

Дмитрий Атланов
Философская антропология

Системный подход



Дмитрий Атланов

**Философская антропология.
Системный подход**

«Издательские решения»

Атланов Д.

Философская антропология. Системный подход / Д. Атланов —
«Издательские решения»,

ISBN 978-5-44-741339-2

В монографии приведены результаты авторских исследований в области системных оснований антропологии. Будет полезной для аспирантов и студентов, обучающихся по гуманитарным и социологическим специальностям. Монография необходима для бакалавров направлений 100100 «Сервис», 040400 «Социальная работа», магистрантов направления 035770 «Прикладная этика» и аспирантов специальности 09.00.08 «Философия науки и техники». Содержание монографии соответствует ФГОС ВПО 3-го поколения.

ISBN 978-5-44-741339-2

© Атланов Д.
© Издательские решения

Содержание

Введение	6
Глава 1. Исторически сложившиеся типы рациональности и проблема человека	18
Архаическая антропология (от мифа к логосу)	20
Ветхозаветная антропология	23
Антропология китайского мифа	25
Индоарийская антропология	28
Античная антропология	31
Средневековая антропология	39
Конец ознакомительного фрагмента.	44

Философская антропология Системный подход

Дмитрий Атланов

© Дмитрий Атланов, 2024

ISBN 978-5-4474-1339-2

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

Введение

Современные естественные и гуманитарные науки нуждаются в существенно более содержательном понимании человека. Очевидно, что это связано с потребностью науки и общества. Можно сказать, мы находимся в стадии антропологического бума, который разворачивается на наших глазах. Причины возникновения подобного бума сопряжены с растущим пониманием того, что прежние, сложившиеся в науке и иных интеллектуальных практиках методы и подходы исчерпали себя, и человечество как целое стоит перед необходимостью заново выстраивать способы и методы своего взаимодействия с миром.

Прежде всего, это связано с исчерпанием возможностей господствовавшего на протяжении длительного времени «линейного» способа мыслить. Эта «линейная» методология весьма эффективна в тех ситуациях, когда речь идет о сведении целостного явления или процесса к ограниченному набору функций, механизму. Всегда, когда конкретное явление можно подвести под общий закон, мы, как правило, будем иметь дело с целым рядом условных допущений. В реальности же все те допущения, которые вводятся теорией, приводят к тому, что поведение реальной системы разительно отличается от предписанного теорией. Понимание этого уже давно является банальной общей мыслью в «практических» естественных науках – инженерии, экспериментальной физике и химии и других, в которых любой профессионал снабжен толстым справочником с эмпирически выявленными поправочными коэффициентами.

Однако существует важнейшая область знания, в которой принципы линейного мышления в качестве интеллектуальной парадигмы оказались изначально порочными и не преодоленными по сей день. Более того, создание тех самых справочников поправочных коэффициентов практически невозможно в силу высокой сложности объектов. Это область наук о человеке. «Какую бы конкретную задачу антропологии мы бы ни взяли, попытка решить ее теми же методологическими средствами, какие мы применяем, проектируя и ремонтируя часы, оборачивается провалом.

Как только мы сталкиваемся с тяжелыми многофакторными заболеваниями <...> то, попадая в зоны принципиальной нелинейности, понимаем, что справиться с ними, действуя линейно, процессуально невозможно в принципе. Предмет нашего исследования может лежать и в другой области – экономики, конфликтологии, педагогики. И тут линейные методы анализа и коррекции ситуации оказываются неэффективными. И дело не в том хороши или плохи линейные технологии, а в том, что они произвольны, обращены на анализ периферической динамики и воздействие на нее. Когда же центр тяжести переносится вглубь, в сферы нелинейности, то действуют либо на основе произвольных и общих рассуждений, либо методом подбора управляющих факторов, который в принципе не может дать устойчивого и повторяемого успеха. Причина – отсутствие средств работы в области нелинейности»¹. Данный вывод авторы приведенного высказывания делают на материале психосоматики, но и они сами, и множество других, понимают, что речь идет и проблемах общетеоретического и, шире – общеметодологического парадигмального плана.

Это принципиальная проблема и трудность, нерешенность которой ограничивает возможности как антропологии в целом, как совокупности общих и частных наук о человеке, так и философской антропологии, как дисциплины, призванной ассимилировать и постулировать парадигмальные обобщения. Таким образом, современный этап развития представлений о мире предполагает преодоление изолированности, линейности и связанного с ними редукци-

¹ Минченков А. В., Елпидифоров Н. Б. Методы структурной психосоматики. – СПб.: «Ювента», М.: Институт общегуманитарных исследований, 2001. С.4.

онизма при описании сложных неравновесных систем. В полной мере это относится и к проблеме человека.

В силу того, что не решен вопрос о методе антропологии, оказывается невозможным удовлетворительно определить и даже описать предмет этой науки, дать понятие человека.

Определим позиции. Почему *антропология* и почему именно сейчас и здесь. Если понимать под антропологией учение о человеке в целом, то придется признать, что к началу XXI века человечество все еще не располагает хотя бы относительно детально разработанным учением о человеке, которое носило бы достаточно всеобщий характер и могло бы быть использовано при построении частных теорий и гипотез. При этом существует хорошо разработанная масса конкретного фактического материала, накопленного в естественных и гуманитарных науках и с большей или меньшей степенью эффективности осмысленного в рамках этих же частных наук. Но при этом не существует общепринятого понимания сущности человека и, хотя попытки достижения такого понимания предпринимались на протяжении всей истории мировой философии, тем не менее, по сей день, общего учения о человеке нет.

Более того, системный кризис, переживаемый Россией, заставляет особо внимательно осмысливать как традиционные, сложившиеся в нашем интеллектуальном пространстве концепции и ценностные конструкты, так и вновь формируемые и заимствованные модели, связанные с активным процессом межкультурного взаимодействия и диалога. Аксиология, как учение о ценностных конструктах и предпочтениях, в свою очередь, невозможна без общего представления о человеке как таковом. Невозможно построение системы ценностей без ясного понимания, чьи, собственно, это ценности. Любое знание, претендующее на форму научного, имеет в своей основе некоторый набор интеллектуальных положений, которые принимаются априорно, и в ходе развития дисциплины подвергаются пересмотру и переопределению. Философская антропология, оформившаяся как самостоятельный раздел философского знания только в XX веке, по настоящее время не имеет своей аксиоматики и суммы категорий, которые с достаточной полнотой определяли бы ее предмет, если не считать таковыми достаточно абстрактные представления о теле, душе и духе человека. Именно это обстоятельство заставляет некоторых авторов отказывать философской антропологии в самостоятельном статусе, либо рассматривать ее как раздел истории философии, посвященный изменениям взглядов на человека у различных философов. Отчасти это неопределенное положение антропологии в отечественной литературе порождено бурным ее развитием. Практически в течение последних 15 лет на широкую научную общественность обрушилась масса антропологической литературы достаточно разнородной по содержанию. При этом одновременно в научный оборот вводятся как тексты «классиков» философской антропологии, таких, как М. Шелер, А. Гелен, Э. Ротхакер и многих других, так и оригинальные работы отечественных мыслителей, работающих зачастую в различных исследовательских парадигмах, как классического, так и неклассического направления. При этом данный поток публикаций совпал во времени как с периодом освоения и бурного развития различных направлений философствования в нашей стране, так и с периодом комплексных мировоззренческих трансформаций, как в массовом, так и профессиональном сознании.

В силу того, что до сих пор остается открытым вопрос о методе антропологии, оказывается невозможным теоретически полно и точно определить и даже описать предмет этой науки, сформулировать сущностное понятие человека.

Актуальность темы исследования определяется тем, что в ходе широкого внедрения новых и возрождения старых антропологических идей, актуализируется потребность методологического обобщения, поиска общей базы для конструктивного междисциплинарного диалога. Можно сказать, мы находимся в стадии антропологического бума, который разворачивается на наших глазах. Причины возникновения подобного бума сопряжены с растущим пониманием того, что прежние, сложившиеся в науке и иных интеллектуальных практиках

методы и подходы исчерпали себя, и человечество как целое стоит перед необходимостью заново выстраивать способы и методы своего взаимодействия с миром. Это требует пересмотра прежних методологических подходов к пониманию человека, как системного предмета исследования.

Прежде всего, это связано с исчерпанием возможностей «линейного» способа мыслить, эффективного при сведении целостного явления или процесса к ограниченному набору функций, к механизму. В тех же «случаях, когда мы сталкиваемся со сложно организованными нелинейными процессами и многоуровневыми системами, данная методология оказывается неэффективной.

Эта принципиальная проблема определяется тем, что в ходе широкого внедрения новых и возрождения старых антропологических идей, актуализируется потребность поиска общей базы для междисциплинарного диалога, который может и должен проходить в рамках философской антропологии как дисциплины, обозначающей принципиальные подходы, приемлемые как для частных научных дисциплин, так и для широких философских обобщений.

Из обзора современных публикаций видно, что сложности в самоопределении философской антропологии как самостоятельной области человеческого знания связаны, не в последнюю очередь, с неопределенностью самого предмета этой дисциплины. Человек должен быть специально рассмотрен заново как предмет философской антропологии. Это в свою очередь связано с необходимостью пересмотра прежних методологических подходов к определению человека.

Очевидно, что для плодотворного движения в этом направлении, для введения в науки о человеке новой методологии, объединения гуманитарной и естественнонаучной парадигм, должно быть подвергнуто рассмотрению сама категория «человек».

Несмотря на бурное развитие антропологических исследований, многие аспекты остаются не в полной мере раскрытыми, и, более того, именно в силу бурного роста числа исследований, растет необходимость более глубокого изучения методологических проблем антропологии для более глубокого понимания ее дискурса.

Объект исследования – понятие «человек», его понимание в философской антропологии, содержательная структура, взаимосвязь и соотнесенность образующих его элементов.

Предмет исследования – внутренние взаимосвязи системы «человек», содержание и структура понятий, используемых при его описании.

Методология разработана на основе: логико-философских исследований процессов мышления, теории понятия, общей теории систем, работ классиков философской антропологии XX века, психологии мышления, нейропсихологии, психологии личности.

Некоторые отправные положения, которые привели к написанию данной работы:

1. Понятие «человек» имеет четкую иерархическую структуру, которая может быть описана с использованием современного теоретического аппарата.
2. Человек как предмет философской антропологии предстает как система понятий, которые подчинены требованиям общей теории систем и логики реального мышления.
3. Особенности структуры понятия «человек» позволяют ассимилировать достижения, современного естествознания с гуманитарной проблематикой.

Теоретическая значимость исследования состоит в том, что в нем рассмотрены методологические аспекты формирования понятия «человек», сделаны предложения по логической разработке методологии антропологии. В настоящем исследовании методология системного анализа и общая теория систем, хорошо разработанные для естественнонаучных и практических дисциплин, применены к решению проблем гуманитаристики. Это открывает пути к дальнейшей более глубокой разработке и совершенствованию теории человека.

Практическая значимость. Полученные результаты могут быть полезными при решении антропологических проблем, при разрешении многих вопросов в частно-антропологических

исследованиях, психологии, других гуманитарных дисциплинах, например, при рассмотрении вопросов о взаимосвязи и взаимозависимости между процессами, традиционно относимыми к области физиологии, и явлениями культурного мира. Полученное неявное (аксиоматическое) определение человека, позволяет конструктивно оценивать ситуацию в философской антропологии, корректно определять области и предметы специальных антропологических наук.

В данной работе выделена структура и показана содержательная наполненность предмета философской антропологии. Обнаружена также содержательная структура прежде несколько абстрактно определяемых понятий: «тело», «душа», «дух», что позволяет более строго определять их в научных исследованиях.

Философский плюрализм, как одновременное существование множества идей, принадлежащих как классическому, так и неклассическому методам философствования, приводит к крайне разнородному пониманию человека в отечественном современном теоретическом поле. Необходимо хотя бы фрагментарно рассмотреть его, хотя бы для того, чтобы определить как состояние этого поля, так и тенденции его развития.

Отечественная традиция интерпретации понятия человека последних десятилетий XX века во многом фундируется на марксистской философии в силу известных исторических обстоятельств. Здесь существует большой объем литературы, по настоящее время не утратившей актуальности, например, философско-антропологические работы И. Т. Фролова, Б. Т. Григорьяна, М. В. Демина и многих других². Несмотря на то, что длительная насильственная эксплуатация марксистских идей в отечественной литературе XX века вызвала у ряда мыслителей род идиосинкразии к марксизму, все же этот период развития философии человека ещё должен быть осмыслен.

Вторая группа публикаций, следующая непосредственно за первой – работы, посвященные попыткам той или иной конкретизации и систематизации воззрений на человека. Наиболее распространенный способ систематизации – методологический. Основания для такого членения указал еще Макс Шелер. В соответствии с его концепцией выделяются три основных типа мировоззрения: иудейско-христианское, греко-античное, и современное естественнонаучное. Соответственно с этим он выделил антропологии: теологическую, философскую, научную (естественнонаучную)³. Легко заметить, что это все направления, сложившиеся, прежде всего, в европейской культуре. Иные национальные типы философствования дадут нам еще большее разнообразие подходов. Таким образом, уже до Шелера и только в европейской интеллектуальной традиции формируются минимум три антропологии – религиозная, философская, научная. Время, прошедшее после написания Шелером его работ, добавило к этим трем ещё и социальную и культурную антропологии. В последней трети XX века на статус самостоятельных стали претендовать еще и психологическая и педагогическая антропологии. Это все направления, базирующиеся, прежде всего, на различии в методе, хотя и предмет рассмотрения в них все более и более различался, утрачивая свою целостную определенность. Одновременно в рамках единого метода, например, научной антропологии все большую автономность стали приобретать медицинская, спортивная и другие антропологии, в которых человек различно определяется и как предмет рассмотрения.

В отечественной литературе свои варианты классификации наук о человеке и течений внутри философской антропологии предлагали В. С. Барулин⁴, В. Г. Борзенков⁵, П. С. Гуре-

² Фролов И. Т. Перспективы человека. – М.: 1983; Григорьян Б. Т. Философия о сущности человека. – М. 1973; Демин М. В. Проблемы теории личности (социально-философский аспект). – М., 1977.

³ Шелер М. Положение человека в Космосе //Избранные произведения, – М.: Гнозис, 1994, С. 133.

⁴ Барулин В. С. Социально-философская антропология: общие начала социально-философской антропологии. М., 1994.

⁵ Борзенков В. Г., Юдин Б. Г. Человек как объект комплексного междисциплинарного исследования: методологические аспекты. // Личность. Культура. Общество. т.4. Вып 3—4; Борзенков В. Г. Жизнь и ценности. К обоснованию современного натурализма // Жизнь как ценность. М. 2000.

вич⁶, Б. В. Марков⁷, Б. Г. Юдин, и многие другие. Из последних обобщающих работ можно назвать целый ряд учебников по философской антропологии⁸. Регулярно в различных издательствах выходят тематические сборники и монографии, посвященные антропологическим аспектам творчества отдельных мыслителей⁹. На протяжении последних 20 лет Российской академией наук издается под редакцией Б. Г. Юдина специальный антропологический журнал «Человек», полностью посвященный антропологической тематике в различных ее аспектах.

Все это заставляет сделать вывод о том, что антропологические исследования сегодня актуальны и востребованы.

