *Лайтман М. Наука каббала. М., 2001.*

«Недовольные собою люди всегда хотели стать более могущественными и физически сильными, – пишет В.А. Кутырев, – сбросив с себя “ветхого Адама” возвыситься до бестелесного духа в различных религиозных учениях; ждала нового человека эпоха Просвещения; на практике пытался создать его марксизм»<sup>5</sup>.

Идеи преобразования человека обнаруживаются и в христианстве, и в философской антропологии минувших столетий. Сначала А. Шопенгауэр, а затем Ф. Ницше задумываются над странностью человека как живого существа. Путем чисто философского умозрения формулируется мысль о том, что человек, вероятно, выпадает из цепи природных тварей. Он эксцентричен как особый род сущего и вовсе не производит впечатления венца творения. Напротив, если сделать, условно говоря, допущение, что человек – уже установившееся животное, то ничего, кроме «халтуры природы», не получается. Так впервые в истории философии появляется мысль об ущербности человека. «Я учу о сверхчеловеке», – писал Ф. Ницше. По-новому осмыслив ницшеанскую формулу о человеке как еще незавершенном животном, М. Шелер и его коллеги представили «мыслящее существо» как свободное, открытое. Опираясь на средневековую традицию, на взгляды агностиков, философские антропологи подошли к проблеме слабой укорененности человека в природе с радикально иных позиций.

Нельзя не принять во внимание еще одно философское озарение Ф. Ницше о том, что человек есть еще не завершенное животное. Эта идея получила детальную разработку в немецкой философской антропологии начала XX века. Человек – это открытая возможность; он не завершен и не может быть завершен. Поэтому человек всегда больше того, что осуществил, и не тождествен тому, что он осуществил. Это мысль К. Ясперса, логично вытекающая из работ философских антропологов.

Все это актуализирует представление о том, что человек не является последним звеном эволюции. Рано или поздно он должен завершить свое существование и уступить место иным видам жизни, в том числе и разумной. Но кто же произойдет от человека? Действительно ли он должен сойти с эволюционной лестницы или сможет стать исключением, совершенствуясь до бесконечности, чтобы радикально повысить свои умственные и физические возможности, ликвидировать старение и смерть?

Остается открытым и вопрос о том, не стремится ли человек к самоустраниению. Не исключено, что в каждой системе, в каждом индивиде заложено тайное стремление избавиться от идеи своего единого назначения, с тем чтобы обрести возможность реализовать себя во всех направлениях.

Слово «кибернавт» ввел в литературу Тимоти Лири. Он видит будущее человека в симбиотической связи человека с компьютером. Это, по его мнению, «новейшая модель человека XXI века». Он полагает, что киберодежда для него станет привычнее, чем обычная<sup>6</sup>. Речь идет о реальном перепрограммировании мозга, о невиданном ускорении мыслительных процессов.

Т. Лири напоминает нам, что слова «киберличность» или «кибернавт» возвращают нас к первоначальному значению слова «пилот» и втягивают самоуверенную личность обратно в «мертвую петлю». Цифровая реальность сулит и множество трудностей. Человек обретает способность передвигаться внутри информационных миров. Построение новой киберпространственной субъективности обусловлено, таким образом, повествуемым восприятием, за которым следует кинесис. Таков поразительный пересказ описанного в феноменологии М. Мерло-Понти развития субъективности. «Будучи продолжением мира, тело вместе с тем выступает универсальным измерителем, поддерживающим гармонию в мире»<sup>7</sup>. Это процесс физиогно-

---

<sup>5</sup> Кутырев В.А. Бытие и иное. СПб, 2010. С. 178.

<sup>6</sup> Лири Т. Семь языков Бога. К.; М., 2002. С. 188.

<sup>7</sup> Вдовина И.С. Мерло-Понти Морис // Философы Франции. Словарь. М., 2008. С. 216.



мического восприятия, который располагает вокруг субъекта мир, ему о нем говорящий, и дает его собственным мыслям их место в мире.

Зодчий «нового человека» полон энтузиазма. Он отмечает, что превращение догоминидных австралопитеков в кроманьонцев происходило примерно на протяжении жизни пятнадцати тысяч поколений... За этот относительно короткий период мировой истории семейство гоминидов претерпело радикальное изменение формы; в самом деле: гоминиды оказались одной из групп животных, у которых раскрылся огромный потенциал, и этот потенциал начал реализовываться с колоссальной интенсивностью. Поэтому вряд ли стоит надеяться, что в ходе естественного развития этот поток засохнет на *homo sapiens recens*. Человек не сможет оставаться таким, каким мы его сейчас знаем, современным типом *sapiens*. Предположительно, в течение ближайших сотен тысяч лет он значительно изменится физиологически и физически.

Однако о чем идет речь – о «развитии человека» или о сотворении нового существа? «В настоящее время, в контексте бурного развития техники и новых технологий, с одной стороны, – пишет В.И. Самохвалова, – и впечатляющих успехов нейробиологии, генетики, биоинженерии и т. п., с другой, все чаще делаются попытки прогнозов того, каким в результате может оказаться человек XXI века. Будет ли это некий гибрид человека и машины, киборг? А может быть, это будет нейрочеловек или выращенный на генных вакцинах и выборочных мутациях (с моделированием свойств, согласно современной евгенике, и сверхразвитием нужных качеств) своего рода апгрейд человека? Или же, обладая перспективой бессмертия благодаря выращиванию собственных клонов и возможности замены пришедших в негодность органов, он вообще станет полубогом?»<sup>8</sup>

Создавая человека по меркам техники, энтузиасты его радикальной переделки до известной поры толкуют все же о потомке Адама. Т. Лири пишет о том, что, судя по всему, мы подошли к очередному генетическому перекрестку, – из тех, которые так часто появлялись на историческом пути приматов. Члены человеческого генофонда формируют симбиотические связи с компьютерами. Появляются новые ассоциации людей, связанных компьютерными сетями, обеспечивающими быстрый и свободный информационный обмен. Нажатием клавиш устанавливается режим нового нейрофизиологического взаимодействия. Интерактивный режим устраняет зависимость человека от многочисленных бюрократов, экспертов, профессоров, психотерапевтов, библиотекарей, менеджеров и профсоюзов, которые ревниво монополизировали информационный поток в индустриальную эпоху.

В какой мере можно представить себе развитие человека как простую органопроекцию его человеческих качеств? Можно ли сохранить целостный образ человека, преображая его мозг, тело, психику? Т. Лири полагает, что можно. Он пишет о том, что цифровые графические устройства развивают партнерство между человеческим мозгом и компьютером. Эволюционируя все к большей физиологической сложности, наши тела сформировали симбиоз с пищеварительными бактериями, чтобы выжить. Точно так же наши мозги формируют нервно-электронные симбиотические связи с компьютерами. Важно отличать зависимость от симбиотического партнерства. Тело может пассивно прильнуть к определенным молекулам, например, к молекулам наркотиков, а мозг может пассивно привязаться к электронным сигналам, например, сигналам телевизора. Тело тоже нуждается в симбиотическом партнерстве с некоторыми одноклеточными организмами. На современном этапе эволюции все больше людей развивает взаимозависимые интерактивные отношения со своими микросистемами. Наступает момент, когда человек «попадает на крючок» и не представляет жизнь без постоянного обмена электронными сигналами между мозгом и персональным компьютером. С помощью компьютеров устанавливается интенсивное интерактивное партнерство с остальными жителями киберпространства.

---

<sup>8</sup> Самохвалова В.И. К пониманию человека в его человеческой идентичности //Полигнозис. 2009. № 2. С. 89.

Однако социальная практика показывает, что такое свободное экспериментирование с человеком вызывает неожиданные трудности и парадоксы. Человек не является подобием машины, которая обладает фиксированным набором различных свойств и характеристик. В бытии человека обнаруживаются экзистенциальные противоречия. Ведь он рождается в природе, а живет в обществе. Человек имеет инстинкты, но располагает и сознанием. Он животное и неживотное. Потомок Адама – материально-природное создание, но он имеет и божественную природу. Человек, по определению Э. Фромма, едва ли не самое эксцентричное создание универсума.

Поэтому пересоздание человека по лекалам техники рождает кадавра. Приобретение новых задатков оказывается похожим на процесс распространения раковых метастазов. Утрата телом правил органической игры ведет к тому, что тот или иной набор клеток может выражать свою неукротимую и убийственную жизнеспособность, не подчиняясь генетическим командам, и неограниченно размножаться. И здесь в качестве оппонента Т. Лири выступает авторитетный постмодернист Ж. Бодрийяр. Компьютер творит некий образ сенсорного окружения, который относится к виртуальной реальности. «Конечное проникновение» сосредоточено вокруг кибернавта – субъекта в киберпространстве. Терминальная культура может быть определена как эпоха, в которую цифровое заменило осязательное, если воспользоваться терминологией Ж. Бодрийяра. Однако в трактовке французского философа виртуальная реальность составляет симуляцию воплощенного присутствия и, следовательно, обман, еще более отделяющий субъект от областей контроля. Ж. Бодрийяр толкует все эти проекты преобразования человека как продолжение концепции канадского социолога М. Маклюэна. Этот автор в свое время считал, что речь идет о развитии человека, о проекции его сенсорных возможностей. У Маклюэна все, что есть в человеческом существе – его биологическая, мускульная, мозговая субстанция, – витает вокруг него в форме механических или информационных протезов. Все это представлено у него как позитивная экспансия, как универсализация человека через его опосредованное развитие.

В действительности же вместо того чтобы концентрически вращаться вокруг тела, все эти функции превратились в спутники, расположившиеся в эксцентрическом порядке. Они сами вывели себя на орбиту, и человек сразу же оказался в состоянии эксцесса и эксцентричности относительно своей собственной технологии. Человек вместе со своей планетой Земля, со своим ареалом, со своим телом сегодня сам стал спутником тех самых спутников, которые он же создал и вывел на орбиту. Из превосходящего себя он стал чрезмерным<sup>9</sup>.

Но спутником становится не только тело человека, чьи функции, выходя на орбиту, вынуждают его к этому. Все функции нашего общества, в особенности высшие функции, отделяются и выходят на орбиту. Война, финансовые сделки, техносфера, коммуникации становятся спутниками в непостижимом пространстве, повергая в запустение все остальное. Все, что не достигает орбитального могущества, обречено на запустение, отныне не подлежащее обжалованию, потому что нет больше прибежища в каком-либо превосходстве.

Прежде всего, поразительна непомерная «тучность» всех современных систем, эта, как говорит о раковой опухоли Сьюзен Зонтаг, «дьявольская беременность». Но именно она присуща нашим механизмам информации, коммуникации, памяти, складирования. Мы живем в избыточном потоке информации. Ее много, но за этим информационным шумом нередко ускользает смысл. Написано и распространено столько знаков и сообщений, что они никогда не будут прочитаны.

Концепция Жакара вызвала критику со стороны другого видного французского социолога, Ж. Эллюля. Он отмечал: все теперь можно, чтобы сфабриковать человека, которого мы захотим. Но именно в этом пункте книга Жакара кажется мудрой, и нужно воспринимать ее

<sup>9</sup> См.: Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М., 2006. С. 46.

скорее как предупреждение, нежели как великолепное открытие. К счастью, сам Жакар весьма осторожен: мы можем с помощью генной инженерии сделать многое, но куда нам следует идти? Может быть, с дебильной настойчивостью спускать с конвейера сотню Эйнштейнов? Где путеводная нить и пределы человеческого суждения? Как бы далеко мы ни пошли за ответами, вопрошание, сомнение не покинут нас.