На пересечении методов собственно философской антропологии с методами других естественнонаучных и гуманитарных подходов стали формироваться так называемые региональные антропологии. Это условное название, скорее речь идет об антропологизации социологии, психологии, истории и педагогики:

Социальная антропология, базируется не на изучении эмпирических объектов, как в науке, и не строительстве интеллектуальных конструктов как в философии, а на изучении реальных структур социума и на основании этого формировании тех или иных представлений о человеке. Она сформировалась на границе социологии, этнографии и общей антропологии как дисциплина, в рамках которой изучается культурно-историческое своеобразие социальных институтов, функционирующих в различных этносах. В настоящее время начинают позиционироваться и более частные аспекты социальной антропологии, например, политическая антропология или «антропология власти»¹⁰.

Психологическая антропология – интенсивно развивается отечественная традиция. Уже начиная с работ классика отечественной психологии С. Л. Рубинштейна, философа по базовому образованию, в чьих работах принципиально был поставлен вопрос о необходимости переопределения человека в мире и, соответственно, пересмотре предмета и метода психологии,¹¹ и работ Б. Г. Ананьева¹², в психологии постоянно ставился вопрос о необходимости переопределения человека как предмета. Признано, что невозможно развитие психологии как частной науки, без определения общего понятия человека. Сегодня эти же вопросы в той или иной форме поднимают многие отечественные авторы, например, В. Б. Братусь¹³, В. И. Слободчиков и В. Н. Исаев¹⁴, в работах которых ставится вопрос о необходимости поисков в психологии новых оснований для человека.

Одновременно с этим в отечественной психологии ставится вопрос о построении специально гуманитарной психологии, крепнет понимание того, что психология, помимо укрепления арсенала и методологии естественнонаучного познания, должна каким-то образом ввести

⁶ Гуревич П. С. Философская антропология. – М. 1998 Гуревич, П. С. Философское постижение человека: проблемы, тенденции и новые темы философской антропологии / П. С. Гуревич. – Germany, Saarbrücken: LAP LAMBER Academic Publishing, 2011; Гуревич П. С. Философское толкование человека: монография / П. С. Гуревич. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2012.

⁷ Марков Б. В. Философская антропология. – СПб.: Лань, 1997; Марков Б. В. Знаки бытия. С-Петербург: Наука, 2011; Марков Б. В. Знаки и люди: антропология межличностной коммуникации. (Сер. «Слово о сущем»).. – С-Петербург: Наука, 2011; Марков Б. В. Философия языка и коммуникации. Человек в мире звуков и образов. – Saarbrücken/ Germany: LAP Lambert Academic Publishing, 2011; Марков Б. В. Философская антропология Уч. пособие, гриф УМО. СПб., Питер. 2008.

⁸ Философская антропология. Учебное пособие/ под ред. С. А. Лебедева. – М.: ИКЦ «Академкнига», 2005; Губин В. Д., Некрасова Е. А. Философская антропология. – М.: 2000.

⁹ Егорова И. В. Философская антропология Эриха Фромма. – М.: 2002; Бурханова РА., Любутина К. Н. Классическая философская антропология. И. Кант и Л. Фейербах. Екатеринбург, 2002.

¹⁰ Антропология Власти. Сборник работ. т. 1—2. – СПб.: изд-во СПбГУ, 2006.

¹¹ Рубинштейн. С. Л. Бытие и сознание. О месте психического во всеобщей взаимосвязи явлений. – М.:1957; Проблемы общей психологии. М. 1973.

¹² Ананьев Б. Г. О проблемах современного человекознания. – М.:1977.

¹³ Братусь Б. С. К проблеме человека в психологии. // Вопросы психологии, 2000, №3.

¹⁴ Слободчиков В. И., Исаев Е. Н. Антропологический принцип в психологии развития // Вопросы психологии 1998, №6.

в свой арсенал гуманитарные технологии и перейти от рассмотрения отдельных феноменов человеческой психики к рассмотрению целостного человеческого существования. При этом однозначно постулируется необходимость более строгого разделения понятий личность и человек. В зарубежной мысли психологическая антропология конституировалась в самостоятельное научное направление. В фундаментальном обзоре англоязычной литературы по психологической антропологии, выполненном С. В. Лурье, детально рассмотрено и само развитие психологической антропологии, и вклад каждого отдельного автора в становление этой дисциплины в течение всего XX века.¹⁵

Наряду с пониманием необходимости найти более адекватное определение личности, в психологии растет понимание невозможности выполнить эту работу в рамках прежних методических и методологических подходов. В связи с этим в рамках психологии предпринимаются попытки ассимилировать сравнительно новые методологические подходы, в частности, теорию систем и системную методологию¹⁶. При этом, естественно, встает вопрос о том, каким образом можно совместить разнородные инструменты познания в изучении единого предмета.

Религиозная антропология. Здесь предпринимаются попытки построить модель человека на основе синтеза теологических и философских подходов. В отечественной литературе это, прежде всего, попытки построения православной антропологии. Здесь можно указать на работы С. С. Хоружего, попытавшегося синтезировать опыт православия с современными взглядами на человека, далее этот проект трансформировался в интереснейшую попытку построения синергийной антропологии¹⁷; О. И. Генисаретского, работающего на стыке философской антропологии, православной антропологии, и культурологической методологии¹⁸; Р. Б. Введенского, синтезирующего психологические подходы с православием¹⁹, коллективные сборники работ богословов и философов²⁰.

Историческая антропология позиционирует себя как дисциплина, рассматривающая различные типы личности, существовавшие в разные эпохи, разные способы быть человеком, модели поведения и способы бытия. Здесь существует большое количество различных моделей в зависимости от подходов авторов, соответственно, различные исторические антропологии. Допускается, что исторически не существует одной единственной природы человека или, что она определенным образом изменяется, эволюционирует²¹.

Педагогическая антропология развивается в тесной связи со сравнительной педагогикой и ставит своей задачей найти и продемонстрировать этнокультуральные основания разработки образовательных проектов и реализации образовательных программ. В зависимости от представлений о природе человека, движущих силах его развития, конструируется различная педагогика. В связи с попытками реформирования системы образования в России выросло число публикаций, посвященных поискам оснований новой педагогики. Естественно, из-за

¹⁵ Лурье С. В. Психологическая антропология: история, современное состояние, перспективы. – М.: Академический проект: Альма Матер, 2005.

¹⁶ Коссов Б. Б. Личность: актуальные проблемы системного подхода. // Вопросы психологии, 1998/4.

¹⁷ Хоружий С. С. Концепция совершенного человека в перспективе исихастской антропологии // Совершенный человек: теология и философия образа. – М.: Институт востоковедения РАН, Валент, 1997; Хоружий С. С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.

¹⁸ Генисаретский О. И. Культурно-антропологическая перспектива // Иное. Хрестоматия российского самосознания. – М.: Республика, 1995.

¹⁹ Введенский Р. Б. Основания христианской антропологии // Начала христианской психологии. – М.: РГГИ, 1995

²⁰ Православное учение о человеке. Избранные статьи. – Клин, Христианская жизнь, 2002; Антропологический синтез: религия, философия, образование. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2001.

²¹ Кликс Ф. Пробуждающееся мышление. У истоков человеческого интеллекта. – М. Прогресс 1983; Историческая антропология. Зарубежная антропология в обзорах и рефератах. – М.: РГГУ, 1996; Гуревич А. Я. Образ человека в Средневековье. – М.: Наука, 1985; Гуревич А. Я. Смерть как проблема исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии. // Одиссей. Человек в истории. – М.: Наука, 1989; Колесов В. В. Мир человека в слове Древней Руси. – Л.: изд-во ЛГУ, 1986; Хоружий С. С. Человек Картезия. // Точки. Puncta. – М, 2004. №1—2 С.61—121.

невозможности решения вопросов педагогики в связи с новыми задачами без определения человека как предмета, исследователи обращаются к рассмотрению антропологических вопросов²². В настоящее время начинает позиционироваться специальная отрасль знания «изучающая образовательный процесс во всем его объеме и многообразии, соотносительно со всеми этапами жизненного пути человека. Семантически и терминологически корректно было бы назвать ее «эдукалогия» либо антропопедагогика»²³. Но и здесь общий вывод звучит примерно так: «Трудность сущностного определения образования усложняется еще и тем фактом, что до сих пор философская антропология не определилась со своим собственным «предметом» – человеком»²⁴.

В отдельную группу следует выделить работы, посвященные специальным моментам философской антропологии, анализу отдельных аспектов человеческой сущности и человеческого существования, например, феномена игры²⁵, феномена телесности²⁶, или рассмотрению проблемы самосознания, как определяющего момента для формирования человека²⁷.

Здесь же надо сказать и о работах, в которых осуществляются попытки рассмотрения проблем философской антропологии как таковой, как самостоятельной науки, ее определения относительно, например психологии²⁸. Здесь совершенно необозримая масса публикаций, как зарубежных, так и отечественных авторов.

Обилие публикаций антропологической направленности, опирающихся зачастую на самые различные методологические принципы, предлагающих в качестве основания для определения человека самые разные отправные посылки, приводит к тому, что в этом многоголосом хоре теряется общий предмет исследования – человек. Прежде чем сравнивать различные взгляды между собой, необходимо хотя бы привести их к единому предмету.

Многие авторы, пытающиеся разрешить частные вопросы антропологических исследований, сталкиваются с неопределенностью самого предмета антропологии, в том числе и философской антропологии и вынуждены предпринимать попытки формирования общего понятия человека, исходя из посылок частных антропологических дисциплин. «По признанию многих авторов, антропология до сих пор находится в поисках своего предмета»²⁹. В связи с этим, постоянны попытки найти какую-то новую форму обоснования философской антропологии как самостоятельной дисциплины, осмыслить ее сегодняшнее положение и предложить вари-

²² Огурцов А. П. Педагогическая антропология: поиски и перспективы. // Человек, 2002, №1—3; Мещеряков Б. Г., Мещеряков Н. А. Введение в человековедение. – М. Педагогика, 1994; Мещеряков Б. Г. Психологические проблемы антропологизации образования // Вопросы психологии. 1996, №1; Щедровицкий П. Г. Очерки по философии образования. М. 1993; Смирнов С. А. Образование в неклассической культурной ситуации: в поисках новых моделей // Концепции философии образования и современная антропология. – Новосибирск, 2001; Смирнов С. А. К вопросу о новой образовательной парадигме. // Дискурс, 1996, №2.

²³ Гинецинский В. И., Мохаммед Авад. К вопросу о системе принципов современной антропопедагогики. // Психолого-социальная работа в современном обществе: проблемы и решения. – СПб.: СПбГИПСПР, 2004, С.7.

²⁴ Романенко И. Б. Западноевропейские парадигмы образования. // Антропологический синтез: религия, философия, образование. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2001, С. 63.

²⁵ Демидов А. Б. Феномены человеческого бытия. – Минск: Экономпресс, 1999.

²⁶ Газарова Е. Э. Психология телесности – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2002; Подорога В. А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. – М.: Ad marginem. 1995; Подорога В. А. Выражение и смысл. – М.: Ad marginem. 1995; Круткин В. Л. Онтология человеческой телесности. – Ижевск, 1993; Кон И. С. Мужское тело как эротический объект // Человек, 2000, №6.

²⁷ Гарнцев М. А. Проблема самосознания в западноевропейской философии. – М. 1987.; Скворцов Л. В. Культура самосознания. – М., 1989.; Михайлов Ф. Т. Общественное сознание и сознание индивида. – М. 1990; Самосознание: мое и наше. М., 1997; Корнилов С. В. Философия самосознания и творчества, – М.: 1998; Иванов О. Е. Самосознание как основа метафизики. – СПб., 2001.

²⁸ Шульц П. Философская антропология. Введение для изучающих психологию. – Новосибирск: НГУ, 1996.

²⁹ Смирнов С. А. Современная антропология. // Человек, 2003, №4. С.86.

анты дальнейшего развития. Профессионалы все более отчетливо осознают суть существующих проблем в философской антропологии и пытаются предлагать какие-то решения³⁰.

«Сегодняшняя антропологическая мысль переживает трудный период. В её ситуации – неопределенность, кризисность, и кризисные моменты имеют двоякий смысл: они охватывают и ее предмет – антропологическую реальность, – и ее понимание этого предмета.

Суть «кризиса предмета» – состоит в обнаружившейся огромной нестабильности человека, возможности любых радикальных изменений с ним, в его подверженности какой-то неведомой, может быть катастрофической динамике.

Суть же «кризиса понимания» ... в том, что все наличные общеантропологические теории и концепции не могут объяснить возникающих явлений идущих процессов. Более того, оказываются не пригодны сами базовые понятия, на которых строились эти теории, в первую очередь фундаментальные концепты «сущности человека» и «человека-субъекта», лежавшие в основе европейского понимания человека. Вследствие этого с неизбежностью делается неприемлемым и тот язык, каким выражается это понимание: дискурс классической европейской метафизики.

Все это ... означает, что назревшей необходимостью становится продвижение к некоторой новой постановке проблемы человека»³¹.

«Пора объяснить, что наше настойчивое внимание к понятию человека-в-целом, к судьбе этого понятия, порождено совсем не академическим пристрастием к полноте, к учету всех малейших деталей. ... Дело совсем в другом. Модель, которая не имеет полного образа своего предмета, не знает его полных очертаний, контуров, является эвристически ущербной, и эта ущербность весьма значима практически...

Когда модель отказывает, требует ревизии или полной замены, только полный образ предмета, то есть понятие человека-в-целом, может дать наводящие указания для поиска новой модели, стать ориентиром в этих поисках. В противном случае, если такого образа нет, человек не знает, чего он может и чего не может от себя ждать, на что способен и на что не способен; и он оказывается в дезориентации, в незащитности от неведомого себе – себя. Антропологическая ситуация сегодня являет как раз этот случай»³².

Попытки разрешить кризис в философской антропологии предпринимаются и на путях анализа ситуации «изнутри», с предложениями по более тщательному или глубокому анализу отдельных аспектов человека или разработке темы природы или сущности человека, в различных ее вариантах, например в такой постановке: «Все яснее становится глубина антропологического кризиса, связанного с потерей идеи человека как высшей ценности с одной стороны. С другой стороны – острее осознается необходимость поисков новых путей развития антропологического знания. Одним из перспективных направлений представляется рассмотрение антропологических проблем в контексте культурной динамики и выявление закономерностей развития самосознания»³³.

Вместе с тем звучат предложения подвергнуть критическому разбору саму философскую антропологию как научную дисциплину или направление философской мысли: «Философская антропология может быть понята как невозможность для мысли помыслить саму себя. А поскольку никто не хочет в этом признаться, постольку философскую антропологию

³⁰ Бакшутев В. К. Философская антропология: Смена парадигм. – Екатеринбург, 1998; Ревич И. М. Человечность как философско-антропологическая проблема. – Хабаровск 2001; Федоров Ю. М. Сумма антропологии. Космо-антропо-социоприродо генез Человека. – Новосибирск, НГУ, 1995; Обухов В. Л., Зобов Р. А., Сугакова Л. И., Ситников В. Л. Основы человековедения. Человек как микрокосм. – СПб.: 2001.

³¹ Хоружий С. С. Неотменимый антропоконтур. 1. Контур До-Кантова Человека. // Вопросы философии, 2005, №1, С.52.

³² Хоружий С. С. Неотменимый антропоконтур. 2 Кантовы антропотопики. // Вопросы философии, 2005, №2, С.100.

³³ Рудзит И. А. Феномен самосознания человека в динамике культуры. Автореферат диссертации. – СПб. Изд-во ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2006., С. 3.

выдают за знание того, как представлен человек в различных философских рассуждениях. <.....> Философскую антропологию нельзя представлять как обобщение некоей антропологии. Ибо это глупо. Ведь антропология – наука. И обобщать ее можно средствами науки. А если философская антропология – это наука, то у нее должны быть предмет, метод, язык и прочее. Философия – это софия. У нее одна природа. Антропология – это логос. У нее другая природа. Философская антропология является продуктом сопряжения разных природ. Это некий кентавр. Полуфилософия. Полунаука. То, что своей неполнотой, своим «полу» может ввести в заблуждение.

Итак, само понимание феномена философской антропологии зависит от ответа на вопрос: является ли философия наукой или нет?»³⁴.

Таким образом, вопрос определения статуса философской антропологии изначально предстает как неоднозначный и заставляет заново рассматривать самые основания философствования. Поскольку иные, не европейские, способы философствования, такой проблемы не имеют, то очевидно, что данная проблема сопряжена с определенным методом, аксиоматическим набором, категориальным аппаратом, которые обусловили и принципиальную метафизичность европейской философии и принципиальную исключенность человека из под вопроса. Очевидно, что возможность нового антропологического синтеза вряд ли осуществится без рассмотрения самих оснований философии. «Философия изначально трактовалась как забота человека о самом себе, о своем культурном развитии. Родоначальниками такого подхода были древние греки, которые понимали философию как «органон» – совокупность средств и практик заботы о себе. Фуко называл такие средства и практики «техниками себя». Он выделял три базовые практики такой заботы – «диететика» (забота о доме, своем быте), «экономика» – (забота о материальной жизни и материальном окружении), «эротика» – (забота о другом человеке, любовь к другому). В этом смысле необходимо говорить о восстановлении задач «первой философии», утраченных после Аристотеля, про которые философия периодически вспоминает в эпохи кризисов, то есть в ситуации «постмодерна», зарождения нового проекта человека. В классической философской традиции важным было мышление о бытии. Философия шла от идеи субстанции, но тем самым философия постепенно стала безличной, бесчеловечной.

В неклассической парадигме философ идет от личности, от автора акта философствования. Это возможно при фиксации новой ситуации, ситуации «после». В этой ситуации нет единого мира и нет единственного мира, есть мир миров. Нет готового мира, а есть постоянное творение миров, пульсация миров. Философ творит свой мир концептов и в нем живет»³⁵.

Различные авторы различным образом оценивают как возможность нахождения общего взгляда на человека, так и саму возможность развития философской антропологии. Эти оценки колеблются от полностью пессимистических, до столь же полностью оптимистических. Есть и радикальные позиции, например М. К. Мамардашвили считал, что самостоятельной проблемы человека в философии не существует³⁶. Той же точки зрения придерживался и В. В. Бибихин³⁷. Более современные авторы предлагают изменить саму постановку проблемы: «Классический век философии окончен и ожидается постчеловеческий проект, в котором делается упор на тематике личности, персоны, технологии личностного роста, и самоопределения. Настало время говорить о постчеловеческой персонологии»³⁸.

³⁴ Гиренок Ф. И. Антропологические конфигурации философии. //Философия науки. – Вып. 8: Синергетика человекомерной реальности. – М., 2002, С.375—376.

³⁵ Смирнов С. А. Современная антропология // Человек, 2003, №5, С. 84.

³⁶ Мамардашвили М. К. Проблема человека в философии // О человеческом в человеке. – М., Политиздат 1991.

³⁷ Бибихин В. В. Новый ренессанс. – М.: Наука. Прогресс-Традиция, 1998.

³⁸ Тульчинский Г. А. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. – СПб.: Алетея, 2002.

«Происходит смена природы человека, точнее природ у человека. Человек выходит за пределы своей биосоматики. Отсюда следует необходимость некоей новой системы знания – гуманологии, которая в отличие об антропологии объемлет разные виды и способы человеческого бытия. Течение трансгуманизма или *posthuman studies* в англоязычной литературе. Гуманология – есть новый синтез теории и практики трансформации человеческой природы процессе создания человеком искусственных форм собственной жизни и разума. Нужна новая идея человека»³⁹. Здесь же и попытки предложить рассмотрение проблемы человека с позиции современных подходов, сложившихся, прежде всего, в естественных науках, возвести понятие человека к иным основаниям: «Изучение жизнедеятельности человеческих существ по относительно новым параметрам «энергия и «информация» требует развития нового научного направления «эниологическая антропология»»⁴⁰.

Пример пессимистической оценки перспектив философской антропологии: «Человек не умер. Закончилось господство одного из проектов человека, долгое время признаваемого главным и единственным, проекта человека рационального, человека Просвещения. На повестке дня диалог проектов человека. С этой точки зрения не следует говорить об одной природе человека. Нет смысла искать одну его сущность. За признанием идеи мира следует признание миров человеческих. Природа человека многообразна. Нет одной идеи человека. Есть разные проекты человека.

Эти природы и проекты не заданы, а конструируются через культурные практики.

Нет смысла заявлять об универсальной науке или учении о философской антропологии. У философской антропологии вообще нет самостоятельного предмета – она представляет некий набор онтологических идей и принципов. Искать новые основания для некоторой абстрактной философской антропологии – вчерашний день.

Антропология дробится на различные направления...

Остается актуальным не построение некой универсальной науки, а прояснение самой онтологической идеи человека, самой антропологической проекции человека на мир.

Для теолога мир рассматривается на фоне идеи Бога, так и для антрополога весь мир раскрывается в контексте идеи человека»⁴¹.

Правда, в дальнейшем автор попытался реализовать более взвешенный подход артикулированный им в концепте «человек перехода». Он попытался реализовать неклассический антропологический дискурс в ситуации радикальных изменений, которые переживает Человек. Эту ситуацию им предложено называть ситуацией онтологического перехода или онтологического сдвига. Или ситуацией двойного «после» – после постмодерна. В этой ситуации сформировалась некая патовая комбинация, культурная пауза: когда разрушены культурные метанарративы классических эпох, а новые онтологические опоры Человеком и для Человека не созданы. И он сам, саморазрушенец, не обрел, не выстроил собственной онтологии, уже постнеклассической⁴².

Более оптимистические прогнозы опираются на реально наблюдаемый процесс ассимиляции и конвергенции наук, идущий параллельно с дроблением и диссимилиацией наук о природе и человеке, поиск возможности интеграции знания: «Интегральная антропология – призвана преодолеть искусственный разрыв, образовавшийся между философской антропологией и научной антропологией, физической и культурной, между антропологией и другими науками о человеке. Интегральная антропология – изучает сущность родового бытия человека, включает в себя персоналистическую антропологию (учение о личности как социокультурной

³⁹ Эпштейн М. А. Гуманология. Очертания новой дисциплины. // Науки о человеке, Альманах. Вып 21. – СПб.: 2002.

⁴⁰ Баталов А. А. К философскому обоснованию эниологической антропологии // Проблемы и гипотезы. Вып.4. – Екатеринбург, УГМА, 2002, С. 7 -14.

⁴¹ Смирнов С. А. Современная антропология // Человек, 2004, №2., С. 84.

⁴² Смирнов С. А. Чертов мост. Введение в антропологию перехода. – Новосибирск, НГУЭУ. – 2010, С. 5.

определенности человека), антропологию свободы (учение о свободе как способе автономного существования человека в мире антропологического творчества, учение о творчестве, антропологии гражданственности и духовного развития и т. д.).

Отдельных наук о человеке не счесть, однако у всех этих антропологий нет какого-то объединяющего их структурного инварианта, а значит, мы едва ли можем рассчитывать на то, что удастся раскрыть или установить какой-то простой принцип, описывающий их отношения и, следовательно, возможность установления их единства

Чтобы правильно сформулировать представление о человеческой природе, необходимо объединить естественнонаучные, социальные и гуманитарные познания»⁴³. Правда, это пока более декларативное заявление, нежели практическое, реальное воплощение. К тому же сегодня проект интегральной антропологии представляется простой суммой подходов разных наук, хотя автор правильно фиксирует главную методическую трудность осуществления этого проекта: «нет объединяющего структурного инварианта».

Оптимистичнее звучит оценка, базирующаяся на процессе поиска и становления новых общеметодологических подходов, единых как для гуманитарных, так и для естественнонаучных дисциплин, высказанная В. С. Борзенковым в ходе дискуссии, организованной журналом «Человек» и посвященной историческому развитию взглядов на человека и возможность построения общей науки о человеке: «Современная картина мира – реальная предпосылка для единой науки о человеке»⁴⁴. И тот же автор: «Раскол знания на естественнонаучное и социально-гуманитарное в настоящее время может быть преодолен. Прежде всего, в результате развития естественных наук произошла деструкция означенной оппозиции и возникла возможность единой науки»⁴⁵.

В ходе уже упомянутой дискуссии в журнале «Человек» звучали и другие конструктивные оценки возможности создания единой антропологии: «Мануильский М. А.: Одним из исследований обнаружено около 200 научных дисциплин, так или иначе занимающихся человеком. Какую роль в этом континууме должно играть человекознание (человековедение)? Ответ на этот вопрос требует решения ряда фундаментальных проблем методологии и философии науки. ... Безусловно, важнейшую роль в их решении играет представление о том, что такое человек, как предмет исследования. Бессмысленно обсуждать возможность создания науки, предмет которой не определен. ...Исчерпывающе описывают проблемное поле изучения человека четыре понятия. Первое – человек как родовое существо, как вид *Homo sapiens*. Второе – человек как индивид, субъект общественных отношений, социальных процессов и т. д. Третье – человек как личность, индивидуум, обладающий неким набором интеллектуально-эмоциональных способностей. Наконец, человек как неповторимая индивидуальность»⁴⁶.

Как предельное обобщение происходящего в философской антропологии американский философ Абрахам Каплан иронично заметил: «Человек может быть определен как существо, не поддающееся определению»⁴⁷.

А отечественный исследователь предложил: «Кажется, пора отказаться от дискуссий на тему «конечного счета». Следует исходить из того, что человек бесконечномерен. Тогда проблема будет звучать иначе – «А как реализуется эта бесконечномерность?». Думается,

⁴³ Резник Ю. М. Интегральная антропология как форма междисциплинарного синтеза наук о человеке. //Личность. Культура. Общество. 2002, т. 4, вып. 3—4.

⁴⁴ Материалы круглого стола «Как возможна единая наука о человеке?» //Человек, 2003, №6 – 2004, №1.

⁴⁵ Цит. по Шульман О. И. IV Фроловские чтения. //Человек, 2005, №1, С. 191.

⁴⁶ Материалы круглого стола «Как возможна единая наука о человеке?». //Человек, 2004, №1, С. 53.

⁴⁷ Цит. по Гэрбер В. Эксцентрические представления о том, что значит быть человеком. //Материалы XIX Всемирного философского конгресса. ч.3 Философия и человек – М., 1993, С. 252.

такая постановка проблемы позволит привести в какое-то единство многообразие человеческих свойств.

Видимо стоит прекратить бесплодные методологические споры и сочинение очередных «антропологических универсалий» и ориентироваться исключительно на характер проблемы, с которой работает исследователь, то есть, каким именно параметром он интересуется»⁴⁸.

И завершить этот обзор можно таким итогом: «Философская антропология, зная которой, в начале ее пути, поднял такой яркий и глубокий мыслитель как Макс Шелер, – давала импульс развития практически всем областям философии, забывая о принципиальном обосновании своего собственного статуса. И постепенно сама эта философия оживленная и даже преобразенная „антропологическим взрывом“, стала все более и более снисходительно относиться к возможности признания основополагающего значения философской антропологии, используя впрочем, ее авторитет как своего рода привлекательную маску. ...Все это не могло не сказаться и на понимании философией самого человека. Если человек стал игрушкой, которую можно повернуть в какую угодно сторону, в руках многочисленных пишущих о нем мыслителей; если фундаментальные основания проблемы человека в современной философии растаскиваются на анализ частных аспектов, не получив своего целостного раскрытия и развития; если наконец, тезис о „смерти человека“ в философском контексте предстает более перспективным, плодотворным и соответствующим духу окружающего мира, нежели исследования по „положению человека в Космосе“, то значит философская антропология не смогла осуществить заложенные в ней возможности, значит проблема человека, несмотря на свою распространенность и популярность в исследованиях мыслителей, еще не получила своего фундаментально философского осмысления, значит открытие и рождение человека для философии еще только предстоит и именно с ним будет связан новый прорыв философской мысли»⁴⁹.

⁴⁸ Баталов А. А. Человек как бесконечномерный «субъект-объект» // Человек, 2006, №6 С. 121—126.

⁴⁹ Дорофеев Д. Ю. Современные философско-антропологические и мистико-антропологические модели. // Антропологический синтез: религия, философия, образование. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2001, С. 97.

Глава 1. Исторически сложившиеся типы рациональности и проблема человека

Попытаемся предельно популярно и кратко очертить некоторые основные идеи, сформулированные в философии человека к началу XXI века. Естественно идеи века XX нуждаются в более тщательном рассмотрении. Это даст нам возможность более точно осознать методологические трудности, с которыми сталкивались исследователи при рассмотрении проблемы человека. Для того, чтобы осмыслить особенности функционирования одной из «вечных» философских проблем, а именно проблемы человека в современном философском мышлении, необходимо разделить несколько смысловых пластов этой темы. В современном массовом сознании отчетливо выявляются несколько уровней функционирования представлений о человеке. Здесь уровень массовых архетипических представлений, многие из которых фиксируются на уровне языка и национальных вариантов социальной мифологии; научные представления, связанные с уровнем развития конкретно-научных исследований в специальных дисциплинах; философские представления, несущие на себе отпечаток своей эпохи и конкретно-исторических условий возникновения; и, наконец, индивидуальные представления, связанные во многом с уникальным способом философствования и личным опытом индивида.

Одним из важнейших базовых уровней является уровень «архетипических» представлений о человеке, являющийся общим для представителей философской мысли тех или иных «философских течений», таких как: европейская философия, восточная (индийская) философия, дальневосточная (китайская) философия, да и других.

Кроме того, наследие XX века еще не в полной мере осознано и осмыслено даже профессиональными философами, не говоря уже о формировании некоторого «идейного образа» в широком массовом сознании. В нем в большей степени функционируют мифы, неотрефлексированные и неосознанные. Даже если признать интеллектуальную и рациональную упаковку этих мифов, принимающую иногда форму научных идей, то по существу, по самому способу функционирования и той роли, которую эти идеи играют в массовом сознании, они остаются мифологией. В связи с этим представляется необходимым отследить те мифологические модели и представления, которые лежат в основе более поздних философских построений.

Хороший анализ формирования самого термина антропология приводится в небольшой, но исключительно емкой и содержательной работе М. Хорькова: «Термины, как правило, хотя и не всегда, возникают много позднее феноменов, которые они обозначают. Так и слово «антропология» имеет достаточно позднее происхождение и в классическом греческом именно в такой форме не встречается. Слово *anthropologos* впервые употребляет Аристотель в «Никомаховой этике», но у него этот неологизм имеет просто значение «человека, обсуждающего людей». Характер этого «обсуждения» уточняет английский переводчик Аристотеля Х. Рэкхем, трактующий слово *anthropologos* как *gossip* («болтун», «сплетник»). Никакой специальной философской нагрузки, кроме морального примера, данное слово, очевидно, у Аристотеля не несет⁵⁰.

В эпоху поздней античности появляется и распространяется форма *anthropologein* (от которой позднее в эпоху средневековья происходит ряд производных форм, в том числе и *anthropologia*), имеющая теологический смысл: она обозначала антропоморфные библейские метафоры, употреблявшиеся в отношении Бога, и (у христианских авторов) различные аспекты вочеловечивания Бога-Слова⁵¹. И хотя такое теологическое понимание «антропологии» не свя-

⁵⁰ Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 134.