Да, действительно наше знание не располагается в том же измерении, что и наши сомнения. Грандиозный опыт генной инженерии наталкивается на гигантское препятствие, и никто не способен ответить на простой вопрос: какого именно человека мы хотим изобрести? Прежде всего, умного? Прежде всего, религиозного? Образцово мышечного? Физиологически прекрасно уравновешенного? Альтруиста? Эгоиста? Прекрасно интегрированного в коллективе? Весьма восприимчивого к красоте? Вооруженного критическим мышлением, что предполагает автономность личности?

Склонного к медитации или неутомимо деятельного? Стремящегося к трансценденции или укорененного в имманенции? Прочно обосновавшегося в здравом смысле или творческого полубезумца? Отдающего дань «игре в бисер» или раблезианского жизнелюбца?

Можно, к примеру, сказать: хотим разного, пусть в нем будет все... Но это невозможно. Ум и безумие стоят вприлипку, но не подменяют друг друга. Человек природный и киборг несоединимы. Нужно выбирать. Нельзя, допустим, получить человека одновременно рационального и высокодуховного, образцово мышечного и религиозного... Когда в романах нам предлагают модели нового человека, то сразу рождается ужас перед этим типом – либо гения зла либо героического болвана.

Ни ученые (психологи, социологи), ни моралисты, ни философы не способны создать модель идеального человека, который достоин технического воспроизводства. Однако, допустим, мы знаем, какой человек нам нужен. Нам понятен антропологический идеал, который мы осуществляем. Что тогда? Опять возникают непредвиденные сложности. Такой воплощенный тип не располагал бы свободой. Ведь это мы запрограммировали его, учитывая малейшие детали. Но что такое человек, лишенный свободы? Известно, что Ж. Ростан, который работал с зародышами жабы в 1960 г., сказал: «Я могу теперь изготавливать жабу с двумя головами и пятью лапами, но я не в состоянии смастерить супержабу». Человек, сконструированный генной инженерией, ни в коей мере не супермен. Возможно, генная инженерия способна исправить некоторые дефекты, заполнить лакуны природы, предотвратить психологические или физиологические драмы. И пусть она остановится на этом.

Но существует в философии и психологии другой путь. Речь идет о том, что именно изменение общества, социальной среды может «вывести» новую породу человека. Здесь речь идет уже не о волюнтаристском «изобретении», а о более или менее объективном процессе. Мы оказываемся здесь перед оппозицией «природа – культура», или «натуральное – искусственное», или «спонтанное – управляемое». Итак, перед нами дилемма: либо, используя технические средства, создавать нового человека, либо ждать мутации естественной среды и, в соответствии с социальным дарвинизмом, появления мутанта.

Однако, многие социальные исследователи пишут о том, что человек так и не смог преодолеть биологические схемы мышления. Разумеется, речь идет не об эпатажных высказываниях людей, находящихся вне научного поля знания. Напротив, рассуждения о том, что человек ни в коей мере не демонстрирует более высокий уровень интеллектуальности, чем у животных, можно считать новейшим достижением социальной теории. Бизон способен увлечь за собой стадо, несущееся к пропасти<sup>10</sup>. Но отдельный представитель любого политического движения может убедить или заставить одну группу людей истреблять другую, свергать дру-

---

<sup>10</sup> О том, как вместо локального, вегетативного, индивидуального тела рождаются иные типы телесной практики, тела массы, коллективные тела см.: *Подорога В.А.* Апология политического. М., 2010.

гое правительство, бомбить территорию. Во всем этом есть умысел, но нет безоговорочного смысла.

Террористические акции поражают своим безумием. Но, увы, это политическая реальность. Любое человеконенавистническое суждение можно облечь в рационалистические одежды. Трудно обнаружить проявления разума в безудержном стремлении к мировому господству, переделу природных богатств, ведущему к экологической катастрофе, силовому политическому диктату, унификации культурного ландшафта.

Ж. Эллюль попутно высмеивает другого французского автора, В. Скардили, который презабавно соединяет эти две тенденции. С одной стороны, он видит гуманистическую тенденцию в обществе потребления, которое, по его словам, «реабилитирует личность». Каждый должен верить, что в будущем станет еще лучше, чем в настоящем, и соотноситься с этим. Общество потребления, по его мнению, восстанавливает человека. Человек мыслится как принцип и как конечная цель экономической деятельности. Все нововведения подчинены человеку. Конечная и материальная нужда уступает место желанию, а бесконечность вещей стремится к обеспечению неизбыточности желаний.

Но что можно сказать о таком идеале человека? Он – универсальный потребитель. У него много желаний, он вожделеет «всего и сразу». Это ли желаемый образ человека? А с другой стороны, тот же Скардили объясняет нам, что этот новый человек может быть сконструирован. К нашим услугам прогресс медицины, терапевтическое создание комфорта, в котором боль устранена, развитие эстетики позволяет каждому стать красивым. Но такой человек абсолютно пассивен. Он целиком перепоручил себя науке, менеджерам человеческого уюта. Он вообще переходит в разряд технических аппаратов.

Компьютер не может изобрести человека. Мы мечтаем о новом человеке, но не в состоянии осознать характер будущей мутации.

Человек в соответствии с учением Сократа отличается от человека по Будде. Но обе эти модели не подходят на экономического человека. Идея воспитания человека мудрого, уравновешенного, использующего технические мощности для общего блага, рождает сомнение: можно ли передать такому человеку неслыханные возможности? О чем идет речь – о Прометее или о ницшеанском идеале сверхчеловека? Последний образ более вероятен. Напомним также, что любые попытки искусственных вмешательств двойственны. Они нередко порождали порочные тенденции. И дело совсем не в том, что тут выявлялась недостаточность технических или научных усилий. Неожиданные следствия присущи любому феномену.

Да, теперь есть все возможности для того, чтобы пересотворить человека. Но именно в этом пункте книга Жакара рождает сомнение. Куда мы должны продвигаться? Человек вбирает в себя множество хороших качеств. Однако выбор все-таки необходим. Эллюль иронизирует: представим себе картину из трех частей. В центре – человек, четко адаптированный к тому, чтобы хорошо чувствовать себя в мире техники. Левая часть та, которая изображает человека, зачарованного чудесами науки и техники, растущим комфортом жизни. Правая часть та, что рисует развлекающегося человека. Если сложить обе крайние части с центральным панно, у вас сложится представление о человеке, прекрасно уравновешенном, счастливом, щедро одаренном. В здоровом теле – здоровый дух.

Но в этой картине не обрисованы конфликты. Их нет ни внутри человека, ни в корпорации, где он работает. Что же требуется от человека? Сначала и прежде всего делать пунктуально и тщательно свое дело. Ничего не брать в нагрузку, не путать макеты с изделиями. В этом зачарованном мире политики руководят, администрация управляет. Церковь несет спокойствие, врачи заботятся о больных и стариках. Еще одно требование – надо хорошо потреблять. Человек хорошо зарабатывает, теперь важно, чтобы он воспользовался плодами своего труда. Это его долг, это его единственная императивная обязанность. Если он прекратит потреблять, деньги перестанут обращаться, работы будет недостаточно. И наконец, он должен в точности

следовать мнениям, которые распространяют средства массовой информации. Информация будет помогать толпам освобождаться от чувства неудовлетворенности за счет ужасного врага – не очень близкого, не очень мощного...<sup>11</sup>

Чего недостает этой идиллии? Информационное общество устраняет ответственность. Политики, администраторы и техники все равно остаются в зоне безопасности. Кто несет ответственность за гигантское разбазаривание ресурсов? Кто будет ответственным в случае ядерной аварии. «Великолепный» ответ был дан в свое время в Чернобыле: «Была допущена человеческая ошибка одного из служащих».

В информационном обществе люди страдают от чрезмерной рационализации. Кто должен был предвидеть сползание почвы, сдвинувшее основание плотины, которая прорвалась? Кто должен был точно рассчитать траекторию второй ступени ракетносителя, отделяемой от ракеты? Кто должен был предусмотреть последствия осадков диоксида в карьере? Парадокс состоит в том, что компьютер не отменяет ответственности социального решения. Сегодня экспансия компьютерных технологий «отменила» прежние, сугубо человеческие, формы ответственности. В античные времена, если вследствие ошибки навигации корабль тонул, то капитан должен был тонуть вместе с кораблем. В XIX веке, если банкир терпел крах, он вынужден был уйти из жизни, независимо от того, был ли он жертвой произвольных случайностей или прямым виновником. В наши дни компьютеризация рождает феномен коллективной безответственности.

Изобрести человека! А. Жакар заимствовал этот титул у Ж.-П. Сартра, который обозначил им идеальную цель исторической деятельности. Сам французский философ выводил свои взгляды напрямую из идей Маркса: как мы до сих пор знали лишь предысторию человечества, современный человек является лишь переходной схемой того, чем станет человек. Но для Маркса такой результат мог быть только следствием преобразования социально-экономической среды. Однако сейчас проблема ставится иначе. Невобразимая мощь человека подталкивает к преобразованию самого человека. Мы обречены, пишет Жакар, изобретать человека, учитывая преобразование техники. Первый решающий прорыв – появление homo sapiens – состоялся давно. Сегодня пора другого прорыва. Вот о чем говорят ныне поклонники гигантских успехов науки.

Но в то же время как идею о дополняемости души к телу считают совершенно абсурдной и идеалистической, так и современные попытки «изобретения» человека представляются весьма тревожными. И какого человека надо создать? Сразу же отвлечемся от киберчеловека-компьютера, которому вживили электроды в мозг и который великолепно выполняет то, что ему приказывают. Такая ориентация более соблазнительна. Тем более что здесь рождается возможность союза с генной инженерией. Оплодотворять искусственно, сохранять зародыш «in vitro», производить клоны, осуществлять инкубацию оплодотворения, бесконечно воспроизводить одну и ту же модель, тонко исправлять недостатки плода, сохранять сперму «великих людей» и т. д.

Современная философская антропология призвана ответить на эти разнообразные вызовы. Как связано философское постижение человека с многочисленными проектами реконструкции человека? Каково будущее Адамова потомка? Как философия человека могла бы содействовать становлению здорового социального общества? Эти вопросы будут освещаться как в ретроспективе, так и под углом зрения актуальных задач, стоящих перед человечеством.

Данная монография рождалась в тесном многолетнем философском сотрудничестве с Р.Г. Апресяном, Л.П. Бугеой, В.В. Бычковым, И.С. Вдовиной, А.А. Гусейновым, С.Я. Левит, Н.Б. Маньковской, В.А. Подорогой, И.И. Ремезовой, В.М. Розиным, Э.Ю. Соловьевым, Э.М. Спировой, В.С. Степиным, М.А. Султановой и другими коллегами.

---

<sup>11</sup> См.: Ритцер Дж. Макдональдизация общества. М., 2011.

## **Часть первая**

# **Истоки и традиции философии человека**

## **Глава 1**

### **Возможна ли философская антропология?**

#### **Статус философской антропологии**

Что представляет собою философская антропология как самостоятельная философская наука? Каков ее философский статус? Имеет ли она очевидные достижения по сравнению с другими областями философского знания? Когда возникла философская антропология? Каков характер ее развития? Что можно назвать предметом философской антропологии? Как менялся круг ее проблем? Каков понятийно-категориальный каркас философской антропологии? Обладает ли она относительной целостностью или распадается на множество течений и направлений? Каковы основания для систематики философско-антропологических учений? Что можно сказать о перспективах данной философской науки?

Философская антропология (от слов «философия» и «антропология», «философия человека») – философская наука, изучающая сущность и природу человека. В более узком смысле – направление (школа) в западноевропейской (преимущественно немецкой) философии первой половины минувшего века, исходившее из идей философии жизни А. Шопенгауэра, В. Дильтея, феноменологии Э. Гуссерля и других течений, которые стремились к созданию целостного учения о человеке, отталкиваясь в философской рефлексии от данных различных наук – психологии, биологии, этологии, аксиологии, социологии, а также религии.

Предметом философской антропологии является человек во всей своей целостности. При этом речь идет не столько об относительно разностороннем понимании человека, сколько о тех потенциальных возможностях, которые в нем заложены. Однако само понятие философской антропологии оказалось многозначным. Оно употребляется, по крайней мере, в трех различных значениях, которые, хотя и близки по смыслу, все же содержат в себе своеобразный круг подходов и проблем. Общее содержание понятия едино – философская антропология направлена на постижение феномена человека. Но при этом она толкуется как особая сфера философского знания, как специфическое философское направление и как уникальный метод постижения бытия<sup>12</sup>.

В понимании Канта, который собственно и предложил словосочетание «философская антропология», эта дисциплина противостоит традиционным сферам философского знания – онтологии (учении о бытии), логике, теории познания, истории философии, этике, эстетике, натурфилософии, социальной философии, философии истории. В начале XX века понятие «философской антропологии» утвердилось уже в ином значении – как одно из философских направлений, противостоящих прагматизму, психоанализу, феноменологии, структурализму, экзистенциализму и другим направлениям современной философии. В середине XX века философская антропология приобрела более широкий смысл – к данному течению относили

---

<sup>12</sup> См. об этом в моих предыдущих работах: Философская антропология. М., 2001; Проблема целостности человека. М., 2004; Философская антропология. М., 2009; Философская антропология: исторический очерк и актуальные проблемы. Saarbrücken, 2011; Философское постижение человека: проблемы, тенденции и новые темы философской антропологии. Saarbrücken, 2011.

все формы философской рефлексии, так или иначе связанные с человеком. Поэтому в последнем аспекте можно рассматривать философскую антропологию как своеобразный метод постижения человека.

Мне уже приходилось в своих работах писать о трудностях атрибуции философских учений. Словами «философская антропология» обозначают самые разнообразные и подчас несопоставимые между собой оттенки метафизической мысли. Трудно судить о критериях, которые позволили бы провести необходимые разграничения. К слову, ранние сочинения французских материалистов, в которых обсуждается человеческая природа, считаются философско-антропологическими. Однако мало кому придет в голову отнести к разряду метафизической литературы «Афоризмы житейской мудрости» Шопенгауэра, хотя в них разработана типология человеческих потребностей<sup>13</sup>. Почему, скажем, Сократ объявлен родоначальником философии человека, а у Аристотеля, как считает, допустим, М. Бубер, человек утрачивает проблематичность?<sup>14</sup> Все это стимулирует постановку ряда вопросов. Как раскрыть эволюцию философско-антропологических воззрений?

Можно ли построить типологию антропологических учений? Как провести систематику философской антропологии?

Н. Мальбранш, один из серьезных последователей Р. Декарта во Франции, в предисловии к своему главному труду «О разыскании истины», опубликованному в 1674 г., писал: «Из всех человеческих наук наука о человеке наиболее достойна его внимания. Однако это не самая почитаемая и не самая разработанная из всех наук, коими мы располагаем. Она полностью пренебрегает всеобщим в человеке. Среди тех, кто прилежно занимается наукой, очень мало посвятивших себя ей и еще меньше – в ней преуспевших»<sup>15</sup>. Заметим, что в XVII веке философская антропология не утвердилась в собственном статусе.

Как подмечает М. Бубер, впрочем, и сам Мальбранш, коснувшийся в своей книге специально антропологических вопросов, например о том, в какой мере деятельность нервов, заведующих легкими, желудком и печенью, влияет на заблуждения разума, никакого учения о сущности человека не создал<sup>16</sup>. Стало быть, не каждая антропологическая тема обретает статус философско-антропологической. Это кажется странным, однако парадокс действительно состоит в том, что можно предложить, допустим, целый каскад философских идей о сердце человека, о присущих ему страстях, о закономерностях познания, но они окажутся за пределами философской антропологии. Чтобы философская мысль была признана антропологической, нужны какие-то предусловия.

Но каковы они? Может быть, предполагается, что идея встраивается в некий целостный антропологический каркас? Или философ предварительно должен заявить о себе как об антропологически ориентированном мыслителе? Может быть, само постижение должно быть эпохальным, раскрывать сущность человека, а не выражать частности человеческого естества? Наконец, не исключено, что прав М. Бубер, который делил эпохи на антропологические и неантропологические. Это как бы автоматически решает вопрос о том, кого относить к философским антропологам.

Когда Кант рассуждает о новой области философской рефлексии, о суверенном статусе человека, он заслуживает в глазах последователей ранга философского антрополога. Что касается его конкретных наитий о человеке, то его собственные соображения при всем величии мысли Канта являются частными и оказываются как бы маргиналиями. Кант оставил множе-

---

<sup>13</sup> См.: Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственности. М., 1992. С. 269–394; Автор монографии посвятил этой теме отдельную статью: Гуревич П.С. Артур Шопенгауэр как философский антрополог // Философский журнал. 2011. № 1 (6). С. 55–69.

<sup>14</sup> Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 165.

<sup>15</sup> Там же. С. 107.

<sup>16</sup> Там же. С. 159.

ство заметок к познанию человека: об эгоизме, об искренности и лжи, о фантазии, о ясновидении и мечтательности, о душевных болезнях и шутках. Однако приходится констатировать, что из всех этих постижений не сложилась человеческая целостность. Выходит, Канта можно считать философским антропологом лишь потому, что он отмечал значение этой темы, а вовсе не по той причине, что он ответил на коренные вопросы человеческого бытия или, по крайней мере, внес весомый вклад в реальное постижение человека.

Некий парадокс действительно усматривается в том, что философскими антропологами называют в основном тех, кто толкует о важности человеческой темы, независимо от собственного вклада в разработку самой проблемы. Почему, скажем, никому не придет в голову назвать философским антропологом Фрейда? А вот его ученик и продолжатель традиции Э. Фромм проходит по этому ведомству, поскольку (выскажем такое предположение) у него есть специальные и постоянные пассажи о значении темы человека.

Или другой пример: Н.А. Бердяев, безусловно, числится видным представителем персоналистической традиции. Его работа «О рабстве и свободе человека» имеет подзаголовок – «Опыт персоналистической философии»<sup>17</sup>. Однако ни в одной энциклопедической статье не отмечается его причастность к философской антропологии. Нет упоминаний в философско-антропологическом ракурсе об основателях философии жизни (А. Шопенгауэре, Ф. Ницше). Даже в книге М. Бубера «Проблема человека», фундаментальном исследовании философско-антропологической мысли, говорится об Аристотеле, о Гегеле и Марксе, но мельком о Шопенгауэре. А ведь немецкий философ предельно обострил философско-антропологическую тему и дал ей новое истолкование. М. Бубер предлагает руководствоваться простым принципом – если философ поставил во главу угла человека, значит, он проходит по нужному ведомству. А если тема человека, как, допустим, у Гегеля, подчинена другой области философского знания, стало быть, он не вписывается в летопись философии человека.

Но и здесь исследователя подстерегают значительные трудности. Для Гегеля, разумеется, более важна, нежели антропологический вопрос, тема развития абсолютного духа. Однако в юности Гегель воспринял кантовскую антропологическую проблему. Он даже стремился мыслить антропологически, пытаясь через уяснение органической взаимосвязи способностей души постичь то, что сам Кант знал лишь как регулятивную идею<sup>18</sup>, но не как живое бытие. Эту тему молодой Гегель в 1798 г. назвал «единством целостного человека». Он относится к данной исследовательской задаче вполне серьезно: «В каждом человеке есть свет и жизнь, он принадлежит свету, и свет не освещает его так, как он освещает темное тело, в котором лишь отражается чужое сияние; здесь загорается его суть, и он сам есть это пламя»<sup>19</sup>.

Однако тема человека исчезает у позднего Гегеля, о чем Бубер сообщает с нескрываемым огорчением: «тщетно было бы искать у него и реального человека». «Заглянув в тот раздел “Энциклопедии философских наук”, который носит название “Антропология”, мы увидим, что он начинается с определений сущности и значения духа, их сменяют высказывания о душе как субстанции; далее следуют весьма ценные замечания о природе человека и о человеческой жизни (особенно – о различиях возрастных, половых, между сном и бодрствованием), не дающие, однако, возможности связать их с вопросами о действительном значении человеческой жизни»<sup>20</sup>. А вот и окончательный приговор Бубера: «В отличие от молодого Гегеля Гегель-систематик исходит уже не из человека, а из мирового разума; человек для него – лишь

<sup>17</sup> См.: Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. М., 1995.

<sup>18</sup> Кант И. Сочинения. В 6 т. М., 1965. Т. 6. С. 156.

<sup>19</sup> Гегель Г. Философия религии. В 2 т. М., 1976. Т. 1. С. 161.

<sup>20</sup> Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 225.



принцип, в котором мировой разум достигает своего полного самосознания и, следовательно, совершенства<sup>21</sup>.

Но здесь обнаруживается еще одна сложность. М. Бубер полагает, что впервые критическое осмысление антропологической темы появляется лишь у Канта. Однако Кант начинает с теории познания. Считая эту область знания главенствующей в философии, Кант только позже приходит к антропологической теме, размышляя над тем, как это странное существо – человек – обладает такой поразительной способностью к познанию. Выходит, ни Кант, ни Гегель не были заложниками антропологической темы. Они отдали ей дань, но не посвятили ей свою философскую деятельность.

Кого же, стало быть, мы можем считать философским антропологом чистой пробы? По всей видимости, не того исследователя, который просто размышлял о человеке и сделал ряд ценных соображений по этому поводу. Статус философской антропологии обязывает философа анализировать человека не вообще, а в его проблемном варианте. Философский антрополог выявляет в человеке изначально присущую ему сложность, неясность, непостижимость.

С этой точки зрения, Гегель не задумывается над загадочностью человека, не стремится выявить парадоксальность данной темы. А вот Кант или Ницше, напротив, размышляют именно о проблемном человеке. «Для Канта проблема человека, – пишет Бубер, – *пограничная* проблема, т. е. проблема существа, которое принадлежит, разумеется, и царству природы, но не ему одному; существа, поселившегося на границе царства природы и иного царства. Для Ницше проблема человека – это “проблема окраины”, т. е. проблема существа, которое из средоточия природы попало на самую ее периферию, на тот гибельный край природного бытия, где начинается не эфирная область духа, как думал Кант, а головокружительная темная бездна»<sup>22</sup>.

Напомним, философская антропология толкуется в монографии как особая сфера философского знания, как специфическое философское направление и как уникальный метод постижения бытия.

### Многомерность образа человека

Антропология традиционно означает исследование человека. Сравнительно недавно с ней стали связывать особую отрасль исследований, основанных на эмпирических наблюдениях. Назвать антропологию философской означает предположить, что может существовать исследование, которое основывается только на рефлексии. Но в каком случае антропология может считаться философской<sup>23</sup>. Английский философ Х. Рикман полагает, что одним из вопросов, которые конституируют философскую антропологию, может считаться проблема соотношения души и тела. Но разве другие темы – к примеру, соотношение животного и неживотного в человеке, сознательного и бессознательного, рационального и иррационального – не способны стимулировать философское напряжение?

Возможно, философская антропология претендует на синтез, который объял бы все, что мы знаем, думаем или предполагаем думать о человеке, на создание единой концепции человека. Однако разнообразие мнений, отраженное в различных религиях, идеологиях, учениях, касающихся человека, в известной мере устрашает. Каждая гуманитарная дисциплина исходит из собственного образа человека. Социолог Р. Дарендорф описывает, например, «экономического человека» как потребителя, тщательно взвешивающего полезность и стоимость своей

---

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Там же. М., 1999. С. 243–244.