⁵¹ Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии / Изд. подготовил Г. М. Прохоров. – СПб.:

зано прямо с учением о человеке, тем не менее есть все основания утверждать, что современное понимание философской антропологии как особой философской позиции ведет свое происхождение именно от него. Во-первых, раннехристианские богословы, разрабатывая учение о вочеловечивании Христа, неминуемо должны были использовать представления о человеке, характерные для своей эпохи, и даже, видимо, стимулировать их развитие; и хотя эти представления, заимствованные из разных дисциплин – медицины, метафизики, этики, истории и др. – не носили название «антропологии», именно они и представляли в ту эпоху сумму воззрений на человека. Теологическая точка зрения придала этой сумме неведомое ранее смысловое единство, поскольку человечество Христа имеет характер универсального образца, точки отсчета и суммы для любых рассуждений о человеческой природе.

Во-вторых, философская антропология нового и новейшего времени генетически является продуктом секуляризации теологической антропологии: научно-естественная гипотеза о единстве человечества пришла на смену концепциям единства человечества во Христе христианской антропологии и единства человека и космоса античной метафизики и религии, причем, без них она была бы логически невозможной, так как ни каждая наука в отдельности, ни научная картина мира в целом ничего не говорят в пользу мировоззрения, в основе которого была бы проблема человека или хотя бы идея о единстве и особом предназначении человеческого рода, но, скорее, наоборот, доказывают его невозможность и несостоятельность. Эта «ненаучность» философской антропологии, о которой свидетельствует сам эпитет «философская» и о которой говорят как ее защитники, так и ее критики, является следствием ее происхождения, посредством секуляризации, от религиозной антропологии и, следовательно, родства с последней. Именно это родство и позволяет говорить о единой антропологической традиции, существовавшей на всем протяжении человеческой истории. Теологически понимали антропологию еще такие мыслители нового времени, как Мальбранш и Лейбниц. Л. Фейербах, говоря о проблеме вочеловечения Бога посредством антропологии и имея, таким образом, в виду именно теологическое понимание антропологии, которое он стремится преодолеть своей антропологической концепцией, исходит как раз из представления о единстве и генетическом преемстве антропологических идей».

Архаическая антропология (от мифа к логосу)

Попытаемся кратко дать самый общий очерк архаической антропологии. При этом, поскольку мы неизбежно вынуждены затрагивать вопрос о методе, попытаемся дать одновременно методологический очерк, не вдаваясь в излишнюю детализацию. В данном случае речь идет о экстравертивной и интровертивной направленности мысли, их развитие идет бок о бок.

Первобытный человек находился в гораздо более непосредственном контакте с природной действительностью как внутреннего, так и внешнего мира, а значит, и восприятие мира у него было значительно более объемно и синтетично и, добавлю, более адекватно происходящему. Два потока представлений возникают вполне органично. Один поток отражает процессы внешнего мира и включает в себя отражение обстоятельств, несущих в себе существенную для бытия индивида информацию о процессах, воздействовать на которые он не в состоянии, и постичь которые, как «вещь—в себе», он может лишь только бесконечно поднимаясь по бесконечным ступеням категориального мышления, все более и более выделяясь и обособляясь от реального мира. Другой поток относится к внутреннему миру человека, происходящее в котором принципиально неназываемо, ибо название, именованье есть уже процесс выделения, противопоставления, выхода во «вне». Но зато это внутреннее управляемо! И именно оно, внутреннее состояние, может быть адекватно внешней ситуации, и тогда человек находится в гармоническом соответствии, взаимодействии с ней, или неадекватно, и тогда человек терпит поражение. Управление процессами внутреннего состояния является основой любых магических практик, имеющих столь большое значение у всех первобытных народов, но это самостоятельная тема.

Здесь кроется основа существенного методологического противоречия, проявляющего себя вновь и вновь на протяжении всей истории развития разума. Вступая на путь категориальных построений, являющихся следствием изначального противостояния – «субъект—объект» – ступая по «ступеням выделения», создавая объективный (существующий как объект, который, в свою очередь, может быть подвергнут исследованию и анализу) категориальный аппарат, представляющийся вполне эффективным при исследовании внешнего мира, мы сразу же оказываемся в искаженном, зыбком, меняющемся мире, которому наш понятийный аппарат перестает быть адекватен, лишь только обращаемся к собственному внутреннему миру. Лишь только мы пытаемся от отношения «субъект—объект» перейти к исследованию отношений «субъект—субъект», как сразу же стремительно сваливаемся в область мифологии и суеверий, а в конечном итоге к агностицизму, какие бы высокоученые слова мы при этом не использовали. Наблюдатель внутреннего мира может наблюдать. Но лишь только он пытается использовать инструмент рационального познания (категориальный аппарат), как в полном соответствии с эффектом, хорошо знакомым физикам, он начнет изменять саму картину наблюдаемого мира. И чем более хитро сплетенную сеть категорий он при этом использует, тем далее от подлинной картины происходящего он окажется. Ф. И. Тютчев именно этот феномен имел в виду, формулируя: «мысль изреченная есть ложь». Таким образом, экзистенциализм как идейное течение возникает в итоге не на пустом месте, а имеет своим основанием реально существующие трудности познания и самопознания человека.

Отсюда возникает необходимость введения всяких «поправочных коэффициентов», создания специального инструмента, которым можно было бы работать с создаваемым понятийным аппаратом как с самостоятельным объектом! Отсюда понятна традиция отнесения грамматики к числу «божественных» наук. Внимание к языку неизбежно при попытках сколько-нибудь подробно рассмотреть взаимодействие человека с миром. Замечательно выпукло эта традиция проявила себя в ранней и средневековой индийской мысли. Не случайно

по одной из версий создание обобщающего канонического текста «Йога-сутра» приписывается не кому-то, а именно *грамматисту* Патанджали⁵².

Очевидно, что как проблема, требующая совершенно своеобразного способа решения, осознание человеком собственного внутреннего мира актуально уже в период написания «Йога-сутры» (II в. до н. э. – IV в. н. э.?). Таким образом, правомерно говорить о естественности, органичности, присущности архаическому человеку двух взаимосвязанных и взаимообуславливающих подходов – рационального и иррационального. Отсюда некоторая двупостасность самых ранних текстов. Канонический текст и обязательное толкование, комментарий к нему. При этом канон оказывается метафоричен настолько, чтобы это позволяло вычитать в нем очень многообразные смысловые ряды. Отсюда, кстати сказать, столь ранняя институционализация жречества. Жрец (шаман) в первобытном племени специально занимается тем, что адаптирует канонический текст, миф, отражающие родовое сознание к реальности, по-новому толкуя, интерпретируя метафоры канона. Интересно, что таковым каноном первоначально являлся живой мир, явления природы, понимаемые как текст, знаковая система (гадание по звездам, полету птиц, внутренностям животных, трещинам на обожженной кости и т. п.)

На этапе первобытной включенности человека в природу, именно это обстоятельство служило отражением двупостасности человека: мир природной действительности и мир метафоры, отражающей действительность, перетекают друг в друга без зазора.

Попытка перевести понимание такой двойной принадлежности человека – миру внешнему (проявленному) и миру внутреннему (неявленному) – в слово, сделать это мироощущение общим и порождает то, что правильно называть символизмом. Мы в массе своей на бытовом уровне опошляем и принижаем это понятие, сводя символ к знаку или аллегории. На самом же деле: «Символ есть образ, взятый в аспекте своей знаковости, и знак, ...наделенный всей органичностью и неисчерпаемой многозначностью образа. Предметный образ и глубинный смысл выступают в структуре символа как два полюса немыслимые один без другого, но и разведенные между собой и порождающие символ. ...Сама структура символа направлена на то, чтобы дать через каждое частное явление целостный образ мира»⁵³.

Не случайно кризис научной методологии, основанной на рационализме начала XX века, породил и волну символизма в художественной литературе и философии, но это отдельная тема.

Архаический слой нашего сознания, который когда-то вызвал к жизни индийские Веды и мифологию, и исследованию действия которого, и способов воздействия на который уделяется сегодня столь пристальное внимание, организован весьма эффективно. «Архаическое сознание выработало обобщенную и целостную модель мироздания, в которой нашли свое выражение его представления о действующих в природе взаимосвязях, о характере действующих в мире сил. Кроме того, это сознание было сильно громадным богатством обобщенных наблюдений над жизнью общества, превосходным знанием окружающей природы. Историческое своеобразие этого типа сознания состоит в том, что результаты деятельности народной мысли выступали не в форме абстрактных теоретических построений: они сохраняли конкретность и образность той действительности, суть которой раскрывали»⁵⁴. Собственно это и есть миф. О современном понимании мифологии мы еще будем иметь возможность поговорить далее.

«Разумеется, философия возникает непосредственно не из мифа как такового, поскольку из него нет *логического* выхода в философское мышление, однако миф имеет *исторический*

⁵² Классическая йога. Введение Е. Островской и В. Рудого. М. Наука, 1992, С.11.

⁵³ Аверинцев С. С. Символ. // Философский энциклопедический словарь. – М. Советская Энциклопедия, 1983.

⁵⁴ Иорданский В. Б. Хаос и Гармония. – М., Наука, 1982 С. 33.

выход в философии, а именно через свои развертывающиеся модификации, отмеченные уже свободой индивидуального самосознания»⁵⁵.

Бегло обозначим некоторые различные, исторически сформировавшиеся «выходы в философию». Для нашей темы это существенный момент, поскольку позволяет отметить уникальные особенности различных культур и мировосприятий, а, значит, позволяет отметить различные, иногда взаимодополнительные подходы к пониманию проблемы человека в целом. Поскольку тщательное последовательное рассмотрение трансформации проблематики человека в различных философских традициях чрезмерно увеличивает размер работы и является самостоятельной задачей, уместно в дальнейшем ограничиться рассмотрением только европейской философской традиции, как наиболее популярной в современной образовательной парадигме.

⁵⁵ Семушкин А. В. Мифологический и эмпирический истоки философского знания. // Историко-философский ежегодник-90. – М., Наука, 1991. С.34.

Ветхозаветная антропология

Ветхозаветный вариант преодоления мифологии и формирования философской мысли в общих чертах сводим к идее верховного божества принципиально нового типа. Сама по себе идея монотеизма фиксируется в зороастризме, в Египте (реформы Эхнатона) и в основном сводится к идее превращения обычного племенного бога в верховного, что зачастую отражает соответствующие процессы трансформации в соподчиненности племен или классов в древнем обществе (ср. попытки реформирования язычества князем Владимиром в Киеве).

Но ветхозаветный Яхве отличен тем, что он являет собой высшую Сущность, Абсолют этого мира. Обычные мифологические боги являются частью мира, им есть феноменальные соответствия. Яхве же являет собой великое Первоначало, высшего и единственного творца, создавшего феноменальный мир, в котором все ему подчинено. Он вне мира, трансцендентен ему. Бог в библейской концепции руководит миром, проявляет себя в мире как Воля. Вспомним множественность чудесных явлений, проявлений бога, знамений в библейской традиции. Мир в ней иерархичен, возникает идея горнего и дольного миров. Одновременно происходит и отделение человека от бога, противопоставление ему (идея греха, как своеволия, Адам и Ева и пр.). Более того, складывается принципиально важный подход, если угодно ментальность культуры в целом – идея диалога, взаимодействия без смещения горнего и дольного, противостояния человеческого и божественного (борьба Иакова и Ангела, Книга Иова и другие сюжеты), что унаследуется в методологии научного познания как идея диалога человека и природы, эксперимента как вопрошания природы. Оба полярных начала – человека и природы (бога) – в пределе объединяются в идее богочеловека – Христа. «Европейская» традиция рассматривает человека как венец природы, ставя его на какое-то место в иерархической цепи развития. При этом человек как существо низшего порядка противопоставляется Богу, а как существо высшего порядка – природе. Отношения можно, впрочем, симметрично изменить на противоположные – суть от этого не изменится, просто в одном случае человек будет выводиться из Бога, а в другом Бог из человека, что мы имеем в материализме. Противостояние прослеживается уже в Библии, как основе европейской культуры – диалоги человека и Бога, вопрошания, откровения, молитвы-обращения, – все это идея диалогичности, полярности. В том же ряду борьба Иакова с ангелом, книга Иова. Об этом мы уже упоминали и к этому необходимо добавить лишь то, что в христианском мистицизме, генетически сопряженном с древнееврейским, страшным грехом считается гордыня. Именно она может перевесить все человеческие добродетели и не даст адепту войти в «Царствие Небесное», которое «внутри нас есть». Гордыня – это и есть противостояние Богу, человеку, как Божьему творению, обстоятельствам (Божьей воле) и т. д. Иными словами – выделенность человека из единой ткани Универсума. Выше мы уже отметили, что выделение человека из мира, овнешнение его, тем самым означает рационализацию процесса познания.

«В оригинальном древнееврейском тексте Ветхого завета идея „человека вообще“ если и не отсутствует, то является явно вторичной, выводимой из огромного множества определений и слов, отражающих как различные аспекты природы человека, так и претендующих на некоторое обобщение. Именно, „Адам“ – это групповое название для отдельного вида творения, „люди“, „человечество“, „человеческие существа“. „Иш“ – отдельный человек, индивидуальность, но также и „муж“, „мужчина“. „Энош“ – общее обозначение человеческого рода, в основном в смысле слабого, смертного. „Гевер“ – взрослый мужчина в противоположность женщинам и детям, как сильный могучий. „Метим“ – „мужчины“, „люди“, „народ“, иногда „воины“. „Нефеш“ – „индивидуальность“, „кровь“, сущность человека, но также и сущность любого живого существа; „эго“, „личность“, иногда „тело“. „Руах“ – дух; стремление человека к высшей жизни; сила и энергия, приходящие извне, от Бога. „Нешама“ – животворящий эле-

мент, вдуваемый в человека Богом; божественный дух и светоч в человеке; напоминает понятие „душа“ в европейской культуре. „Басар“ – физическое тело человека, человек как нечто бренное». Тот факт, что этих разноплановых обозначений человека много, указывает на отсутствие, невозможность, в лучшем случае, вторичность единой теории «человека вообще». Причем вторичность здесь скорее случайна, нежели обязательна⁵⁶.

⁵⁶ Man // Encyclopaedia Judaica. Jerusalem, 1982. Vol. 11. Col. 842—849. Цит по Хорьков М. Заданность формальной выразимости в философской антропологии. // Коллаж—3. Социально-философский и философско-антропологический альманах. – М., 2000. С.39.

Антропология китайского мифа

Китайская натурфилософия, развивавшаяся в русле идей даосизма, напротив, строится на понимании неразделимости и единства человека и мира. «Человек, мир, природа – единая система, подчиняющаяся единым законам эволюции, континуум, живой организм, где все взаимосвязано и взаимообусловлено. Достаточно взглянуть на изображения человека в китайских трактатах по медицине или живописи, чтобы убедиться в том, что он (человек) служит некоей картиной космоса, где присутствуют все космические элементы, все формы энергии, будь то дао, ци, пять стихий (у син), или пять постоянств (у чан) человеческой природы (син); по человеку изучали космос. Этим законам подвержена не только физическая и психическая структура человека, но и его социальная природа подчиняется закону взаимодействия инь—ян»⁵⁷.

«Традиционный для восточных учений принцип всеобщей связи можно охарактеризовать словами „одно во всем и все в одном“. Единое пронизывает все вещи, это единый путь мира и каждой вещи в отдельности (дао). Если все связано между собой, то невозможно вычленить объект, подвергнуть анализу, разорвать причинную связь (у каждого явления своя причина, у всех – одна) без того, чтобы не пострадало целое. Поэтому нет разделения мира на субъект и объект, человека и природу. Задача не в том, чтобы исследовать объект, а в том, чтобы ощутить свое единство с ним: схватить нечто в его проявленной, преходящей форме и одновременно в его вечной, истинной природе, ощутить одновременность разных планов бытия, абсолютного и эмпирического (постоянного дао и явленного)»⁵⁸.