<sup>23</sup> Rickman H.P. Is philosophical anthropology possible? // Metaphilosophy. Oxford, 1985. Vol. 16. № 1. P. 29. (Рикман Х.П. Возможна ли философская антропология?)

покупки. Это и неудивительно, экономика исходит из убеждения, что она имеет дело с рациональным человеком, который действует во всеоружии трезвого расчета и математической сноровки.

Еще один образ человека – человек социологический. Это носитель социально предопределенной роли. Имея дело с «обыкновенным человеком», «фабричным товаром природы», каких она, по словам А. Шопенгауэра, ежедневно производит тысячами<sup>24</sup>, социология не ухватывает внутренний, сокровенный мир человека. Экономика в ее неклассическом, современном варианте допускает, что мотивы человека в большей степени иррациональны. Социология же рассматривает человека как чрезвычайно пластичного, могущего приспособиться к любым общественным условиям, психология ищет стабильные характеристики психики. Люди, если употребить традиционную иллюстрацию, столь же двуногие без перьев, сколь и животные, способные мыслить. Любая концепция выдает лишь одну сторону «тайны» человека.

Философская антропология является правопреемницей общего философского процесса. Ведь философское постижение человека началось еще в период мифологии. Однако в каждой философской теме сам человек прямо или косвенно поставлен под вопрос. Когда Сократ спрашивал афинянина о добродетели или когда Аристотель рассказывал о душе, то каждый из них говорил о человеческой природе. В действительности, они сыграли важную роль в «изображении» (термин М. Шелера) идеи человека как рационального животного. Христианство тоже размышляло о человеческой природе и развило особую концепцию человека. Последующая христианская философия включила в строй своих идей понятие самопознания.

Р. Декарт предвосхитил развитие современной философии, превратив несомненность «я», бесспорность существования сознательного мышления в краеугольный камень своей философии, сделав ее антропоцентричной. В дальнейшем философы сосредоточили свое внимание на теории познания и занимались изучением познавательных возможностей, то есть силы восприятия, мышления, воображения. Г. Гегель в некотором смысле вышел за рамки философской традиции, сосредоточив свое внимание на чистом сознании. Природа познающего субъекта, казалось, теперь всесторонне исследована. Однако как провести здесь разграничение между теорией познания и философской антропологией?

С. Кьеркегор, Л. Фейербах, К. Маркс, Ф. Ницше и В. Дильтей настаивали на том, что сознание – лишь часть целого. Сознание не может рассматриваться как отдельный феномен, оно принадлежит человеку и таким образом вводит нас в сферу философской антропологии. Стало быть, конституирование философской антропологии оказывается проблематичным, поскольку сведение всех данных о человеке в нечто интегральное создает впечатление мозаики. Нет ничего нового в признании, что человек – это биологическое существо, животное с инстинктами и потребностями; производитель товаров, нужных для выживания; существо, смоделированное социально и культурно и движимое поэтому чувствами и побуждениями. Не обладает эффектом новизны и утверждение о том, что человек сам определяет себя собственным выбором. Сегодня трудно удивить кого-либо сообщением о том, что наше мышление поддается манипуляции, приобретает извращенный вид. Возникает вопрос, можно ли каким-то образом ввести открытия в области философии познания в философскую антропологию или логичнее отправить их в тот корпус философских знаний, который называется онтологией?

Если человеческая рациональность – это иллюзия, а разум – просто орудие инстинктов и интересов, тогда рациональная философия невозможна. В действительности философия всегда была «антропологией», потому что она представляет собой стремление человека понять себя, размышляя о своей природе и месте в мире. Все вопросы, которые мы ставим, обращаются в конце концов на нас, вопрошающих. Хотя размышления о природе действительности

<sup>24</sup> Шопенгауэр А. Основные идеи эстетики // Культурология. Хрестоматия / Сост. П.С. Гуревич. М., 2000. С. 93.

могут вернуть нас к размышлениям о нашей способности познания, а вопросы об обществе заставляют нас думать о потребности общения, все равно мы ищем впопыхах.

Философская антропология включает в себя различные аспекты: онтологический (что есть человек?), эпистемологический (каковы его способности к познанию?), моральный (ответствен ли человек за судьбы мира?), эстетический (кто устанавливает критерии красоты и гармонии?).

Убеждение в том, что мораль является характеристикой поведения человека, как показывает А.А. Гусейнов, было преобладающим в европейской этике начиная с Аристотеля. Этот античный мыслитель считал, что для определения высшего блага надо «принять во внимание назначение человека»<sup>25</sup>. Итак, философское постижение человека, можно считать, должно предшествовать изучению этики. Именно так рассуждали Аристотель, Фрейд, Фромм.

Однако мне уже приходилось писать, как на одном из совещаний А.А. Гусейнов неожиданно сказал: «Философское постижение человека является частью этического знания». Это оказалось неожиданным заявлением для меня, философского антрополога. «Разве нравственные аспекты человеческого поведения исчерпывают философскую антропологию?» – подумал я тогда. Вообще, как можно сконцентрировать многообразие антропологических знаний в самостоятельную философскую науку, которая называется этикой? Но Салам Керимович ставит философское постижение морали выше рефлексии о самом человеке. Он критикует традиционное стремление вывести мораль из феномена человека.

Проследуем за логикой А.А. Гусейнова. «При таком подходе, – пишет он, – человек рассматривается по аналогии с другими предметами, в частности, с другими живыми существами, поведенческие характеристики которых выводятся из их природы – неких устойчивых признаков, составляющих их самость, изначальную заданность. Человек, однако, как предмет познания имеет одно существенное отличие от всех других живых существ, не говоря уже о других предметах»<sup>26</sup>.

Впрочем, попробуем подумать, что означает требование не уподоблять человека другим живым существам или вещам? Может быть, речь идет о том, что здесь причинно-следственные связи вообще «не работают»? Такое понимание вряд ли уместно. Названное методологическое задание свидетельствует о том, что применительно к человеку возможны разные мыслительные схемы. Можно вслед за Аристотелем поставить в центр рассуждения человека, а затем анализировать его особенности, признаки, черты. Но можно использовать и парадоксальный ход. Сначала помыслить некое глубинное свойство человека, предельное основание, а затем вообще заняться философским постижением этого создания. В данном случае ответ будет предшествовать вопросу, но в этом и парадоксальная ясность данной позиции.

Салам Керимович предлагает при рассмотрении человека исходить из особого статуса морали. «Это последняя апелляционная инстанция, выше которой нет»<sup>27</sup>. Итак, совесть не нужно выводить из ряда каких-то процессов. Она есть. В публичном радиодиспуте, который провели Ф. Копплстон и Б. Рассел в 1948 г., на вопрос Копплстона: «Тогда вы согласны с Сартром, что Вселенная, как он это формулирует, беспричинна (“даровая”)»? Рассел отвечает: «Это слово предполагает, что Вселенная могла быть другой. Я бы сказал, что Вселенная просто есть, и все»<sup>28</sup>. Мне нравится такой подход, при котором исследователю незачем оправдываться перед моралью.

Придерживаясь этой логики, мы можем сказать: «мораль есть и все. Просто есть» и далее приступить к постижению человеческой природы. Однако следует видеть и возможное упро-

<sup>25</sup> Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения. В 4 т. М., 1983. Т. 4. С. 63.

<sup>26</sup> Гусейнов А.А. Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней. М., 2009. С. 7.

<sup>27</sup> Совесть: бесполезное свойство души? Круглый стол по проблемам нравственности и духовности. СПб, 2010. С. 74.

<sup>28</sup> Диспут между Бертраном Расселом и Фредериком Копплстоном // Вопросы философии. 1986. № 6. С. 128.

щение человека на этом пути. Человеческая природа разнолика. Многие аспекты поведения людей трудно понять, оставаясь в русле лишь моральной рефлексии. Если постижение красоты легко включается в нравственное чувство, то нынешние попытки дебиологизировать человека, превратить в техноида, гипертрофировать человеческую способность к рефлексии в ущерб его эмоциональным ресурсам трудно объяснить из преднайденной моральности человека. Эксперты сообщают, что созданы компьютеры, которые уже способны лгать, как это свойственно человеку. И нужен ли аватару категорический императив Канта? Входящая в практику проверка на детекторе лжи человека, который ищет работу, не имеет ничего общего с кантовским призывом не лгать даже из человеколюбия. Можно ли без особых сомнений вслед за Кантом полагать, что существа, обитающие на других планетах, исходят из приоритетности нравственности?

«Мораль – вещь очень интимная. Она является, может быть, самым глубинным выражением личностной идентичности, все то, что собирает каждого из нас в некую целостность»<sup>29</sup>. Но ведь есть основания полагать, что интегратором личности может быть не только совесть, но и душа, дух, духовность. Стремление к красоте, к трансценденции, к самопознанию, к идентичности, устраняя фрагментарность личности, не всегда выводятся из роптаний совести.

Но собственный подход к нравственности Салам Керимович аргументирует весьма обстоятельно. Человек есть тот, кто познает, он есть субъект познания. «Это значит, – пишет А.А. Гусейнов, – все, что мы знаем о мире, является знанием человека и уже по этой причине знанием о нем. Все науки, говорил Юм, в той или иной степени имеют отношение к природе человека. Философия очень рано осознала, что человек как мера всех вещей является фокусом познания, его ограничивающим условием»<sup>30</sup>.

Рассуждения А.А. Гусейнова о том, что именно человек ограничивается познанием, разумеется, не вызывают возражений. Но, во-первых, можно сказать, что человек отличается от других живых существ и предметов не только как субъект и объект познания. Он на самом деле фактически является особым родом сущего, аналога которому нет в природе. Иначе говоря, как природное и социальное создание – человек решительно отличается от остального живого мира. И это объективный факт, который следует признать еще до всякого познавательного акта. Если бы человек не прибегал к познанию, данная констатация оставалась бы безупречной. Это мог бы засвидетельствовать ученый-марсианин, прибывший на Землю для изучения местной фауны и флоры.

Известно, что попытка создать целостный образ человека, преодолевая противоречия познания на путях чисто интуитивного постижения данного феномена – задача сложная. Однако разве другие философские науки не знают этих трудностей? Эстетики стремятся выявить онтологические основы прекрасного и безобразного. При этом ревизуются исходные базовые положения самой эстетики. Так, Ф.Т. Фишер полагает, что абсолютный эстетический характер имеет вовсе не категория прекрасного, а категория безобразного. Более того, названный философ стремится представить другие эстетические категории как модификацию безобразного. Сходная мысль есть и у Т. Адорно. Сама эстетика существует сегодня во множестве вариантов. Разве не является примером дробления этой науки, скажем, рождение садово-парковой эстетики или компьютерной эстетики?

### **Типы антропологических учений**

Классификации антропологических учений была посвящена глава в моей монографии «Философское постижение человека». Укажем также на статью Л.Е. Моториной «Философ-

---

<sup>29</sup> Совесть: бесполезное свойство души? Круглый стол по проблемам нравственности и духовности. СПб, 2010. С. 77.

<sup>30</sup> Там же.

ская антропология: статус, проблемы, перспективы»<sup>31</sup>. «Для систематики антропологических учений авторы избирают самые различные основания: *идеальные типы человека* (М. Шелер), характер исторической эпохи (М. Бубер), историческое развитие духа (В. Дильтей), развитие символического универсума (Э. Кассирер), свободу и творчество (Н. Бердяев), отношение человека к сущему (М. Хайдеггер)»<sup>32</sup>.

Действительно, пытаясь проследить духовно-историческое происхождение антропологических категорий, М. Шелер выделяет «в европейском культурном круге» пять идеальных типов человека: человек религиозный, человек разумный, человек деятельный, «человек-дезертир» и, наконец, человек-личность как фундаментальная онтологическая категория. Первые три типа, замечает Шелер, являются общеизвестными, тогда как четвертый и пятый оформились в научном сознании в последнее время. *Первый тип* связан с теологической идеей человека. Истоки *второго типа* Шелер усматривает в греческой культуре. Эта линия, идущая от Аристотеля до Гегеля, основана на трех постулатах: панлогизме, тождестве человеческого и божественного, всемогуществе разума.

*Третий тип (тип деятельного человека)* представлен взглядами Демокрита, Эпикура, Бэкона, Спенсера, Дарвина, Ницше, Фейербаха, Шопенгауэра, а позднее – Фрейда и Адлера и имеет три версии – натуралистическую, экономическую и политическую. *Четвертый тип* человека – это существо, которое утратило подлинную цену жизни: «Дух как дьявол разрушает жизнь» (Савиньи, немецкие романтики, Бахофен, Шопенгауэр, Ницше, позднее Клагес, Шпенглер, Т. Лессинг и др.).

«Четвертая из известных нам пяти концепций человека, – пишет Шелер, – вносит поначалу резкий диссонанс в удивительный унисон новоевропейской антропологии и философии истории»<sup>33</sup>. Теория декаданса (вырождения) – четвертое, по Шелеру, антропологическое учение. Она решительно отвергает веру в прогрессивность «человека разумного», отрицает всякие рассуждения о духовности человека. Человек оценивается как дезертир жизни. Декаданс человека проявляется в том, что он оказался отступником природы.

Наконец, *пятый тип* соответствует линии, идущей от Д. Керлера и Н. Гартмана и рассматривающий личность в полной изоляции, вне связи с абсолютном. Историю творят люди-герои – «высочайшие образцы человеческого рода»<sup>34</sup>.

Прочитав эти строчки, читатель вправе воскликнуть: позвольте, но это все уже излагалось. Пред нами вывернутый наизнанку «природный человек». Это просто заблудшее чадо натуры. Другое дело, прежде Шелер говорит о человеке в положительном смысле, теперь он обращается к теоретикам, которые порицают человеческую природу. Стало быть, единый принцип типологии, который избрал Шелер, нарушен.

Обратимся к *пятой концепции* человека, как она представлена в типологии Шелера. Если в предыдущей концепции человек получает уничижительную характеристику как «душевное животное», то сторонники последней превозносят антропологическое учение. Здесь возникает образ «сверхчеловека».

Речь идет о такой личности, которая в максимальной степени обладает благоразумием, глубиной, чистотой, силой воли и чувством ответственности. «Для такого рода личности, самоценной и блестящей, человечество, народы, история больших общностей являются лишь окольным путем для ее самовыражения. Личность подобного рода покоится на почитании

<sup>31</sup> Моторина Л.Е. Философская антропология: статус, проблемы, перспективы // Полигнозис. 1999. № 2. С. 89–98.

<sup>32</sup> Там же. С. 90.

<sup>33</sup> Там же. С. 148.

<sup>34</sup> Шелер М. Человек и история // Человек: образ и сущность. Ежегодник. Вып. 2. М., 1991. С. 133–135.

любви, обожания, с которыми некогда люди относились к своему богу и своим богам»<sup>35</sup>. Галерея «сверхчеловеков» – это величайшие образцы человеческого рода.

Нетрудно убедиться в том, что последние два типа антропологических учений обозначены в работе Шелера по иному базисному основанию, нежели первые три. Здесь сопоставляются два способа отношения к человеку – принижающий его и возвышающий. Остается неясным, как сопоставляются заключительные типы учений с первым, вторым и третьим, в основе которых – конкретный образ человека. Так разрушается стройность всей конструкции. Возникает соблазн назвать новые теории, новые подходы к проблеме, тем более что в XX столетии их немало.

Не случайно Н.А. Бердяев, излагая шелеровскую классификацию, недоумевает: отчего исчезло определение человека как создателя орудий (*homo faber*)? На самом деле Шелер упоминает эту концепцию, избегая, как уже было отмечено, типологической соотнесенности с образами человека. Что касается русского философа, то он специально останавливается на этой антропологической версии, утверждая, что ни один из прежде названных типов антропологических учений не может быть признан удовлетворительным и исчерпывающим. Научно наиболее сильно определение человека как создателя орудий<sup>36</sup>. При выделении этого учения можно сконструировать совсем иной образ человека. *Человек-умелец* – это не природный человек, ибо он отвергает натуру как нечто несовершенное. Для него главное – новая реальность, рукотворная, создание его усилий. Человеку-умельцу присущи сноровка, техническая оснащенность. Создав орудия труда, он перешел к сотворению мира культуры. Характеристика такого человека радикально отличается от всего, о чем шла речь выше. Не поклонение Богу, не торжество разума, а именно культ технического навыка. Человек-умелец – создатель технической цивилизации.

## Горизонты философской антропологии

Какое место занимает философская антропология в системе гуманитарного знания? Отвечает ли она своему назначению? Каковы ее перспективы?

За последние десятилетия философская антропология обогатилась множеством поразительных открытий. Эти выводы нередко оцениваются негативно, как предумышленный отход от классического мышления. Однако нельзя не заметить, что в процессе расчетов с классикой возникают и новые откровения, столь важные для развития философии в целом. Скажем, критика трактованного Декартом субъекта и его субъект-объектной парадигмы во многом эпатировала гуманитарную общественность концепциями «смерти субъекта», «смерти человека», устранением различных структурных образований личности, размыванием процесса идентичности.

Но вместе с тем философия не только демонстрирует крушение многих классических представлений. Философская антропология наполняется новыми смыслами, конstellляциями, драматургическими узорами. Нет никаких оснований ставить вопрос о полном отречении от классических парадигм мышления. Но можно говорить о нарождающейся плодотворной переключке новейших философско-антропологических конструкций с классическими философскими подходами. В 1991 г. под редакцией Ж.-Л. Нанси вышел коллективный сборник «Кто приходит после субъекта?». 19 участников этого проекта изложили свое понимание тем, связанных с субъектом и субъектностью. Нельзя не обнаружить при этом коренного преобразования данных проблем.

---

<sup>35</sup> Там же. С. 158.

<sup>36</sup> Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 65.

Поздние работы М. Фуко, его курс «Герменевтика субъекта» открыли новые горизонты философско-антропологической рефлексии. В новейших дискуссиях возникает образ «сообщества без субъекта», некая сеть сингулярностей, каждая из которых подводит других индивидуумов к их пределу, обязывает ощутить собственную конечность<sup>37</sup>. Каждая из этих сингулярностей может быть обозначена лишь как аноним, безымянный Никто. Деконструкция ктойности имеет ясно обозначенный вектор – сходность с буддийским ходом мысли, с буддийским пониманием действительности. Эссенциалистская трактовка субъектности, связанная с поиском предзаданной и вневременной природы человека, уходит. Стремление философов дать наиболее удачное и адекватное определение человеческой природы – событие прошлого.

Нанси размышляет: «Что такое быть человеком?» И отвечает: быть человеком означает не располагать никакой сущностью. «Нет такой сущности человека, посредством которой можно было бы определить или заключить, каким образом этот “человек” должен жить, иметь свои права, свою политику, свою этику. Ибо для нас ...такая сущность действительно просто исчезла»<sup>38</sup>. Все «беспощаднее» по сути становится представление о том, что человек в его целостности остается в пределах непостижимого. Однако в рамках данной презумпции не утрачивается основной пафос философско-антропологических изысканий. Открываются новые, невиданные грани человеческого бытия. Оказывается внятным и допущение, что только присутствие человека в мировом бытии позволяет сохранять потребность человечества в философии как роде занятий.

Дезавуированию подверглась не только субъектность. Карающая десница настигла и человека. Это тема «смерти человека», которая не вызвала столь бурной реакции после того, как была озвучена Фуко в 1966 г. «Наличное состояние топоса антропологии, – пишет С.С. Хоружий, – хорошо соответствует идеям Делёза, который, создав сам целое множество разработок, явно принадлежащих к антропологии, принципиально избегал их сведения в некий интегральный “опыт антропологии”. В согласии с базовой для его мысли парадигмой складки, все эти отдельные вклады в антропологию, отдельные черты или блоки антропологической реальности имеют природу “сладок и изгибов” – а все подобные образования существенно сингулярны, они ни во что меж собой не складываются и не образуют никакого единства»<sup>39</sup>.

В то же время именно в антропологическом ракурсе возникают такие ходы мысли, которые выдвигают данную философскую дисциплину на особое место в гуманитарном познании. И.П. Смирнов, в частности, пишет: «*Антропология – наука наук о человеке*, долженствующая взять под свое идейное покровительство и социологию, и психологию»<sup>40</sup>. Итак, в нашем исследовании нам предстоит проанализировать еще один аспект: как эпоха влияет на постижение человека. Мандельштам писал о двух возможных типах социальной организации человеческого сообщества, двух типах социальной архитектуры: «Бывают эпохи, которые говорят, что им нет дела до человека, что его нужно использовать как кирпич, как цемент, что из него нужно строить, а не для него. Социальная архитектура измеряется масштабом человека. Иногда она становится враждебной человеку и питает свое величие его унижением и ничтожеством. Но есть другая социальная архитектура, ее масштаб, ее мерой тоже является человек, но она строит не из человека, а для человека, не на ничтоестве личности строит она свое величие, а на высшей целесообразности в соответствии с ее потребностями»<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> См.: Малахов В.С. Нанси Жан-Люк // Современная западная философия. Словарь. М., 1991. С. 189–190.

<sup>38</sup> Нанси Ж.-Л. Сегодня // Ad Marginem'93. Ежегодник Лаборатории постклассических исследований. М.: ИФРАН, 1994. С. 151–152.

<sup>39</sup> Хоружий С.С. Введение: проект и контекст // Фонарь Диогена. Проект синергичной антропологии в современном гуманитарном контексте / Составление, общая и научная редакция С.С. Хоружего. М., 2010. С. 19.

<sup>40</sup> Смирнов И.П. Creatio negationis // Человек. RU. Новосибирск, 2007. С. 238.

<sup>41</sup> Мандельштам О. Гуманизм и современность // Мандельштам О.Э. Сочинения. В 2 т. М., 1990. Т. 2. Проза, переводы. С. 205.

Наше исследование строится поэтому в историко-философском и проблемном ключе. Антропологические идеи рождаются, расцветают, умирают и воскресают в новом историческом контексте.



## Глава 2

### Философская антропология как система понятий

#### «Сынки» и «бастарды»

Философское постижение человека существует, как известно, во множестве вариантов. Вместе взятые они демонстрируют «антропологический ренессанс», всесторонний и обостренный интерес к феномену человека. Этот бум отражает различные подходы к философско-антропологической теме, разнообразные постижения человековедских проблем. Однако, как справедливо отмечает А.А. Гусейнов, такое дробление философского постижения человека не всегда рождает продуктивные результаты. Он пишет: «Неудача попыток добраться до сущности человека поставила под сомнение саму принципиальную возможность сделать это. XX век характеризуется фрагментацией знаний о человеке, возникает множество специальных антропологий: историческая, политическая, экономическая, педагогическая, религиозная, культурная, военная и т. д. Человек стал рассматриваться главным образом в аспекте тех качеств, умений, обязанностей, которые требуются соответствующей сферой деятельности и формируются ею. Сегодня не существует синтетического представления о человеке в единстве его разнообразных проявлений, которое было бы убедительно аргументированным и сколько-нибудь широко распространенным»<sup>42</sup>.