Естественным образом такая философская позиция приводит к значительному приоритету этических моментов китайской философии над гносеологией и онтологией, в чем иногда упрекают китайскую философскую традицию. При невозможности вычленения объекта внимание исследователя естественным образом смещается на действие, процесс, практику как таковую без определения (полагания пределов) собственно действующего.

«Если древние греки стремились выяснить сущность космоса и, исходя из той или иной онтологии, определить цели человеческого существования („Что такое мир?“ и „Если мир таков, то зачем в нем я?“), а древние индийцы исходили как раз из сущности человека (рассматривавшегося прежде всего как „психологический субъект“) и из психологии более или менее онтологизированной, приходили к учению о мире (который также мыслился в категориях психологии) и целях человеческой жизни („Кто я?“ и „Если я таков, то что такое мир и какова моя цель в нем?“), то древние китайцы исходили из сущности человека как природного и социального существа и, рассматривая и мир, и общество как нечто данное, интересовались, прежде всего, ролью человека в мире и его отношениями с природой и обществом, причем общество так же считалось частью природы и космоса („Есть я и мир, что же я должен делать в мире и как относиться к нему?“). Характерно, что в триаде древнекитайской философии (Небо, Земля и Человек) Человеку отводится центральное место, а Небо и Земля рассматриваются не „в себе“, но только в их отношении к человеку; отсюда, возможно, и проистекает своеобразный „прагматизм“ древнекитайской мысли. При таком рассмотрении древнекитайская философия оказывается не более бедной, чем древнегреческая или древнеиндийская философия, а в значительной степени иной, рассматривающей особый аспект бытия под особым углом. И обнаруживает не недостаток содержания, а своеобразие»⁵⁹.

⁵⁷ Григорьева Т. П. Человек и мир в системе традиционных китайских учений. // Проблема человека в традиционных китайских учениях. – М., Наука, 1983, С.6.

⁵⁸ Там же. С.3.

⁵⁹ Торчинов Е. А. Учение Гэ Хуна о дао: человек и природа. // Проблема человека в традиционных китайских учениях. – М.: Наука, 1983 С.52.

«Парадигма человеческого существования в китайской культуре – пребывание в одном потоке, все частицы которого, свободно воздействуя друг на друга, захвачены общим движением»⁶⁰. В рамках этой парадигмы ставился принципиальный вопрос о природе человека. Дж. Нидэм утверждает, что в вопросе о природе человека древние китайцы придерживались организмической установки (в его терминологии: философия организма). Китайцы использовали метод аналогии. Аналогия проводилась между человеческим организмом и государством, с одной стороны, и между человеческим организмом и космосом – с другой. Как считает Нидэм, определяющая роль в указанной схеме взаимовлияний принадлежала государству. Поэтому вопрос о природе человека ставился под углом зрения этико-политических предпочтений того или иного мыслителя.

Китайский вариант демифологизации мышления, как и везде, шел через выделение идеи Абсолюта, в качестве которого выступило Небо, но в силу того, что этот этап хронологически совпал со становлением китайской государственности, то мышление основной принцип выделило в Порядке (Пути, Дао) носившем явный этико-социо-политический характер. (Конфуцианство, как первая государственная религия Китая, все основано на идее регламента, упорядочения)⁶¹. Кстати сказать, в архаический период становления греческой античности слово «космос» тоже соотносилось с порядком, миром внутри ограды, познанным.

Собственно философия как демифологизированная интеллектуальная практика получает значительное развитие в период средневекового Китая. Здесь существовал свой вариант схоластики – школа имен или легисты. Но в отличие от средневековой Европы, где все интеллектуальное развитие было подчинено влиянию церкви, средневековый Китай оказался под господством идеи государства, социального порядка как высшей ценности. Конфуцианские правила, восходящие к первобытным ритуалам, в конечном развитии оказались распространены на все явления человеческой жизни, окультуривая все естественные природные процессы, упорядочивая их. При этом, несмотря на первоначальные пожелания к обретению золотой середины, равновесия природного стихийного и культурного упорядочивающего начала, культурная составляющая стала явно доминировать. Сам Конфуций к концу жизни признавал, что учение о Золотой Середине видимо неосуществимо⁶².

При укреплении государства и соответствующей тенденции к структуризации и упорядочиванию всех отношений между людьми и между человеком и природой конфуцианство превратилось в жесткую систему правил, авторитарную по своему характеру. Правила поведения *ли* стали средством воспитания педантов и начетчиков, упрямых и ограниченных доктринеров, противопоставляющих официальную серьезность и благочестие эмоциональным порывам, всему, что восходит к основам человеческой природы⁶³.

В своих спорах о природе человека, пытаясь свести природу человека к социально-этическим категориям, ранние китайские философы выделили три варианта ответа:

Природа человека подобна бурлящему потоку воды и не разделяется на добрую и недобрую (Гао-Цзы)

Если человек следует естественным влечениям чувств, то он добр. Если человек недобр, то в этом нет вины его природных качеств, (Мэн-цзы) следовательно, по природе человек добр. Человеколюбие, справедливость и ритуал от природы присущи человеку, только мы об этом не задумываемся

⁶⁰ Малявин В. В. Человек в культуре раннеимператорского Китая. // Проблема человека в традиционных китайских учениях. – М.: Наука. 1963, С.164.

⁶¹ Васильев Л. С. Проблемы генезиса китайской мысли – М., Высшая школа, 1989.

⁶² Атланов Д. Ю. Миф как основание социальной и этической философии Древнего Китая Религиоведение и культурология. Сборник статей – СПб.: СПб ГУСЭ, 2012, С. 42—46.

⁶³ Абаев Н. А., Нестеркин С. П. Человек и природа в чаньской (дзэнской) культуре: некоторые философско-психологические аспекты взаимодействия. // Человек и мир в традиционных китайских учениях. – М., 1983, С.60.

Человек по природе зол. «ритуал» и «чувство долга» созданные «совершенномудрыми» призваны к преодолению злой природы человека⁶⁴.

Родовой китайский космос представлял собой органическое телесное, духовное и идеальное триединство человека, природы и первопредка-бога.

В самом деле, как справедливо указывает А. И. Кобзев, в сочетании «жэнь син» (природа человека) категория «син» чаще обозначает природные качества человека, а не просто каждой отдельной вещи. Кобзев уточняет: «За этим явлением стоит не терминологическая неразборчивость, а мировоззренческая установка, согласно которой человек мыслился одним (хотя и центральным) из „десяти тысяч [родов] вещей“ (вань у), образующих весь мир»⁶⁵. Хотя древние китайцы и не выделяли человека в качестве самодостаточного существа, все-таки центральное место отводили именно для него.

В природе человека китайские авторы различали два начала: внеморальный «жизненный процесс» (шэн) как таковой и способность к самосовершенствованию. По Малявину, «не интеллект, не *ratio*, но неколебимо-ровная, беспорывная «воля» (чжи), символизирующая одновременно внутренний самоконтроль и захватывающую устремленность жизненного потока, считалась в Китае конституирующим признаком человека⁶⁶. Для самореализации человек не должен дорожить самим собою. От него требовалось утвердить себя путем самоотречения (см. Дао де дзин, 13).

Именно последняя идея применительно к человеку как социальному существу и утвердилась в китайской философии после того, как конфуцианство стало ведущим мировоззрением, поддерживаемым государством. Конфуцианская традиция усилила мотив самоотречения. Сам человек для конфуцианцев выступал как человек семейный и социальный. Государство, семья, клан – явления однопорядковые. Конфуцианский принцип патернализма выдвигает идеал «сяо», сыновней почтительности. Человек всегда должен четко осознавать и играть отведенную ему роль.

Согласно «Луньюю», Конфуций сказал: «По своей природе [люди] близки друг другу; по своим привычкам [люди] далеки друг от друга»⁶⁷. Д. Мунро, специально исследовавший проблему человека в Древнем Китае, отметил, что Конфуций не случайно выдвинул идею природного равенства людей. Это необходимо было для утверждения идеи социального порядка. В основе данной идеи лежали три принципа: господство ролевой структуры, строгая иерархия, формализованный кодекс-регулятор взаимоотношений. Если первые два принципа Конфуций почерпнул из традиции, то третий – его собственное добавление. Благодаря третьему принципу, который в Европе называли «китайские церемонии», удалось укрепить общество, сделать его устойчивым к внешним влияниям.

Для того, чтобы реализовать себя в таком обществе, необходимо обучение. Значимость самих знаний для конфуцианцев прежде всего социальная. Конфуцианский человек отрешается от натурального плана и полностью стремится реализовать себя в социальном плане. Даже этика, разработанная конфуцианцами, призвана решать социально-политические вопросы.

⁶⁴ Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т.1. – М.: Мысль, 1972, С.243—244.

⁶⁵ Кобзев А. И. Проблема природы человека в конфуцианстве (от Конфуция до Ван Янмина) // Проблема человека в традиционных китайских учениях. – М.: Наука. 1983, С.207.

⁶⁶ Малявин В. В. Человек в культуре раннеимператорского Китая. // Проблема человека в традиционных китайских учениях. – М.: Наука. 1963, С. 166—167.

⁶⁷ Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. т.1, – М.:Мысль, 1973. С.171.

Индоарийская антропология

Индоарийский же вариант преодоления мифологического мышления имеет своей особенностью то, что трансцендентное Первоначало, фиксированное уже в Ригведе (РВ.10.129.), выступает, в отличие от ветхозаветного Яхве (Я есмь Сущий (Иегова) (Исход, 3, 13—14)), как Сущее и не-Сущее одновременно. Иными словами Первоначало индоарийцев не является богом, как активным принципом. И не претендует ни на какое вмешательство в проявленный, феноменальный мир. Это Первоначало (Брахман) не претендует на всезнание, руководство, включенность в иерархию. Брахман индоариев знаменует собой иной, сверхреальный, сверхчувственный мир, который в принципе не проявляет себя на феноменальном уровне. Строго говоря, все боги древней Индии принадлежат миру явленному, реальности, с которой можно считаться и взаимодействовать, миру, из которого человек не выделился, не противостоял ему (сравни роли Пуруши и Адама – если Адам сотворен Богом из ранее сотворенного мира, глины, то Пуруша, напротив, является основой мира, из его тела творится мир).

Йога вместе с санкхьей обыкновенно упоминается в составе шести даршан – древнейших философских школ Индии. Но, кроме того, надо отметить, что в «Махабхарате» – индийском эпосе, складывавшемся примерно в ту эпоху, когда Веды уже записывались, йога упоминается не как учение, а как практика, деятельность, техника⁶⁸ Таким образом, можно предположить, что эта техника была общим моментом в любой деятельности, связанной с «дыханной», вне зависимости от содержательного наполнения того или другого учения. Это еще один штрих, характеризующий всепроницающую силу мистицизма в индийской традиции. Практически все основные философские школы, сформировавшиеся в русле этой традиции, единыдушны в понимании человека как единичного существа, судьба которого неразрывно связана с единым космическим ритмом. Соответственно и рассмотрение человека неотделимо от рассмотрения всего космоса. При этом важной особенностью раннеиндийской традиции рассмотрения человека был индивидуализм. Дж. Неру отмечает, что у отдельного человека «не было понятия об обществе в целом или о долге по отношению к обществу, и не делалось никаких попыток заставить его проникнуться чувством солидарности с обществом»⁶⁹.

Именно индивидуальный жизненный путь становится предметом рассмотрения различных ранних философских школ Древней Индии. Действительно и в джайнизме и в буддизме, сформировавшемся на индийской почве, акцент делается исключительно на личном усилии и личной ответственности человека. Фокусом философии человека в Древней Индии являлось понятие «Я» (пуруша). Согласно Упанишадям, «из всех конечных объектов индивидуальное Я обладает высшей реальностью»⁷⁰. Что касается собственно философских школ, то налицо разнообразие мнений. Так, чарваки отождествляют Я то с телом, то с чувствами, то с жизнью, то с умом. Для буддистов Я – это поток сознания. Ньяя-вайшешика и прибхакара-миманса считают, что Я – лишённая сознания субстанция, но способная приобрести атрибут сознания. Последователи бхатта-миманса утверждают, что Я – обладающая сознанием сущность. Адвайта-ведантисты: Я – чистое сознание, средоточие блаженства. В системе санкхья Я толкуется как чистое сознание, в котором нет ни изменений, ни активности. Практически для всех школ существование Я самоочевидно, а его несуществование не может быть доказано.

В приведённых точках зрения в целом Я выступает как некое сознание. Однако следует иметь в виду, что принцип деления на идеалистов и материалистов здесь неуместен, т. к. само

⁶⁸ Махабхарата. Кн. 3. Араньякапарва (Лесная) – М., Наука, 1987.

⁶⁹ Джавахарлал Неру. Открытие Индии // Открытие Индии: Философские и эстетические воззрения в Индии XX века. М.: Художественная литература. 1987, С.73.

⁷⁰ Радхакришнан С. Индийская философия. Т.1. – М.: Иностранная литература. 1956—1957, С.169—170.

сознание, практически, во всех школах толкуется весьма широко. Пуруша (Я) понимается и как единое вселенское существо, и как множественное, составляющее сущность отдельного существа. В Упанишадах Я состоит из тела и души (атма). При этом тело – это не некая самодостаточная субстанциальность, а скорее телесность, некоторое свойство (деха).

Человек занимает высшую ступень в иерархии множественности – это промежуточная область между одушевлённой и неодушевлённой природой. Его жизненная сила (джива) свободна. Благодаря ей он может достичь освобождения от пут эгоизма и слиться с единым Пурушей. Так, в Прашнопанишаде говорится, что высшей степенью реальности является такая степень блаженства, где джива сама по себе не существует, а вместе с Брахмой составляет единую душу. Особое положение человека дает ему возможность использовать дживу в нужном направлении. Однако он не обладает силой в такой степени, чтобы достаточно полно повлиять на своё настоящее положение, т. к. здесь и теперь действуют силы прошлой деятельности. Прошлое (карма) бессердечно. Более того, «индивидуальность – это непрочное состояние бытия, находящегося в процессе постоянного роста»⁷¹, что усугубляет положение дел. Тем не менее, при правильном образе жизни будущее может быть подготовлено, ибо груз прошлого – это совокупность знаний, как индивидуального (множественного) пуруши, так и единого, которые воплощены в единстве души и телесности.

Человек – это живой непрерывно меняющийся комплекс знаний, продолжающийся во времени в виде индивидуального Я. Сами эти знания понимались как формы жизнедеятельности: так или иначе организованные действия и поступки людей. Именно на них (действиях и поступках, том, что называют словом «карма») было сфокусировано главное внимание древнеиндийской мысли.

Особенностью индийской мысли является принципиальное невыделение темы человека в качестве самостоятельной. Применительно к индийской философии можно говорить о единой антропокосмической теме (если так можно выразиться)⁷².

И если говорить о центральном образе ранней индийской философии Атмане-Брахмане, отражающем личностно-индивидуальное начало в человеке в его взаимодействии со всеобщим, то уже на уровне мифологии дается интересное раскрытие этого дуализма. Человек воспринимается как субъект знания того, что он восприимчив Брахмана-Абсолюта, тем самым человек переступает через пределы самого себя, обретает бессмертие в Брахмане. «Направленность человека к Абсолюту-Брахману не только углубляет его возможности, переводит их в план самовозрастания, но и ограничивает человека в его отношениях с явленным миром. Впрочем, через это ограничение только и становится возможной выработка Я, личного начала. Я есть Я, и оно не может объединять человека с вещами... Человек, в которого входит Брахман, „атманизируется“, в нем прорастает личностное начало, связанное с сознанием собственного Я. ...Брахман как бы индуцирует в человеке Атман, личное»⁷³.