Процесс дробления знаний о человеке сам по себе имеет не только отрицательные, но и положительные следствия. Не будь политической антропологии, мы не получили бы, вероятно, представления о властолюбии как трудноутолимой человеческой страсти. Без культурной антропологии в радиус философско-антропологического знания не вошли бы такие важнейшие темы, как «национальный характер», «типы культур» и т. д. Не будь исторической антропологии, в философское постижение человека не вошло бы представление о «жизненном мире».

С другой стороны, названный процесс размывает систему философско-антропологических понятий. Она становится громоздкой и неупорядоченной. По отношению к философской антропологии справедливо то, что Т. Адорно сказал про эстетику: «Без наличия категорий эстетика была бы чем-то расплывчатым, бесхребетным, напоминающим моллюска...»<sup>43</sup>. В ходе своего исторического развития философская антропология разработала множество категорий. Они рождались в разное время и в разных контекстах. Поэтому возникает проблема определенной классификации данных понятий, их внутреннего соотношения, концептуальной сцепленности. «Понятия, как грибы или люди в большинстве случаев живут семьями, – пишет В.А. Кутырев, – притом традиционного типа – патриархальными, клановыми. Они могут то сосредоточиваться, вбирая в себя чуть ли не все ближайшее окружение, то заводить романы на стороне, пуская от своего корня десятки побегов»<sup>44</sup>.

Вероятно, следует каким-то образом отделить законных сынков от бастардов. Или, точнее и корректнее: выделить некие концентрические круги понятий. Первый круг – самый коренной, отцовский. Сюда можно отнести слова: «человек», «человеческая сущность», «человеческая природа». С древнейших времен родилась потребность определить, что такое или кто такой человек: Суммарно мы определяем человека как особый род сущего, субъект соци-

---

<sup>42</sup> Гусейнов А.А. Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней. М., 2009. С. 8.

<sup>43</sup> Адорно Т. Эстетическая теория. М., 2001. С. 78.

<sup>44</sup> Кутырев В.А. Бытие или ничто. СПб, 2010. С. 160.

ального развития, творца культуры, исторического развития<sup>45</sup>. А познающий человек не отрицает своей близости к слову «субъект», не претендующему на кров именно в этом философско-антропологическом доме. За составление родословной человека взялись многие понятия. Прежде всего, конечно, антропология. Она стала наукой о происхождении и развитии человека, обозначив свои права на постижение «*антропогенеза*». Дерево разветвилось и отпрысков оказалось немало. Здесь и «*антроподицея*», и «*антропоморфизм*», и «*антропософия*», и «*антропоцентризм*».

Человек стремится преодолеть границы собственного существования, расширить их. Это его сущностное свойство. Однако, как уже отмечалось, большинство людей вполне могут удовлетвориться обычным природным существованием, раствориться в недрах социальной анонимности, не пытаясь прорваться к истине бытия. В этом случае философы говорят: бытие ускользает, не проявляется...

Попытка ухватить идею человека, выявить его сущность лучше всего проглядывает, судя по всему, в проблеме целостности человека. Здесь можно указать на две тенденции в подходе к данной теме. Первая тенденция выражается в убеждении, что для постижения тайны человека важно накопить значительный эмпирический материал. Предполагается, что только через анализ и обобщение накопленных фактов может проступить целостное представление о том, что являет собой человек. Это стремление, инициированное Платоном и всесторонне развернутое Кантом, захватило век назад М. Шелера и его сподвижников. В наши дни данная тенденция окончательно определилась как попытка комплексного изучения человека.

Здесь налицо явная подмена. Комплексность не выражает идею целостности. Можно изучать разносторонне объект, который по определению не является целостным, а, напротив, олицетворяет представление о фрагментарности. Тем не менее, философское постижение человека, как уже отмечалось, постоянно дробится на множество антропологий: философскую, культурную, историческую, политическую, психоаналитическую, религиозную, юридическую. Само по себе накопление знаний о человеке не является делом бесплодным или недостойным. Однако при таком устремлении зачастую утрачивается сам замысел. «Накопители» фактов не видят, что многие философские, научные или религиозные суждения о человеке взаимно исключают друг друга и вовсе не кристаллизуют «окончательное» представление о человеке. Стремление философских антропологов «вылущить» сугубо человеческую проблематику из общего строя метафизической рефлексии, разумеется, достойно внимания. Однако для конструирования данного направления философии существует и иной путь. Он связан с разработкой категориально-понятийного аппарата философской антропологии. Как всякая философская дисциплина, философская антропология имеет определенный набор понятий, концептуальный смысл которых постоянно обогащается, раздвигается горизонт смысла и содержания этих категориальных конструкций.

Однако мы видим, что постоянное приращение понятий в системе философской антропологии ставит вопрос и о том, как выглядит их иерархия. Вполне понятно, что можно выделить такие слова, которые не только являются значимыми для философского постижения человека, но и оказывают влияние на весь понятийно-категориальный арсенал философской антропологии. Такая проблема заметна и в других философских науках. В эстетике, к примеру, такие главные, универсальные категории обнаруживаются легко, хотя они и меняются с течением времени. Однако вокруг таких понятий кристаллизуются и все остальные. Так, в античной эстетике (Платон, Аристотель), в средневековой эстетике (Августин Блаженный, Фома Аквинский), а также у Гегеля и у Шиллера, у Чернышевского в центре категория прекрасного. У Канта – эстетическое суждение, у эстетиков Возрождения – эстетический идеал<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> См.: Фролов И.Т., Гуревич П.С. Человек // Философский словарь. М., 2009. С. 774.

<sup>46</sup> См.: Самохвалова В.И. Безобразное: Размышления о его природе, сущности и месте в мире. М., 2010. С. 11.

Попробуем выделить те понятия, без которых философская антропология немислима. Прежде всего, это такие значимые сочетания, как «сущность человека», «человеческое бытие», «человеческая природа», «модусы человеческого существования». В арсенале философской антропологии прочно закрепились также и такие слова, как «индивид», «индивидуальность», «личность». Еще один понятийный ряд включает в себя такие категории, как «идентичность», «персонализация», «идентификация». С этой точки зрения очевидно, что слово «личность» обрывает сходными по смыслу понятиями – «личностный рост», «персона», «индивидуация», «актуализация». Особую группу понятий в философской антропологии составляют так называемые экзистенциалы – любовь, страдание, вера, надежда, забота, страх, смертолюбие, фанатизм, корыстолюбие и т. д.

В античном сознании субъективность человека отождествляется с единством *разума, воли и чувства*. Отличие одного человека от другого обозначалось как развитая или недостаточно развитая субъективность. При этом мыслители исходили из воззрения, согласно которому человека можно рассматривать как принципиально нецелостное создание. Человеку присущ разум. Однако он наделен также волей и чувствами. Находятся ли эти компоненты в состоянии некой *гармонии*? Отнюдь нет. Напротив, доводы *рассудка* нередко опрокидываются аффективными порывами, волевые импульсы не имеют никаких интеллектуальных резонансов, а чувства зачастую оказываются выражением безволия. Примером таких глубочайших человеческих метаний, выражающих разрозненность, несводимость внутреннего мира человека, служили различные коллизии, отраженные в древнегреческих трагедиях.

Нус, Логос выступали в качестве целевых действующих причин. Но в то же время они олицетворяли собой образы сил и возможностей как всего *космоса*, так и человека. В последнем случае они выражали субъективность человека, т. е. его потенциал, реализуемый в творчестве. Таким образом, понятие «субъективность» отражало способность человека быть субъектом, что отличало его, скажем, от раба, вещи, орудия.

Иная трактовка *субъектности* и *субъективности* сложилась в средневековом сознании. Единство субъектного бытия в Средние века соотносилось с глубиной растворенности человека в *Боге*. Человек обретает свою сущность в Боге. Чем дальше и глубже продвигается этот процесс, тем более развитой оказывается человеческая субъективность. Она отождествляется с индивидуальной мерой сопричастности человека божественному началу.

Богатство человеческой субъективности в средневековом сознании определялось близостью к Богу, продвижением к Нему, бесконечным процессом духовного преображения. Оценивая это обстоятельство, Н.А. Бердяев подчеркивал, что человек принадлежит к миру природному и миру божественному. Он не уместится в природном царстве. Человек обнаруживает *свободу*, которая не выводится из этого мира. Это не доказывает, а показывает существование Бога, так как обнаруживает в человеке духовное начало<sup>47</sup>.

В Новое время человеческая реальность распадается на множество вещных форм. Это приводит к крушению целостного мироощущения человека. Человек рассматривается отныне не во всем богатстве своего внутреннего мира, а как агент *познания*. Субъект-объектные отношения выступают прежде всего в гносеологическом плане. Под субъектом теперь понимается активно действующий и познающий, обладающий сознанием и волей человек. Разум же воспринимается как стержень человеческой субъективности. *Мышление* – существенная характеристика *индивида*. Пользование им приравнивается к проявлению субъектной *активности* человека.

В просветительском сознании XVIII века понятие субъективности было значительно расширено. Оно включило в себя богатство чувств и волевых порывов. Вместе с тем было показано, что внутренние импульсы человека могут быть разрозненными и крайне проти-

<sup>47</sup> См.: Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. М., 1995. С. 297.

воречивыми. Есть, однако, некое всепроникающее средство, которое позволяет преодолеть эту разногласицу. Таким инструментом оказывается разум. Он помогает смирять **страсти**, направлять в должную сторону волевые порывы. Так, человек, по сути дела, растворился в формах собственного функционирования как субстрата чувств, ощущений и *опыта*.

В работах Э. Сведенборга была подчеркнута мысль о связи телесности и внутреннего мира человека. Он считал, что различные силы и свойства *души* находятся в связи с органами тела. Весь внешний облик человека соответствует, таким образом, его внутреннему миру. При этом душа рассматривалась как внутренний мир человека. И. Кант, критикуя Э. Сведенборга, оценивал душу как некое постоянство, как способность восприятия и мышления, как внутреннее чувство.

И. Кант значительно расширил представление о **субъективности**. Во-первых, он проработал представление о различии разума и рассудка. В 1772 г. в письме к М. Герцу он противопоставил также наш обычный дискурсивный интеллект интуитивному, божественному интеллекту-архетипу, порождающему вещи. В противопоставлении двух типов рассудка заключена постановка вопроса о диалектическом типе мышления, которая оказала влияние на И. Фихте, Ф. Шеллинга, Г. Гегеля, И.В. Гёте. Кроме того, И. Кант подчеркивал спонтанность внутреннего мира человека.

Таким образом, в классической немецкой *философии* субъективность отождествлялась со всем, что относится к субъекту, его мышлению и психологическому состоянию. Утверждалось, что человеческая субъективность формируется взглядами, интересами, вкусами. Важнейший компонент внутреннего мира человека – это его собственное представление о себе. В этом отношении у человека есть, по И. Канту, три рода притязаний – притязание рассудка, притязание вкуса и притязание практического интереса.

Для Г. Гегеля бесконечная субъективность была мерилom самостоятельной духовной *жизни*. Об осознании духовного писал Ф. Шеллинг. Он оценивал духовное как изначальное. Представители просветительской и рационалистической философии считали, что моральные установки формируются на основе разумности. Человек, используя присущий ему дар мыслителя, отбирает для себя такие *святости*, которые строятся на основе *рациональности*. Нравственное поведение, следовательно, непременно учитывает доводы рассудка, который, в свою очередь, обращается к *истинам науки*.

Эти установки классической философской *традиции* А. Шопенгауэр отверг. Свое учение о человеческой субъективности он построил на совершенно иных основаниях. Разум и чувства мало заботили немецкого мыслителя. Человеческая психика казалась ему гораздо более неисчерпаемой, поскольку она включает в себя неосознаваемые побуждения и переживания. Кроме того, человеком, как и всем сущим, руководит воля. Волевой компонент человеческой субъективности А. Шопенгауэр оценивал как всепроникающий, державный.

Если классическая философия отдавала предпочтение всеобщему перед особенным, то в творчестве С. Кьеркегора произошла переоценка этого постулата. Он утверждал, что индивидуальная, необычная уникальность субъективности раскрывается в религиозном опыте, в *вере*. Человеческая субъективность охватывает все – от великого до незначительного. «Единичный индивид, будучи непосредственно определенным чувственно и душевно, есть сокровище. Его этическая задача состоит в том, чтобы выбраться из этой сокровищности, в том, чтобы стать явленным во всеобщем»<sup>48</sup>.

<sup>48</sup> Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993. С. 77.

## Человеческая природа

Карл Ясперс писал в 1913 г.: «Из фундаментальной предрасположенности человека и любого живого существа развивается некая неделимая на тело и душу “сущность”. Разделение на эти два компонента может иметь свои достоинства, но не в данном случае, поскольку речь идет о “сущности”, охватывающей тело и душу в их единстве и лишь проявляющейся физически. Вместо двух аспектов, то есть, соответственно, физической, внешней, биологической реальности и бестелесного психического бытия – совокупности “переживаний” со всеми внутренними взаимосвязями, – мы имеем идею “сущности”, охватывающей как тот, так и другой аспекты, сохраняющей свою неделимость и в то же время типичность и составляющей внутреннюю, наиболее глубинную характеристику человека»<sup>49</sup>.

Свои законные права предъявило понятие «человеческой природы». «От нашего представления о природе человека, пишет современный философский антрополог В. Брюнинг, – зависит очень многое: для конкретных людей – смысл и цель жизни, понимание того, что нам следует делать и к чему стремиться, на что надеяться или кем быть; для человеческих сообществ – какое мы хотим построить общество и какого рода социальные изменения должны осуществлять. Ответы на все эти важнейшие вопросы зависят от того, признаем ли мы существование некой “истинной”, или “внутренней”, природы людей. Если да, то что же она такое? Различна ли она у мужчин и женщин? Или подобной “сущностной” человеческой природы нет, а есть лишь способность формироваться под воздействием социального окружения – экономических, политических и культурных факторов?»<sup>50</sup>

Эти фундаментальные вопросы о природе человека вызывают множество разногласий. Различные конкурирующие концепции, связанные с этим понятием, рассматривают Л. Стевенсон и Д. Хаберман в книге «Десять теорий о природе человека»<sup>51</sup>. Но где же все-таки искать ответ на вопрос, какова человеческая природа? Философы обычно указывали на какой-нибудь доминирующий признак, который заведомо характеризует человеческую статью: разум, социальность, общение, способность к труду. То, что человек необычаен для природного царства, казалось, ни у кого не вызывает сомнений. Вот почему его оценивали как особую форму жизни, которая похожа на другие формы жизни, но вместе с тем принципиально отличается от них. Человек, несомненно, часть природы. В то же время естественные функции у него не выглядят органичными. Стало быть, нужен какой-то иной подход к оценке человека, ибо перечисление признаков, которые можно множить до бесконечности, по сути дела ничего не проясняет в определении его природы. Так постепенно складывалось представление о *биосоциальной природе* человека.

*Биологическое и социальное* – это соотношение природных и культурных факторов в человеческом поведении, в самом человеческом естестве. В истории философии можно выделить две тенденции в понимании этой проблемы и этих понятий. Одна сводится к утверждению примата социального над природным. Эта позиция разносторонне обоснована в работах К. Маркса и Ф. Энгельса, в трудах советских исследователей. Другая предполагает, что именно природа человека обуславливает его социальное поведение. Эта точка зрения основательно представлена сегодня *социобиологией*, которая вновь остро поставила принципиальные для человекознания вопросы о соотношении биологического и социального, психологического и

---

<sup>49</sup> Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997. С. 321.

<sup>50</sup> Брюнинг В. Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние. Екатеринбург, 1997. С. 45.

<sup>51</sup> Stevenson L., Haberman D.L. Ten Theories of Human Nature. Third Edition Oxford, 1998.

физиологического в развитии человека, генетических предпосылок и воспитания. Обе тенденции объединяет представление о том, что человек – все-таки природное существо.

Однако, характеризуя принадлежность человека к природе, Маркс и Энгельс отмечали ограниченность и обусловленность человеческого существа, с одной стороны, и универсальность человека – с другой. Итак, человеческая природа двойственна. Но вопрос о соотношении этих двух сторон трактовался по-разному. Просветители полагали, что *социальная среда, воспитание* способны преобразить человека. Маркс развил эту идею дальше: природное в человеке целиком обуславливается социальными факторами. Человеческое измерение природы существует только для *общественного человека*, ибо только в его обществе природа является звеном, связывающим человека с человеком. Только в обществе природное *бытие* становится человеческим *бытием*. Общество есть законченное сущностное единство человека с природой<sup>52</sup>.

В немецкой философской антропологии начала минувшего века возникло много новых понятий. Одно из них – «*сущность человека*». В статье «Человек и история» М. Шелер приходит к убеждению, что по вопросам происхождения и сущности человека наш век отличается такой чрезвычайной пестротой, такой расплывчатостью и неопределенностью, каких не наблюдалось ни в одну эпоху. Он писал: «Если и есть философская задача, решения которой наша эпоха требует как никогда срочно, так это задача создания философской антропологии. Я имею в виду фундаментальную науку о сущности и сущностной структуре человека; о его отношении к царству природы (неорганический мир, растение, животное) и к основе всех вещей; о его метафизическом сущностном происхождении и его физическом, психическом и духовном появлении в мире; о силах и властях, которые движут им и которыми движет он; об основных направлениях и законах его биологического, психического, духовно-исторического и социального развития, их сущностных возможностях и их действительностях»<sup>53</sup>.

Для того чтобы снова обрести приемлемые воззрения на человека, необходимо, по мнению Шелера, полностью отказаться от всех традиционных подходов к этому вопросу и научиться смотреть на существо под названием «человек» с позиций высшего, методического отстранения и готовности к удивлению. Однако известно, как трудно в этом вопросе начать сначала. Здесь, как ни в одной другой сфере духа, над исследователями неосознанно господствуют традиционные категории.

Философская антропология 20-х годов показала, что человек плохо укоренен в природе. Поступки человека определяются не инстинктами, которые уже не могут сами по себе гарантировать его стабильного существования. *Самосознание, разум и воображение*, способность к *творчеству* нарушают единство со средой обитания, которое присуще животному существованию. Споры о соотношении биологического и социального активизировались с развитием генетики (в частности, в связи с изучением генетически идентичных существ – однояйцевых близнецов). Возникло представление о том, что именно генетическая наследственность обуславливает человеческую природу. Социальные факторы играют лишь производную роль. Исходные биологические, организмические, и психофизиологические данные человека, его врожденная индивидуальная биопсихофизиологическая организация, темперамент, генетически наследуемые задатки стали рассматриваться как определяющие человеческое естество.

В современных научных дискуссиях отвергаются биологизация личности и вульгарная ее социологизация. *Социальность* человека не рождается сама по себе. Она не обусловлена наследственностью. Человека формирует с первых дней его жизни искусственно внедренная *социальная программа*. Вместе с тем успехи генетики, нейрофизиологии и нейропсихологии свидетельствуют о значительном влиянии генетических факторов на формирование психики

<sup>52</sup> См.: Гуревич П. Биологическое и социальное // Философский словарь. М., 2009. С. 73.

<sup>53</sup> Шелер М. Человек и история. М., 1994. С. 70.

человека, его способностей и наклонностей. На принципиально новое истолкование «человеческой природы» претендуют социобиологи, выдвинувшие теорию *генно-культурной коэволюции*. Согласно этой концепции, процессы органической и культурной эволюции протекают совместно и синхронно, то есть природное и социальное выступают в некоем единстве. Социобиологи считают, что протосоциальные модели поведения запрограммированы биологически, то есть знание генома позволяет предсказать его поведение в будущем. Но их допущение о том, что между генами и социальными феноменами существуют непосредственные причинные связи, требуют критической проверки. Дальнейшее накопление эмпирического материала, возникновение новых философских направлений и подходов будут углублять наши представления о соотношении природных и социальных факторов. Однако следует подчеркнуть: любая природная предрасположенность человека реализуется в социальных обстоятельствах. Собственно *человеческое бытие* – это разворачивание социальности.

Система антропологических категорий обширна и пополняется, как правило, с появлением новых подходов к человеку. Понятия «*сущность человека*», «*человеческая природа*», «*человеческий дух*» неотторжимы от философии человека. М. Шелер, пытаясь выявить сущностные характеристики человека, использует такие понятия, как «*жизнь*» (подчеркивая принадлежность человека к сфере всего органического мира), «*дух*» (отмечая другую, неприродную ипостась человека). Сам дух выражается через такие признаки, как «открытость миру», «объективность», а также «личность» в качестве единственной формы существования духа. А. Гелен называет человека существом, открытым миру, но главной формой человеческой жизнедеятельности считает «*действие*». Именно это понятие, по Гелену, обозначает становление человека как культурного существа. Х. Плеснер в качестве сущностной характеристики человека отмечает его «эксцентрическую позицию», то есть способность отделять свое «Я» от физически-генетических факторов воздействия на формирование психики человека и его наклонностей.

«Большим вкладом в осмысление проблем человеческого бытия, – отмечает Л.Е. Моторина, – стала философия жизни Ф. Ницше, В. Дильтея, Г. Зиммеля и феноменология Гуссерля. Определение жизни через категории «самость», «цель», «значение», «ценность» и др., понимание истории как реализации жизни во времени, развитие наук о духе представителями философии жизни подготовили необходимую почву для радикальной постановки вопроса о смысле человеческого бытия – не в естественно-предметных его формах, а в рамках иных, фундаментальных отношений человека к миру и к самому себе»<sup>54</sup>.

## Духовность и субъективность

*Проблемы* духовности, развитой человеческой субъективности волновали русских религиозных мыслителей. В. С. Соловьев утверждал, что животная жизнь в человеке должна быть подчинена духовной. Животное является одушевленным существом, наделенным психикой. Человек же сам оценивает свое участие в мировом процессе, он определяется по отношению к идее достойного и недостойного бытия, *добра* и *зла*. Это высшее сознание, или внутренняя самооценка, ставит человека в определенное отношение к целому мировому процессу как деятельного участника в реализации его *цели*. «Духовное начало в том виде, в каком оно непосредственно является нашему настоящему сознанию, есть только особое течение, или процесс в нашей жизни, направленный к тому, чтобы осуществить во всем нашем бытии разумную идею добра»<sup>55</sup>.

<sup>54</sup> Моторина Л.Е. Философская антропология: статус, проблемы, перспективы // Полигнозис. 1999. № 2. С. 93.

<sup>55</sup> Соловьев В.С. Соч. Т. 1. С. 140.

По мнению В.С. Соловьева, человеческая субъективность проявляется в трех главных моментах: 1) внутреннее саморазличение *духа и плоти*; 2) реальное отстаивание духом своей независимости; 3) преобладание духа над *природой*, или устранение дурного плотского начала как такового. «Преобладание духа над плотью необходимо для сохранения нравственного достоинства человека»<sup>56</sup>.

Эти идеи были развиты в работах Н.А. Бердяева. «Завоевание духовности, – писал он, – есть главная задача человеческой жизни»<sup>57</sup>. *Философ* предлагал понимать духовность шире, чем ее обычно понимают. Духовность нужна и для борьбы, которую ведет человек в мире. Без духовности нельзя нести жертвы и совершать подвиги. «Дух есть свобода и свободная энергия, прорывающаяся в природный и исторический мир»<sup>58</sup>.