Интересно сопоставить этот вывод исследователей с высказыванием В. С. Библера: «Первый этап – становление культуры, когда человек освобождается от органической привязанности к собственной жизнедеятельности. В культуре человек создает свой образ (образ жизни, образ деятельности) как нечто отдельное и отделяемое от себя, от своего тела, как свое бытие вне себя, на миру. Возможность отстранения от себя и действия на собственную жизнедеятельность – источник формирования личности, источник той раздвоенности сознания, которая составляет, может быть, наиболее глубокое определение (определенность) человеческого мышления... В итоге, сама культура, отделенный от меня «образ жизни» становится моим

⁷¹ Радхакришнан С. Индийская философия. Т.1. – М.: Иностранная литература. 1956—1957. С. 225.

⁷² Волжский В. К синтетической теории человека. – СПб.: Ступени, 1997, С. 21.

⁷³ Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н. К структуре Атхарваведы 10.2. Опыт толкования в свете ведийской антропологии. // Литература и культура древней и средневековой Индии – М., Наука, 1980.

неустрашимым окружением, стенами моей (всех моих современников) одиночки. Впрочем, в мой «образ жизни» включается и культура прошедших эпох, и не только в качестве снятого культурного среза, не только в качестве элемента образования («культурный человек должен знать...»), но и в качестве некой самостоятельной реальности, некоего непроницаемого постоянного присутствия в моем мире»⁷⁴.

Таким образом, можно предположить, что архаические мифы о принесении в жертву первочеловека (Пуруши) в индийской мифологии и родственные мотивы в иных мифологических системах, могут отражать реально возникающий феномен «удвоения» действительности посредством возникновения специально человеческой жизнедеятельности (культуры). Вместе с тем, упомянутый миф отражает идею перехода от единства Вселенной, в том числе и единства внутреннего мира человека к множественности объектов внешнего мира и субъектов внутреннего. Идея о множественности субъектов внутреннего мира человека наглядно иллюстрируется понятием духов, в частности духов-предков и тотемов-покровителей. Ритуалы первобытных мистерий, как, впрочем, и всех последующих мистерий, направлены в первую очередь на изменение внутреннего состояния индивида, адресованы тому или иному субъекту в нем: «духу», «душе», на ранних этапах развития общества, «воину», «гражданину» и т. д. на более поздних. Идея множества действующих в человеке субъектов благополучно дожила и до наших дней мимикрировав в понятия социальных ролей, уровней сознания («подсознание», «сверхсознание», «сознание»), архетипов и т. д.

Архаическое сознание одновременно включало в себя различные уровни – общественное, социальное сознание и индивидуальное, Микро- и Макро-Космос. (Мы, кстати, и по сей день любого встречного, помимо индивидуальных, личных черт – добрый, злой, жадный, красивый и т. д. – наделяем еще и социальными характеристиками – «наш» и «не наш»).

Сознание, несущее коллективный разум, коллективную, общественную модель поведения, существует только в уме отдельного человека. Но, одновременно, для него характерна независимость от этого отдельного ума. Оно выступает как некая надличная, сверхличная сила, и проявляющаяся в человеке и, одновременно, не принадлежащая ему, существующая как бы помимо его личного разума и его индивидуального тела. Простой и естественный вывод, который можно сделать из одновременного существования двух слоев сознания – индивидуального и всеобщего (коллективного) – таков: существует чувственный, тленный, изменчивый, преходящий мир индивидуального и, одновременно, сверхчувственный, обладающий некой неизменной сущностью, вечной жизнью и вечной истиной мир всеобщего, как одновременно существует смертный преходящий человек и бессмертный социум, обладающий способностью к регенерации и восстановлению из казалось бы полного разрушения.

⁷⁴ Библиер В. С. От наукоучения к логике культуры – М. 1990. С.85.

Античная антропология

По образному выражению А. Ф. Лосева, космос у древних греков – это первообраз. Человек сродствен ему. То, что имеется в космосе, есть и в человеке, а специфически человеческое есть и в космосе. Не существует никакого раскола, никакой бездны между космосом и человеком⁷⁵. Это, впрочем, как мы уже видели, обще для всех мифологических систем. При этом надо помнить, что под Космосом в античности понимался осознанный, рационализированный, упорядоченный мир, в отличие от неструктурированного непознанного Хаоса.

Для нас важно, что подробное рассмотрение мифологического мышления обнаруживает «невыведенность» человека как такового, он не является самостоятельным объектом рассмотрения. Более того, смысловые ряды мифа вращаются лишь вокруг качеств, свойств человека, его атрибутов. Рассматриваются процессы, поведение человека, его активность, некие «экзистенциалы», как элементы его существования, но он при этом не вычленяется из целостного бытия, как самостоятельный предмет. В связи с этим Голосовкер обращает внимание на то, что не только у Гомера, но и в более поздней античной драме, герой, даже зная свою судьбу, не делает попыток ее изменить! Движение человека полностью связано с движением Универсума. И даже герой-богоборец, победитель титанов, как и сами титаны, движется внутри своей судьбы.

Гомеровские греки не определяли человека как самостоятельную специфическую сущность. Показательно, что такие характеристики человека, как *psyche* и *thymos*, хотя впоследствии они и стали одними из главных в древнегреческой антропологии, характеризуют у Гомера не столько самого человека, сколько нечто приходящее в него извне, в частности, от богов, и поэтому являющееся тем, что человек не в состоянии контролировать, за что он не в состоянии отвечать, и что для него, по сути, не менее сверхъестественно, чем все другие потусторонние силы. Параллели с описанными выше древнеближневосточными представлениями о человеке очевидны.

Понятие «человека» как единого и универсального стало возможно лишь в рамках системы общих понятий, созданных древнегреческой философией, как показано в исследовании М. Хорькова. Действительно, как понятийно ясное раскрытие «идеи человека» философская антропология возникает только на определенном уровне развития культуры, для которого характерно появление системы философского мышления на основе понятий, имеющих универсальный смысл. Именно древнегреческая философия, создав философский текст как таковой, в его рамках сделала возможным и текст антропологический. Логика построения подобных сочинений достаточно строга: отталкиваясь от вопроса «что такое человек?» и выясняя его сущность, они затем переходят к анализу значимых элементов природы человека. Если сочинение посвящено частным вопросам – душе, телу, восприятию, памяти и т. п. – то оно и воспринимает их как отдельные элементы, предполагающие наличие главных, общих вопросов, связанных с проблемой сущности человека, если не решение их, что вряд ли возможно, то хотя бы постановку.

Чтобы осознать всю значимость этого изменения представлений о человеке, достаточно вспомнить, что еще в гомеровскую эпоху ничего подобного не существовало⁷⁶.

Интересно отметить, что практически каждый раннегреческий мыслитель это одновременно и представитель оригинального типа мысли. Надо сказать, что уже у Гераклита, принад-

⁷⁵ Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика). – М.: 1963, С.537—539.

⁷⁶ Хорьков М. Заданность формальной выразимости в философской антропологии.// Коллаж—3. Социально-философский и философско-антропологический альманах. – М., 2000. С.45.

лежащего к числу натурфилософов, возникает понимание, что невозможно раскрыть тайны природы без раскрытия тайны человека. «Я исследовал самого себя». ⁷⁷

Это существенный момент, означающий, среди прочего, возникновение особой позиции и проблематики исследования человека. Человек именно в греческой античности начинает выделяться. Выделять себя из мира реальности как особый предмет. Собственно античность связана с возникновением качественно нового образования, которого не было, например, в эпоху Древних Цивилизаций. Речь идет о городе-полисе. Древние великие цивилизации – Египет, Ниневия, Шумер, Урарту, Пенджаб – в определенном смысле были еще частью природы. Их расцвет и благосостояние базировались на экосистемах крупных рек. Изменение климата, нарушения экосистемы, связанные, например, с чрезмерным ростом населения, – и цивилизация катилась к упадку и исчезновению. Греческий город – полис изначально возникает как торгово-ремесленный центр, в известной степени автономный от экосистем. Можно сказать, что именно в античном городе-полисе, человек окончательно выделил себя из природы. Отгородился от нее городской стеной ⁷⁸.

В текстах древнегреческих философов достаточно четко просматривается триада человек-полис-космос. Человек может рассматриваться как гражданин полиса, но одновременно и как гражданин космоса (например, космополит стоиков). При этом надо напомнить, что «космос» в ранней античности по смыслу ближе именно к городу, пространству внутри ограды, освоенному человеком. Из всех существ, по мнению античных мыслителей, человек ближе всего к богам. Но если для бога космос континуален, однообразен, то с человеком связано его разнообразие. «У бога все прекрасно и справедливо, люди же одно признали несправедливым, другое справедливым» – утверждает Гераклит ⁷⁹. Люди ошибаются, они лишь «подражают» богам и не могут, как боги ориентироваться в мире знаний. Но, благодаря стремлению к правильному постижению знаний, они становятся мерилom вещам.

Человека формируют два начала – «фюсис» и «номос». Фюсис зависит от местности и от самого себя. Фюсис человека – это его облик и характер, наследственные и приобретенные свойства тела. Даже душа имеет свою фюсис и соотносится с фюсис тела. Например, в псевдоаристотелевской «Физиогномике» прямо так и говорится: «Тело и душа слиты друг с другом таким образом, что становятся друг для друга взаимной причиной большинства состояний» ⁸⁰. Номос характеризует жизнь общины и является главным в древнегреческом миропонимании. Ф. Кессиди подчеркивает, что «место и назначение человека в мире греческая философия (ранняя в особенности) определяла преимущественно по аналогии с местом и назначением человека в обществе (полисе)» ⁸¹. Греки относились к миру одновременно антропоморфически и социоморфически. Можно сказать даже более определенно – мир в древнегреческом понимании предстает как свое иное человека-гражданина полиса ⁸².

Дальнейшее развитие собственно антропологической проблематики истории философии связывают с Сократом. Говорят даже об антропологическом перевороте в философии, хотя точнее возможно было бы говорить о том, что Сократ выделил проблемы собственно человека в предмет самостоятельного рассмотрения. При этом, несмотря на то, что Сократ детально исследовал различные человеческие качества, он никогда не пытался дать опреде-

⁷⁷ Материалисты древней Греции. – М., 1955, С.50.

⁷⁸ Атланов Д. Ю. От Мифа к Логосу // Религиоведение и культурология. Сборник статей – СПб.: СПб ГУСЭ, 2012. С. 6–12.

⁷⁹ Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М.: Наука. 1989. С.241.

⁸⁰ Нахов И. М. Физиогномика как отражение способа типизации в античной литературе (к постановке проблемы). // Живое наследие античности. М.: МГУ. 1987, С.77.

⁸¹ Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу (Становление греческой философии). – М.: Мысль. 1972, С.106

⁸² Волжский В. Основания синтетической теории человека. – СПб.: Ступени, 1997. С.37.

ление человека, что вполне согласуется с раннегреческой традицией. Более того, когда один из первых и известнейших учеников Сократа – Платон – попытался определить человека как двуное существо без перьев, не менее известный Диоген (тоже представитель сократической школы, кстати) тут же изловил петуха и, ощипав его, заявил: «Вот человек Платона!». Диоген, как более последовательный «представитель сократической школы», наглядно подчеркивает принципиальную ограниченность определений человека и, следовательно, их ошибочность. Здесь надо отметить, что Сократ, в отличие от натурфилософов, первый заострил внимание на том обстоятельстве, что познать человека нельзя теми же средствами, что и окружающую действительность. Человека можно понять только в терминах его же сознания (знаменитый девиз «Познай себя!»). Следовательно, только в ходе общения и межличностного взаимодействия возможно обретение понимания природы человека, отсюда знаменитая диалектика и «майевтика» Сократа. Философия из монологического объективного описания реальности при исследовании человека превращается в диалог.

«Истина не является эмпирическим объектом, она выступает как продукт социального действия. ... Человек оказывается существом, которое постоянно ищет самого себя, которое в каждый момент своего существования испытывает и перепроверяет условия своего существования. ... Мы можем резюмировать мысль Сократа, сказав, что он определяет человека как такое существо, которое, получив разумный вопрос, может дать разумный ответ»⁸³.

Сократ, таким образом, принципиально определяет возможность познания человека и, соответственно, его сущности через и посредством разума. Это, в свою очередь, наложит свой отпечаток на все позднейшие идеи греческой и, позже, европейской философии.

Сам этот общий вывод ставит как особую проблему поиск места человека, определение его назначения и его отношений с миром. Если место и роль человека отличны от места и роли всех прочих вещей, то каковы же они? И если предшествующий период развития философии вполне «арелигиозен», проблема бога (богов) не имеет принципиального значения, то с момента осознания исключенности человека из природы-космоса (мира), а значит в известном смысле и из общины-социума, или, что то же, осознания необходимости использования для человека особого языка описания, встает проблема обретения утраченного единства с миром (вспомним этимологию слова «религия»). Примечательно в этой связи, что Сократа обвинили именно в покушении на богов афинского полиса, хотя говорил он вроде бы исключительно о проблеме человека. Интересно, в связи с этим, отметить, что само возникновение проблемы человека, как самостоятельной, сопряжено с развитием полиса и кризисом родовых отношений (античная демократия, по сути – родовая община, только вынесенная из природы, отделенная от нее стеной полиса). В сельской общине, в значительной степени интегрированной в природу, само возникновение проблемы индивидуализированного сознания, проблема человека, да и вообще философия немыслимы). Феномен Сократа примечателен и тем, что сам он в течение всей своей жизни неукоснительно соблюдал предписанные формы поведения, был, если угодно, образцовым гражданином⁸⁴. И даже то обстоятельство, что Сократ предпочел смерть изгнанию и даже возможности бегства и обеспеченной старости в иной стороне, указывает, что речь шла о кризисе родового сознания. Именно в родовом строе изгнание за пределы рода было страшнее смерти.

Киники, как представители сократической школы, подчеркивали практическую сторону, выставляя на первый план независимость человека от обстоятельств своего существования, всячески подчеркивая внешность всех и всяческих условностей. Это приводило к асоциальности учения и акцентированию животной природы человека. Можно сказать и так, что киники

⁸³ Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры. // Проблема человека в западной философии: Переводы. – М.: Прогресс, 1988. С.8.

⁸⁴ Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. – М.: Наука, 1993.

пытались акцентироваться на субъектности человека, невозможности его последовательной и полной объективации. Это последовательное продолжение сократического философствования с его «майевтикой» – «родовспоможением» для истины, имманентной каждому человеку⁸⁵.

Эту идею приписывает Сократу и Платон. Платоновская версия антропологии в самом общем виде сводится к следующему: человек объединяет в себе несколько начал – идеальное и материальное. Для объединения и приведения в движение этих начал Платон вынужден ввести активный элемент – душу. Именно она связывает пассивную материю и неподвижный, неизменный мир идей. Таким образом, душа-двигатель оказывается обладающей самостоятельной сущностью и становится необъяснимой. Стоит устранить душу, как мир тут же оставливается, окаменевают. Аналогично этому Платоновский Демиург – творец мира, соединяющий мир идей с миром материи, сам не может быть укоренен в этом мире. Точно так же в трехчастной модели государства у Платона (мудрецы – воины – работники) сами принципы построения этого государства и соответственно цели его существования и принципы движения, по Платону определяемые мудрецами, на самом деле оказываются вынесенными за скобки, привнесенными извне, абстрагированными от конкретных условий существования государства, тем самым превращая его модель в утопию. А. Ф. Лосев особо отмечает «скульптурность» античных философских построений, в том числе и антропологии Платона. Для того чтобы человек Платона двигался, необходимо все время примысливать к нему внешнюю движущую силу⁸⁶. Как раз это обстоятельство заставляет относить модель, предложенную Платоном, к «политическим» – движущие силы, определяющие поведение человека, коренятся в мире внешнем по отношению к человеку. Для Платона таким внешним миром естественно выступает общество-полис.

Но уже ученик Платона – Аристотель – справедливо критиковал модель своего учителя за то, что тот вынужден помещать душу человека, как активный деятельностный принцип, вне него самого, а активное первоначало мира соответственно – вне этого мира в некотором «занебесном» пространстве.

Аристотель, стараясь преодолеть методологический дефект построений Платона, вводит принцип движения внутрь существования. Аристотель утверждает активность формы, сводя мир к двум первопринципам – пассивной материи и активной форме. Форма меняется, следовательно, она активна. Кроме того, Аристотель предполагает целенаправленность изменений, вводя тем самым иерархичность существования. Форма меняется от формы камня (поверхность) к форме растения (жизнь, развитие), далее к форме животного (активность, действие), затем форме человека (целенаправленность, знание) и, наконец, к «форме всех форм» (источник и, одновременно, цель всех форм). Человек обнаруживается на своем определенном месте в иерархии мироздания. Тем самым открываются принципиальные возможности рассмотрения человека как объекта в ряду других объектов, что свойственно «научному» подходу. Но одновременно с этим сущностное рассмотрение человека как уникального, индивидуального явления, действующего субъекта, подменяется его формальным рассмотрением, объективным положением, как точки приложения некоторых сил. Это понятно, ведь по Аристотелю активна именно форма.

Таким образом, проблема человека уже начинает оформляться как проблема определения сущности. Является человек объектом или субъектом. Естественно в различных отношениях сущность человека выступает различным образом. Речь идет о поиске языка описания, который позволил бы снять дуальность субъект-объектных отношений и определить сущность человека как целого.

⁸⁵ Антология кинизма. – М.: Наука, 1984.

⁸⁶ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993, С.642.

К первичным, образцовым текстам философски осознанной антропологии, по М. Хорькову, следует, видимо, отнести платоновские «Федр» и «Федон», отдельные части «Государства» и «Тимея», сочинение «О душе» Аристотеля и отчасти его этические произведения, а также сочинения Гиппократовского корпуса. Они положили начало традиции трактатов по антропологии, то есть, относительно логически строгих и структурно выверенных сочинений, ставящих целью рационально исчерпывающее раскрытие предмета, в первую очередь – определение природы человека и соотношение души и тела. Ф. Нуйенс, например, считал проблему души ведущей в творчестве Аристотеля и даже положил в основу хронологии его работ динамику изменений аристотелевских представлений о душе. Он выделяет три периода: 1) платоновско-дуалистический, к которому относятся ранние диалоги Аристотеля; 2) переходный период, для которого характерен механистическо-инструменталистский подход; сочинения этого периода: «История животных», «О частях животных» и др.; 3) поздний период, представленный главным образом сочинением «О душе», где душа определяется как энтелехия тела. «Несмотря на спорность этой позиции, несомненно, упрощающей развитие философской мысли Аристотеля, она вполне может иметь место, причем, в отношении Платона даже в большей степени, нежели в отношении Аристотеля. После Платона и Аристотеля жанр антропологического трактата продолжил свое развитие. К нему обращались многочисленные последователи сократических школ IV – III вв. до н. э. Упомянем „Положение о душе“ и „О людях“ Феофраста, а также ряд его сочинений с характерными названиями „О дыхании“, „Об оцепенении“, „Об удущье“, „О повреждении ума“, „О страстях“ и т. д.; вспомним также „О порыве или о человеческой природе“ и „О страстях“ Зенона-стоика и „О разуме“ Хрисиппа. Даже, несмотря на то, что большинство перечисленных произведений не сохранилось, важен сам факт их существования. В плане истории развития антропологических идей уже он один говорит о многом».

При этом для античного мировоззрения свойственно восприятие мира и человека как чего-то монолитного, единого, подчиненного общим принципам. Поэтому все античные мыслители говорили в конечном итоге об одном и том же, но по-разному его определяли. Это были внутри одного, античного, типа мировоззрения «противоречивые решения одной – „апорийной“ – задачи... – задачи воспроизвести в мышлении, в понятии нечто радикально непонятное, нечто непонятное – множественность, движение, беспредельность...»⁸⁷

Можно сказать и так, что задачей античного мышления было последовательное выведение предметов из «хаоса» неопределенного, неупорядоченного мира и включения их в «космос» – осознанное, упорядоченное пространство. Человек, вернее, значительная его часть, при этом неизбежно оказывалась в «зоне Хаоса». В «зоне Космоса» оказывался только инструмент упорядочивания – разум, рассудок, Ум. Ум, таким образом, неизбежно оказывается космическим принципом, что обнаруживает себя уже в рассуждениях Анаксагора: «Анаксагор рассматривает ум как орудие мирозидания, и когда у него возникает затруднение, по какой причине нечто существует по необходимости, он ссылается на ум, в остальных же случаях он объявляет причиной происходящего все что угодно, только не ум»⁸⁸.

Разрушение демократических полисов и исторический переход к периоду империй (Александр Македонский был непосредственно учеником Аристотеля), вызвали и изменения в предмете философствования. Империи уравнивают всех и делают всех несвободными, «объективируют» людей и их интересы. Соответственно, в философии резко усиливается интерес к морально-этическим проблемам. Как сохранить свободу в рамках тоталитарного влияния государственных интересов. У человека появляется новое измерение – социально-политическое, его статус зависит не только от обстоятельств рождения (гражданин Афин или Спарты,

⁸⁷ Библер В. С. От наукоучения к логике культуры. – М.: Политиздат, 1990, С.83.

⁸⁸ Аристотель. Метафизика. Соч. в 4-х т. Т.1. – М.: Мысль, 1976. С.74.

раб – это даже не человек, а вещь) – в античной демократии, где все свободнорожденные граждане полиса принципиально равны, но и от места, которое он занял в социальной иерархии. Философов занимают вопросы не о том, что есть и как устроен мир, а о том, как жить в этом мире. Философ из созерцателя-исследователя превращается в мудреца-искусника, умельца жизни, добытчика не так знания, как счастья.

Ранние стоики (Зенон из Китиона) учили равенству свободы и необходимости. Все действия людей совершаются лишь по необходимости и различаются лишь по свободе или по принуждению. Мудрец ведет жизнь согласную с ходом вещей и лишь постольку он свободен. Человек, таким образом, лишь часть мироздания, подчиненная всем законам мира.

Средняя Стоя в лице Посидония в большей степени учитывает идеи Платона, и, отчасти, Аристотеля, пытаясь создать более синтетическое представление о человеке. Посидоний учил о двойственности человека, человек находится на границе подлунного (земного) и надлунного (небесного) миров. Как телесное, человек – высшее тело, его тело самое сложное. Но как душевное – он низшее существо, над ним находятся демоны и боги. Двойственная природа человека выражена Посидонием так: «Первейшее искусство человека – это сама добродетель, ей вверена бесполезная и хлипкая плоть, годная лишь на то, чтобы принимать пищу»⁸⁹.

Уже в этике Эпикура поразительно смещение акцентов. У сократика Аристиппа, на которого в своих рассуждениях опирается Эпикур, основой счастья жизни является удовольствие, понимаемое как наслаждение. У Эпикура же удовольствие понимается как отсутствие страданий. (Выразительная характеристика эпохи! Тебя не бьют – уже счастье!). Эпикуру же приписывается силлогизм: «1) Никто не видел разума иначе как в человеческой фигуре. 2) Боги имеют разум. – Следовательно, боги имеют человеческую фигуру». Здесь место человека еще более уточняется, человек сопоставляется не с животными, как было еще у Платона и Аристотеля, а с богами, чем опять обозначается отличие методологии постижения человека от методологии постижения природы. Одновременно с этим, для сохранения онтического единства картины мира Эпикур проводит аналогию познания человека и мира. И даже принцип самоотклонения атомов, проводимый в физике Эпикура, в качестве предельного вывода имеет принцип внутренней свободы человека. Человек, тем самым, выходит из-под абсолютной определенности внешними обстоятельствами. (Впрочем, некоторые авторы относят эту идею не к Эпикуру, а к Титу Лукрецию Карру)⁹⁰. Картина мира у Эпикура противоречива. Самоотклонение атомов не может быть понято в рамках его объяснительной модели. Является априорной сущностной характеристикой. Как и сущность человека, заключенная во внутренней свободе.

Античная философская традиция сохранила сократический подход вплоть до поздних стоиков. Один из представителей этого направления, Марк Аврелий, писал: «Не разбрасывайся, не суетись, но будь свободным и смотри на вещи как муж, гражданин, смертный... Вещи не касаются души, но пребывают в покое вне ее; причины жалоб коренятся в одном лишь внутреннем убеждении... Все то, что ты видишь, подлежит изменению и вскоре исчезнет. Размышляй постоянно и о том, скольких изменений ты уже был свидетелем. Мир – изменение, жизнь – убеждение». ⁹¹ Вместе с тем, у стоиков сохраняется убеждение в закономерности процессов внутренней жизни человеческой души, и мудрец при сохранении независимости от внешнего мира, одновременно с этим подчинен «естественному» ходу развития собственной души. Такой подход обеспечивал состояние «атараксии» – стоической невозмутимости. Мир у стоиков един только по аналогии. Свобода человека и свобода внешнего мира не пересекаются.

⁸⁹ Сенека. Письма к Луциллию. – Кемерово, 1986. С.256.

⁹⁰ Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. – М., Высшая школа, 1991. С.248.

⁹¹ Марк Аврелий. Наедине с собой. – М., 1914. С.199.

Как видим, и у Сократа и у Марка Аврелия присутствует убеждение в принципиальном различии подходов к пониманию мира и человеческой сущности, более того, Аврелий подчеркивает принципиальную независимость состояний души от внешнего мира, утверждая тем самым автономию человека в мире.

Античный период развития европейской философии завершается, в конце концов, идеей об исключенности человека из общего хода вещей, особенности его существования, что и закладывает основы антропоцентризма дальнейшего развития европейской мысли.

В рамках единобожия проблема человека становится особо противоречивой. Единство мира самым фактом существования человека подвергается сомнению. Познание мира отлично от познания человека. Отсюда возникают более поздние идеи двойственности истины, разрабатываемые в европейской религиозной философии.

Пограничный между античным и собственно религиозным вариант философствования предлагает Филон Александрийский. В рамках его модели человек оказывается синонимичен своей душе, которая в своем посмертном существовании поднимается в высшие сферы и становится сопричастна Логосу-параклиту и Яхве. Яхве находится вне этого мира, хотя творит его и проявляет себя в нем только посредством Закона-Логоса. Закон является великим утешителем – Параклитом, эта идея созвучна стоикам, но в отличие от стоиков у Филона достижение сопричастности высшим сферам невозможно на пути рационализма (Яхве принципиально непостижим). Выше мы уже упоминали об ограниченности категориального пути познания мира. Филон предлагает путь экстатического богопознания. Душа может подняться в высшие сферы при жизни человека через состояние экстаза. Экстаз – особое состояние отрешенности и от внешних чувств и от интеллекта. Единство мира восстанавливается через практику особого рода – переживание единства. Это уже принцип мистического постижения истины и, строго говоря, к философии уже не относится. Человек в модели Филона Александрийского персонифицируется (персона = маска) аналогично персонифицирующемуся миру идей. Идеи приобретают образ (маскируются, персонифицируются) как ангелы или как демоны. Человек персонифицируется как душа, которая взаимодействует с ангелами и демонами в своем движении восхождения к богу или отпадении от него. Телесное, земное в человеке при такой постановке маскируется душой. Телесность выводится из рассмотрения, начинает отрицаться. Это отражение «психофизической проблемы», которая под разными обликами возникает в самых разных моделях антропологии. Человек в пределе рассуждений начинает отождествляться либо со своей «душой» либо со своим «телом».

Кризис, связанный с выделением человека из мира, совпавший с возникновением цивилизации как самостоятельного, производного от человека, но, одновременно, стороннего ему начала, преодолевается религией. Само возникновение цивилизации, как самостоятельной и нечеловеческой силы, управляемой законами, отличными от законов, действующих в жизни природы и частного человека, для человека представляется иррациональным. Философия, обратившаяся к миру иррационального, аналогично тому, как происходит маскировка телесности под душой у Филона Александрийского, оказывается замаскирована под теологией и религиозной догматикой.

Очень ярко это процесс слияния рационального и иррационального, как попытка объяснения этой сторонней силы, замечен в неоплатонизме. Пафос учения Плотина – в сведении многого к единому и выведении этого единого за пределы многого. «Это схема тоталитаризма. Тоталитаризм выносит присущее многому единое за пределы многого и затем привносит единое во многое извне как некую высшую силу. Суть учения Плотина также и в том, что он ставит во главу иерархии сущего одно начало, единое как таковое, сверхбытийное и сверхразум-

ное, постижимое только в состоянии экстаза и выразимое только средствами апофатической теологии»⁹².

Человек у Плотина типизируется. Плотин делит людей на низменных и возвышенных. Обыденный человек погружен в чувственное практическое существование. Для такого человека вещи важнее идей, материальное значимее идеального, для него тело бесконечно важнее души и он занят нуждами и потребностями тела, душа его полностью подчинена телу. Возвышенный же человек отворачивается от чувственного мира и ищет мир идеальный. Душа такого человека пребывает в теле, но от тела независима. Тело и душа разводятся Плотинем как самостоятельные сущности, при этом тело занимает заведомо подчиненное, ограниченное положение. Подобное разделение Плотин проводит и внутри души. Для Плотина душа любого человека содержит обе части – чувственную и интеллектуальную, но одна из них главенствует. При этом Плотин, как и Филон, учит о третьей ступени состояния души, высшей, чем интеллектуальная – экстатической, когда душа действует и пребывает вне тела, сливаясь с Единым как Богом. В этом слиянии с Богом и есть истинная жизнь.

Плотин уже больше принадлежит к парафилософии, мистике, если понимать под философией интеллектуальную понятийно-категориальную деятельность, стремящуюся к доказательности. Человек у Плотина мистифицируется. Его сущность приравнивается к его душе. Познание мира приравнивается к переживанию «слияния с Богом», которое осуществляет душа. Но при этом, в сравнении с античной философией и архаическими представлениями, человек все более и более индивидуализируется. При типизации предполагается, что различные люди находятся в разных отношениях с божественным началом. Собственно на этом признаке и строится типизация. Вспомним коллизию Сократа, осужденного как раз за саму возможность существования индивидуального даймона, и хотя сам Сократ оставлял верховенство за всеобщим принципом или законом, и именно его требованиями руководствовался при принятии решений, но уже современные ему афиняне точно отнесли Сократа к группе «чужих», подлежащих изгнанию или смерти.

⁹² Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. – М., Высшая школа, 1991. С.397.