Духовность, по мнению Н.А. Бердяева, не есть составная часть *человеческой природы*, она – высшая качественная *ценность*; задача, поставленная человеком в отношении к жизни. Парадокс в том, что рост духовности осуществляется заключенной в человеке духовной же силой, этот рост не может быть результатом недуховных состояний. Пробуждение духовной силы предполагает, что она в скрытом, непробужденном состоянии всегда была.

В русской философии ставился и вопрос о типах духовности. Есть универсальные и вечные основы духовности. По мнению Н.А. Бердяева, очень глубока духовность индусская. Христианская духовность отличается от нехристианской тем, что в ней всегда утверждаются личность, свобода и *любовь*. Нужно, стало быть, признать нехристианской духовность, в которой исчезает неповторимая личность, нет свободы и любви к человеку.

Глубинное Я человека связано с духовностью. Дух, по словам Н.А. Бердяева, есть начало, поддерживающее единство личности. Человек должен все время совершать творческий акт в отношении к самому себе. В этом творческом акте происходит самосозидание личности, он есть постоянная борьба со множественностью ложных *Я* в человеке. Духовность образует и поддерживает личность в человеке.

Обращаясь к проблеме человеческой субъективности, С.Л. Франк отвергал резкое противопоставление «внутреннего» мира человека «внешнему». Он утверждал, что не следует понимать душевное бытие как некую обособленную «субъективную» сферу, замкнутую где-то «внутри нас». При этом он указывал на «бездонность» субъективной сферы и рассматривал феномен единичности, или обособленности внутреннего мира человека.

*Психоанализ* и экзистенциализм значительно расширили представление о человеческой субъективности. Вместе с тем в XX веке заговорили о крахе духовности, об обнищании внутреннего мира человека. Э. Фромм отметил, что с развитием «новой науки» *религия* в ее традиционных формах стала все менее эффективной, в результате чего возникла опасность утраты многих ценностей. Конечно, предсказание Ф.М. Достоевского о том, что все этические ценности рухнули бы, если бы прекратилась вера в Бога, оправдалось лишь отчасти. Однако К. Ясперс поставил вопрос об упадке духа, о его возможности.

Философы обсуждают сегодня не только проблему биологического несовершенства человека, его психологической подорванности. Осмысливается человеческая субъективность, при-  
сущий человеку мир мысли, воли, чувств... Не рождает ли *ум* безумие? Не является ли *интеллект* причиной деформации сознания? Не заложен ли в человеке какой-то неустрашимый разрушительный импульс? Он растерзал природу, ведет бесконечные братоубийственные войны. В нем сильна тяга к разрушению, смерти. Как ни страшны идеи жестокости и гибели, связанные с одержимостью, мнительностью, фанатизмом, куда опаснее все же сознательная ориентация людей на идеи *ненависти и убийства*.

---

<sup>56</sup> Там же. С. 151.

<sup>57</sup> Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 320.

<sup>58</sup> Там же. С. 321.



*Человеческая субъективность* выражает прежде всего автономность разума, воли и чувств. В истории философии эти сферы не всегда оценивались как самодостаточные. Философы стремились утвердить державный признак внутреннего мира человека, усматривая его в интеллекте, воле или чувствах. Идея независимости и особенности различных ипостасей человеческой субъективности постепенно входила в сознание европейских мыслителей. Однако в настоящее время философы рассматривают глубинные, трудноуловимые связи между открытыми, внутренне сцепленными сферами человеческой субъективности.

В систему философской антропологии входят также многочисленные понятия психоанализа. Что такое *бессознательное*? Приведем наиболее распространенные значения: 1) совокупность активных психических образований, состояний, процессов, механизмов, операций и действий человека, не осознаваемых им без применения специальных методов; 2) самая обширная и наиболее содержательная часть (система, сфера, область, инстанция и т. д.) психики человека; 3) форма психического отражения, образование, содержание и функционирование которой не является предметом специальной внеаучной рефлексии; 4) состояние человека, характеризующееся отсутствием сознания.

В европейской рациональной традиции идея бессознательного психического восходит к эпохе создания философии (к учению Сократа и Платона об анамнесисе – знании как припоминании и др.). В той или иной форме проблема бессознательного ставилась и разрабатывалась в философии и психологии на протяжении всей их истории.

Существенный вклад в изучение проблемы бессознательного внесли Б. Спиноза (неосознаваемые «причины, детерминирующие желание»), Г. Лейбниц (трактровка бессознательного как низшей формы душевной деятельности), Д. Гартли (связь бессознательного с деятельностью нервной системы), И. Кант (связь бессознательного с проблемами интуитивного и чувственного познания), А. Шопенгауэр (идеи о бессознательных внутренних импульсах), К. Карус («ключ сознания – в подсознательном»), Э. фон Гартман («философия бессознательного»), Г.Т. Фехнер (представление о «душе-айсберге»), В. Вундт («неосознаваемое мышление», «неосознаваемый характер процессов восприятия», «неосознаваемые логические процессы»), Г. Гельмгольц (учение «о бессознательных умозаклучениях»), И.М. Сеченов («бессознательные ощущения, или чувствования»), И.П. Павлов («бессознательная психическая жизнь»), В.М. Бехтерев (активность бессознательного), А. Льебо и И. Бернгейм (постгипнотическое внушение и поведение), Ж. Шарко (идеи о невидимой и неосознаваемой психической травме), Г. Лебон (бессознательное как доминирующая совокупность психических процессов, всегда преобладающая в толпе и управляющая «коллективной душой» толпы), П. Жане (психические автоматизмы и бессознательные факторы неврозов) и многое другое<sup>59</sup>.

В XX веке наиболее подробно и систематически представление о бессознательном разрабатывается в границах психоаналитической традиции. Принципиально важные результаты были получены З. Фрейдом, создавшим психологическое определение бессознательного и учение о бессознательном; К.Г. Юнгом, развившим идеи о психоидном, личном и коллективном бессознательном; Дж. Морено, разработавшим концепцию «общего бессознательного», и Э. Фроммом, развившим идеи о «социальном бессознательном». В целом эти психоаналитически ориентированные дополнительные идеи и концепции дают определенное представление о природе и сущности бессознательного и его проявлениях на индивидуальном, групповом и социальном уровнях.

Значительный арсенал понятий, вошедших в философскую антропологию, составила юнгианская психология: *коллективное бессознательное, архетип, индивидуация, тень, анима, анимус и т. д.*

<sup>59</sup> См. обзор концепций бессознательного в статье: *Овчаренко В.И.* Бессознательное (бессознательное психическое) // Популярная энциклопедия. Психоанализ. М., 1997.

## Экзистенциальные понятия

Появление в прошлом столетии психоанализа, экзистенциализма, персонализма поставило философскую антропологию даже в качестве своеобразного метода антропологического мышления. В 1917 г. К. Ясперс выпустил книгу «Общая психопатология», в которой рассматриваются такие понятия, как *незавершенность, открытость человеческой природы, образ человека, сущность человека, человеческое, человеческое бытие*.

*Человеческая субъективность* – философское понятие, выражающее внутренний мир человека, его духовность. В нем выражены мотивы и смысл поведения *личности*.

Под человеческой субъективностью понимаются богатство внутреннего мира человека, разнообразие и глубина его интеллекта, *воли и чувств*. Это понятие выражает неповторимость человеческой *индивидуальности*, выступающей в качестве носителя уникальных человеческих воззрений, переживаний и побуждений. В современной литературе содержание человеческой индивидуальности, уникальность личности нередко обозначают другими понятиями, например, *духовность человека*, его личностный мир и т. д.

Субъективность – атрибутивное качество субъекта, поэтому истолкование определительного свойства целиком зависит от трактовки слова «субъект». В образе человека, сформированного в период *античности*, сложилось определенное представление о целостности и единстве субъективного *бытия* человека. Человек выступает субъектом общественного деяния лишь в той мере, в какой он воспроизводит логику целостности. Проблема субъективности человеческого бытия формулируется в специфических формах. В философии Гераклита, например, она предстает в виде идеи Логоса, который пронизывает все сущее, у Анаксагора – это «Нус», у Платона – мир идей и т. д.

Человеческое бытие экзистенциалисты описывают используя понятие экзистенциала. *Экзистенциалы* – специфические душевные состояния. Загадочен, необъясним человек. Мы так много рассуждаем о нем, но так редко обращаем на него свой взор тогда, когда он охвачен страстью. А ведь именно в этот миг в нем открывается нечто всечеловеческое, надмирное. Ближе всех к осознанию этой мысли подошли М. Хайдеггер, К. Ясперс, а также публицист, философ, драматург и критик Габриэль Марсель (1889–1973).

Они пытались понять, как влияют на человеческое существование такие состояния конкретного индивида, как забота, страх, надежда. Вероятно, о многих проявлениях человеческой души можно сказать словами русской поэтессы Марины Цветаевой: «Я, ваша бессмертная страсть...». Центральные вопросы экзистенциализма – существование человека, смысл его жизни и судьбы в мире. Задумывались ли вы когда-нибудь над тайной своего рождения, над тем, зачем вы пришли в этот мир? Такого рода вопросы свойственны любому человеку, задумывающемуся над своим бытием. Этим и обусловлена значительная популярность экзистенциализма.

Все рассмотренные до сих пор основные экзистенциальные феномены, по мнению Финка, суть не только существенные моменты человеческого бытия, но также и источник человеческого понимания бытия, не только онтологические структуры человека, но и смысловой горизонт человеческой онтологии. Тот род и способ, каким мы понимаем бытие, как мы рассматриваем многообразное сущее, как мыслим себе очертания вещи, делаем различие между безжизненным и одушевленным бытием, между видами и родами разнооформленных вещей, как мы толкуем сущность и существование, различаем действительность и возможность, необходимость и случайность и тому подобное – все это определено и обусловлено своеобразием нашего разума, структурой познавательной способности.

Наш разум не безразличен по отношению к основным феноменам нашего существования, неизбежно он является разумом конечного человека, определенного и обусловленного в своем бытии смертью, трудом, господством и любовью.

Какие же имеются человеческие основания для того, чтобы человек постоянно перескакивал через свое «*condition humaine*», казался способным отринуть свою конечность, мог овладевать сверхчеловеческими возможностями, грезить об абсолютном разуме или абсолютной власти, мог измыслить действительное и примыслить недействительное, был в состоянии освободиться от тягот нашей жизни – бремени труда, остроты борьбы, тени смерти и мук любовного томления? Пожалуй, не следует торопиться с психологическим объяснением, предостерегает Финк, и указывать на особую душевную способность – способность фантазии. Невозможно оспаривать существование этой способности. Всякий знает ее и бесчисленные формы ее выражения. Несомненно, сила воображения относится к основным способностям человеческой души; она проявляется в ночном сновидении, в полусознанной дневной грезе, в представляемых влечениях нашей инстинктивной жизни, в изобретательности беседы, в многочисленных ожиданиях, которые сопровождают и обгоняют, прокладывая ему путь, процесс нашего восприятия.

Действительно, фантазия действует почти повсеместно: она гнездится в нашем самосознании, определяя тот образ, который складывается у нас о себе, или же тот, в котором нам хотелось бы видеться ближним, она ловко сопротивляется беспощадному самопознанию, приукрашивает или искажает для нас образ другого, определяет отношение человека к смерти, наполняет нас страхом или надеждой, она – в качестве творческого озарения – направляет и окрыляет труд, она открывает возможность политического действия и просветляет друг для друга любящих. Тысячью способов фантазия пронизывает человеческую жизнь, таится во всяком проекте будущего, во всяком идеале и всяком идоле, выводит человеческие потребности из их естественного состояния к роскоши; она присутствует при всяком открытии, разжигает войну и кружит у пояса Афродиты.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.