Средневековая антропология

Дальнейшее развитие европейской философии, в том числе и антропологии, движется внутри религиозных представлений. Философское познание мира переживает кризис. Развитие цивилизации потребовало более узких специализаций для участвующих в общественном разделении труда граждан, универсальные рецепты, предлагаемые философией, перестали удовлетворять требованию доступности и объединения масс. Философия осталась частным делом, тогда как развитие государства потребовало общности идеологии для обеспечения эффективности управления и единства целей. Общественные потребности стали все более расходиться с частными, и рациональная философская модель оказалась неэффективной. Таким образом, религия предложила на тот момент более целостную модель миропонимания, включающую в себя как практику, так и объяснительные модели, пригодные, к тому же, как для широких масс, так и для интеллектуалов. При этом, по мере принятия государством, религия переставала быть частным делом и выступала как фундамент для снятия противоречий между частными и государственными интересами, обеспечивая необходимый для управления уровень единомыслия и единства ценностей. И если ранее массы с охотой слушали философов, то теперь общественный интерес переключился на проповедников, которых, в свою очередь, объединила и нивелировала церковь, в различных комбинациях тесно взаимодействовавшая с государством.

«Религия включает в себе выражение признания безусловного начала, от которого зависит все конечное, в том числе и человек, и стремление согласовать жизнь с требованиями безусловного начала. В каждой религии можно найти две стороны – теоретическую, в которой выражается понимание безусловного (догматика) и практическую, в которой устанавливается реальная связь безусловного с жизнью человека (культ). Понимание безусловного (Бога) может быть бесконечно многообразным..., но во всех формах религиозного сознания мы находим признание существования высшего начала и связи его с миром конечных явлений; этой связью объясняется необходимость поклонения Богу, молитвы и жертвы; ею же объясняется и то, что религии служат не только теоретической потребности ума, но и целям нравственности, т.-е. воли, и эстетическим, т.-е. чувству. Таким образом, в религии нельзя видеть выражение какой либо одной стороны человеческой души; в образовании религии участвует весь человек, со всеми его потребностями и склонностями...»⁹³

В Средние века человек понимался как микрокосмос, находящийся в единстве с макрокосмосом. Человеческий мир тот же божественный, но с признаком порчи. В средневековых философских текстах часто встречаются пассажи о Натуре – служанке Бога, воплощающей Его замыслы. Познание Натуры строилось на принципе аналогии. М. М. Бахтин, введя понятие «гротескное тело», показал, сколь зыбки были границы между микрокосмосом и макрокосмосом. Отношение человека к Натуре выступало «как продолжение своего „я“ и было нераздельно связано с подобным же органическим единством индивида и общественной группы»⁹⁴. Особенностью социального строя средневекового периода развития было жесткое фиксирование социальной иерархии, сословной структуры общества. Культ святых как раз представлял собой канонизацию определенного типа поведения, образца, но при этом канонизированный образец никогда не выступал в качестве человека вообще. Это был образец воина, рыцаря, пахаря, торговца, князя, ремесленника и т. д. Человек не рассматривался вне своей социальной группы и связанной с ней роли. Жестко карались не только отступления от канонического толкования религии, но и отступления от предписанной рождением социальной роли. Именно

⁹³ Радлов Э. «Религия». Философский словарь. – СПб., 1904.

⁹⁴ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. – М.: Искусство. 1972. С.49.

эпоха средневековья фиксировала цеховую, сословную организацию общества, когда, например, ремесленники оказывались столь тесно связаны определенными социальными и поведенческими нормами и стереотипами, что даже селились совместно и передавали мастерство преимущественно внутри семьи. Родовые отношения оказывались столь прочными, что даже в современной нам Индии, где во многом сохранились средневековые черты социальной организации общества, нередки ситуации, когда, например, человек из касты парикмахеров не только в обязательном порядке наследует ремесло, но даже и круг клиентов. Члены определенных семей обмениваются услугами с конкретными же семьями и сила этого обычая очень велика. Любой член средневекового общества обязан был выполнять предписания своей социальной группы, будь то цех, монастырь, орден, университет или гильдия. Поэтому, когда речь заходит о средневековом человеке, следует иметь в виду сугубо социальное существо, живущее в обществе, преодолевшем родовые отношения лишь внешне, но в действительности укорененное в глубинах архаики.

Соответственно основной интерес мыслителей этого периода строился вокруг вопросов социальной коммуникации, обеспечивающих трансляцию определенной жестко заданной социальной и идеальной модели⁹⁵.

Примером предельного развития такого «сократического» подхода может быть творчество Августина. Его творения пронизаны пафосом диалога с Богом, его Бог личностен, и его самопознание, его философия глубоко личностна. Взаимодействие с Богом (миром) для Августина возможно только как диалог личностей. При этом Августин исследует не абстрактного человека, а конкретно себя (душу), в сопоставлении с христианскими идеалами (миром). Августин может быть интересен современным исследователям как пример самопознания. Познание себя и мира при этом у него глубоко чувственно, он говорит о переживании, что совпадает с идеалами мистического познания, но, одновременно, пытается найти место и для интеллектуальной деятельности. Человек, по Августину, сначала должен уверовать, затем возлюбить и лишь затем познавать, познание Бога без любви к нему невозможно. Но так же невозможно и самопознание без чувственной укорененности в божественном инобытии. Отличить добро и зло, по Августину возможно только при знании абсолютного добра, зло при этом лишь нехватка добра. Таким образом, положительный идеал Августина оказывается Абсолютной Сверхличностью. Бог стал Личностью. Человек создан по образу и подобию Божию, и соответственно был равен прототипу. Но это все было человеком утрачено после падения Адама. Сам по себе человек не может обрести прежнее состояние, оно возможно сверхъестественным образом – только через Божие откровение и благодать. «Дематериализация человеческого духа и денатурализация человека, характерная для религиозной философии начиная с Филона, достигает у Августина своей кульминации»⁹⁶

Августин еще не выделяет социум в чистом виде. Для него человеческое сообщество объединено не только стремлением к соединению с божественной целостностью, но и единством рода: «Для того, чтобы род человеческий не только соединить взаимно сходством природы, но и связать в согласное единство мира в известном смысле узами кровного родства, Богу угодно было произвести людей от одного человека»⁹⁷. Как видим, человек как социальное существо, по Августину, предстает, прежде всего, членом рода с вытекающими из этого родовыми связями, функциями и обязанностями. Такое представление оставалось до конца средневековья.

⁹⁵ Атланов Д. Ю. Религиозная антропология: попытка определения позиции Религиоведение и культурология. Сборник статей – СПб.: СПбГУСЭ, 2012. С. 15—19.

⁹⁶ Соколов В. В. Средневековая философия. – М.: Высшая школа, 1979. С.62.

⁹⁷ Антология мировой философии. В 4-х томах. Т.1, ч.2. – М.: Мысль, 1969, С.601—602.

Такова вся средневековая антропология – неполноценность и ущербность человека, рядом с абсолютным совершенством Бога. По-своему средневековый способ философствования с точки зрения целостности не уступал античному. Дать определение человеку означало тем или иным образом соотнести его с Абсолютной Личностью, всеобщим субъектом. При этом важно было не познать предмет как таковой, сам по себе, а прежде всего «причастить» его Богу, определить как часть всеобщего субъекта. «В средние века пафос понимания вещей как орудий и эманаций сил субъектных, единственно сверхсущих, этот пафос был сквозным и для духовной жизни, и для праксиса человека этого времени. Смысл причащающего разума был в актуализации ничтожности самобытия; в актуализации сверхсущего бытия, сущего вне формы, вне эйдоса, вне собственной сущности»⁹⁸.

Хотя индивидуальность как таковая ещё не выделяется в Средние века, тем не менее, вопрос об индивидуальном статусе человека решался. Уже Боэций прямо ставит этот вопрос. Для него *persona* «есть индивидуальная субстанция разумной природы (*naturae rationabilis individua substantia*)»⁹⁹. Боэций выводит понятие персоны от личин или масок, которые служили в комедиях и трагедиях для представления отдельных людей. Для него слово *persona* (лицо) происходит от *personare* (громко звучать). Таким образом, личность (производное от «лицо») прямо связывается с ролью. Только теперь это социальная роль. Надо отметить, что в Средние века слово *persona* этимологически выводили из «*per se una*» (единая сама по себе). Такая этимология не противоречит, а лишь дополняет этимологию Боэция. По Фоме Аквинскому, «персоной обозначается то, что является совершеннейшим во всей природе, т. е. заключающемся в разумной природе». Фома применял понятие персоны типологически к человеку вообще, что означало – к этому вот конкретному отдельно взятому человеку. И в этом смысле он следовал традиции, идущей от Боэция.

Ряд авторов подчеркивает особенность средневековой личности, которая отличается не столько органической целостностью, сколько составом ролей (не организм, а морфология). Организующего центра индивидуальной жизни в Средние века еще не представляли. Душа, и по Августину, и по Фоме Аквинскому, находится одновременно в любой точке тела, разлита по всему телу и не зависит от него. Применительно к Средним векам мы не можем утверждать о самостоятельности его, что будет иметь место лишь в Новое время.

Можно сказать, что проблема, поставленная еще Сократом, потерпела инверсию, «выворачивание». Попытка обрести утраченное единство методологии познания привела к распространению способов «познания себя» на внешний мир. Язык описания, применимый к описанию внутреннего мира человека, оказался применен к внешнему миру. Но в своем пределе такая позиция закономерно приводит, и привела, как мы увидим ниже, к приравниванию субъекта и объекта. Бог = природе = миру = человеку. Если попытаться выделить гуманистическую интенцию христианства, то она в этом и заключается: Бог воплотился в человеке.

Религиозная философия Средневековья, развивавшаяся в рамках христианского мировоззрения, оказалась ограничена догматической стороной церковного учения. В рамках догматики философия превратилась в схоластику. «В своей повседневной жизни Средневековый человек мыслил в тех же формах, что и современная ему теология»¹⁰⁰

Развитие получила методика доказательств, но при этом предметы, подлежащие рассмотрению, жестко ограничивались церковной догмой. В этих условиях мысль поневоле становилась тавтологичной, вращалась по кругу. Но и при таких условиях появлялись оригинальные мыслители, которые умудрялись высказывать новые представления об устройстве мира и месте в нем человека. Таков был, например, Скот Эриугена. Его учение о «разделении природы»

⁹⁸ Библер В. С. От наукоучения к логике культуры. – М.: Политиздат, 1990. С. 5.

⁹⁹ Боэций «Утешение философией» и другие трактаты. – М.: Наука. 1990. С.172.

¹⁰⁰ Хейзинга Й. Осень Средневековья. – М.: Наука, 1988. С.251.

не случайно было запрещено церковью. В рамках внешне схоластичной схемы Скот Эриугена высказывает достаточно интересные соображения. Бог у него выступает как «творящий и несотворенный, и, одновременно, как нетворящий и несотворенный», как причина и следствие собственного существования. Бог, выступающий как «творящая и несотворенная природа» (Бог равен природе, реальности, Бытию), создает «природу творящую и сотворенную» (природа как *natura naturans*), она, в свою очередь, в своем пределе (человек) порождает «природу сотворенную и нетворящую» (мир вещей), в которой опять же проявляется «природа нетворящая и несотворенная» (нисшедший Бог – абстракции: Добро, Красота, Благо и т. д.). Если осмыслить эту схему, то получится, что человек воспроизводит, создает Бога! Это чисто схоластическая конструкция, в которой предельно заострена проблема отношения Бога, равного природе, и человека, тоже равного природе ($A=C$, $B=C$, $\Rightarrow A=B$; Человек = Богу). Одновременно с этим выпукло обозначена проблема отношения конкретного и всеобщего (всеобщее (Бог) проявляет себя через конкретные предметы). Неудивительно, что творения клирика Эриугены запрещали и запрещали на протяжении всей истории христианства.

Собственно история философии Средневековья, как она понимается в большинстве исследований, – это история борьбы мистики и схоластики. При этом Церковь из всех сил старалась снять неизбежно обнаруживающиеся противоречия, коренящиеся, как уже было отмечено, в приравнивании субъекта и объекта и, одновременно, невозможности такого приравнивания, путем банального тотального запрета инакомыслия. Крамола обнаруживалась как у схоластов, как мы видели на примере Эриугены, так и у мистиков, которые достигали чувственного слияния с Богом, а значит опять же тождественности человека с ним. Если несколько демистифицировать средневековую терминологию, то обнаружится, что все споры велись вокруг реальной тождественности или различности человека и мира. Тождественности и различности применяемых для их познания методологий. Отсюда и споры реалистов и номиналистов. Одновременно, в неявной форме присутствует вопрос о том, реален ли мир, созданный человеком, и если он реален, то человек приравнен Богу (природе, миру) в главном качестве – Творца. А это актуально и для сегодняшнего дня, смотри, например, дискуссии вокруг «виртуальной реальности» и отношений человека с ней.

Человек в Средневековой мысли постоянно соотносится с канонами, освященным типом, отсюда принципиальная невозможность индивидуализированного творчества и результата такого творчества – портрета и автопортрета в живописи и литературе. Средневековая мысль именно поэтому вращается вокруг идеи единого субъекта, что индивидуальный человек в реальной жизни еще не обрел самостоятельного существования и существовал только как часть единого целого, средневекового города, общины, цеха, с жестко предписанной обществу ролью. Вспомним практическую невозможность в эпоху средневековья вертикальной социальной миграции. Личностное развитие осуществлялось только внутри предписанной извне роли, определенного социального типа, зафиксированного в культе святых. Практически для каждой социальной роли существовал канонический тип – святой-покровитель.

Кризисность церковной мысли, особенно в период активного взаимодействия с иными идеологическими моделями в период крестовых походов потребовала поиска нестандартных решений на пути преодоления кризиса. Постоянная «хирургия», представшая, в конце концов, в лице инквизиции, вела к «интеллектуальному обескровливанию» прежде всего самой церкви. Запрет на свободную интеллектуальную и творческую деятельность привел к запрету на естественно-научные исследования, инженерные разработки и при столкновении с другими цивилизациями поставил под угрозу существование европейской цивилизации и культуры. Столкновение с арабской интеллектуальной традицией, несшей в себе достижения и многоаспектность подходов античной философии, потребовало решительного разрушения интеллектуального тупика, созданного церковью. Потребовалось ассимилировать философию и догматику. Иными словами, возникла необходимость тем или иным образом создать условия для

индивидуальной интеллектуальной работы при сохранении «рамочных», типизирующих культуру в целом условий. Такая попытка была осуществлена Фомой Аквинским, обобщившим и завершившим усилия своих предшественников.

Фома, отличавшийся редкостной эрудицией и интеллектуальными способностями, решительно соединил с догматикой массу философских идей, идущих в основном через Аристотеля, переданного через арабский мир.

Прежде всего, он, вслед за арабами, решительно абстрагировал Бога, деперсонифицировал его, что дало ему возможность осуществить последующие операции по реформированию церковного учения. Бог (субъект) стал «Актуальностью», материя (объект) «Потенциальностью». Актуальна форма – принцип порядка и завершенности. Материя вносит конкретность и индивидуальность. Бог – источник всякого оформления.

Соответственно этому человеческий индивид – это единство души и тела. Душа не просто двигатель, но и форма, но она нематериальна и получает завершенность, особость, индивидуальность лишь через тело. Личность, по Фоме, самое благородное в разумной природе, интеллект всегда личный интеллект и как таковой выступает только как часть целого. Не интеллект мыслит в человеке, а человек мыслит посредством интеллекта. Интеллект – только возможность, потенция осуществления. Следовательно, интеллект включен в телесно-душевную индивидуальность.

Наука отделена от веры. Познание объективно, направлено на объект, ни в коем случае не на субъект, не внутрь, не на формы и механизмы мышления. Область христианских таинств остается вне философского рассмотрения. Фома решительно отмежевал мистику от рационализма, и церковь монополизировала мистические способы постижения мира – через культ святых, многие из которых были откровенными мистиками.

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.