

# Философская антропология как система понятий

Э. М. Спирова\*

**Аннотация.** Автор рассматривает систему понятий, которая используется философской антропологией, показывает появление этих понятий, их роль в развитии данной философской науки. Проводится мысль об иерархии системы понятий, о расширении ее спектра, отмечается включение в данную систему новых категорий.

**Ключевые слова:** философия; человек; человеческая сущность; человеческая природа; человеческая субъективность; индивид; индивидуальность; личность; философская антропология; целостность человека; расколотость человеческого бытия.

## Philosophical Anthropology as a system of concepts

E. M. Spirova

**Abstracts.** The author reviews the system of concepts, which is used in Philosophical Anthropology, considers the origin of these concepts, their role in the development of this philosophical science. The author conducts the idea of hierarchy of a system of concepts, of expanding of its range, inclusion in the system of these categories.

**Keywords:** philosophy; human being; human nature; human subjectivity; individual; individuality; personality; Philosophical Anthropology; integrity of a human being; split of human existence.

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

единстве его разнообразных проявлений, которое было бы убедительно аргументированным и сколько-нибудь широко распространенным» [6, с. 8].

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

С другой стороны, названный процесс размывает систему философско-антропологических понятий. Она становится громоздкой и неупорядоченной. По отношению к философской антропологии справедливо то, что Т. Адорно сказал про эстетику: «Без наличия категорий эстетика была бы чем-то расплывчатым, бес-

\* Спирова Эльвира Маратовна – кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН.  
E-mail: elvira-spirova@mail.ru

хребетным, напоминающим моллюска...» [7, с. 78].

В ходе своего исторического развития философская антропология разработала множество категорий. Они рождались в разное время и в разных контекстах. Поэтому возникает проблема определенной классификации данных понятий, их внутреннего соотношения, концептуальной сцепленности. «Понятия, как грибы или люди, в большинстве случаев живут семьями, – пишет В. А. Кутырев, – притом традиционного типа – патриархальными, клановыми. Они могут то сосредоточиваться, вбирая в себя чуть не все ближайшее окружение, то заводить интриги и родство на стороне, пуская от своего корня десятки побегов» [8, с. 160].

Вероятно, следует каким-то образом отделить законных сынков от бастардов. Или точнее и корректнее, выделить некие концентрические круги понятий. Первый круг – самый коренной, отцовский. Сюда можно отнести слова: «человек», «человеческая сущность», «человеческая природа». С древнейших времен родилась потребность определить, что такое или кто такой человек. Суммарно мы определяем человека как особый род сущего, субъект социального развития, творца культуры, исторического развития [9, с. 774].

Однако корневое слово философской антропологии не сохранило кровнородственной чистоты. Оно сразу обросло родственниками. Оказалось, что в известном смысле «индивид» и «человек» одной крови. Они синонимичны в определенном контексте. А познающий человек не отрицает своей близости к слову «субъект», не претендующему на кров именно в этом философско-антропологическом доме. За составление родословной человека взялись многие понятия. Прежде всего, конечно, антропология. Она стала наукой о происхождении и развитии человека, обозначив свои права на постижение «антропогенеза». Дерево разветвилось, и отпрысков оказалось немало. Здесь и «антроподицея», и «антропоморфизм», и «антропософия», и «антропоцентризм».

Человек стремится преодолеть границы собственного существования, расширить их. Это его сущностное свойство. Однако, как уже отмечалось, большинство людей вполне могут удовлетвориться обычным природным существованием, раствориться в недрах социальной

анонимности, не пытаясь прорваться к истине бытия. В этом случае философы говорят: «бытие ускользает, не проявляется»...

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

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

Однако мы видим, что постоянное прираще-

ние понятий в системе философской антропологии ставит вопрос и о том, как выглядит иерархия этих категорий. Вполне понятно, что можно выделить такие слова, которые не только являются значимыми для философского постижения человека, но и оказывают влияние на весь понятийно-категориальный арсенал философской антропологии. Такая проблема заметна и в других философских науках. В эстетике, к примеру, такие главные универсальные категории обнаруживаются легко, хотя они и меняются с течением времени. Однако вокруг таких понятий кристаллизуются и все остальные. Так, в античной эстетике (Платон, Аристотель), в средневековой эстетике (Августин Блаженный, Фома Аквинский), а также у Гегеля и у Шиллера, Чернышевского, в центре – категория прекрасного. У Канта – эстетическое суждение, у эстетиков Возрождения – эстетический идеал [10, с. 11].

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

К. Ясперс писал в 1913 году: «Из фундаментальной предрасположенности человека и любого живого существа развивается некая неделимая на тело и душу «сущность». Разделение на эти два компонента может иметь свои достоинства, но не данном случае, поскольку речь идет о «сущности», охватывающей тело и душу в их единстве и лишь проявляющейся физически. Вместо двух аспектов, то есть, соответственно, физической, внешней, биологической реальности и бестелесного психического бытия – совокупности «переживаний» со всеми

внутренними взаимосвязями, – мы имеем идею «сущности», охватывающей как тот, так и другой аспекты, сохраняющей свою неделимость и в то же время типичность и составляющей внутреннюю, наиболее глубинную характеристику человека» [11, с. 321].

Свои законные права предъявило понятие «человеческой природы». «От нашего представления о природе человека, – пишет современный философский антрополог В. Брюнинг, – зависит очень многое: для конкретных людей – смысл и цель жизни, понимание того, что нам следует делать и к чему стремиться, на что надеяться или кем быть; для человеческих обществ – какое мы хотим построить общество и какого рода социальные изменения должны осуществлять. Ответы на все эти важнейшие вопросы зависят от того, признаем ли мы существование некой «истинной», или «внутренней», природы людей. Если да, то что же она такое? Различна ли она у мужчин и женщин? Или подобной «сущностной» человеческой природы нет, а есть лишь способность формироваться под воздействием социального окружения – экономических, политических и культурных факторов?» [2, с. 45]

Эти фундаментальные вопросы о природе человека вызывают множество разногласий. Различные конкурирующие концепции, связанные с этим понятием, рассматривают Л. Стевенсон и Д. Хаберман в книге «Десять теорий о природе человека» [12]. Но где же все-таки искать ответ на вопрос, какова человеческая природа? Философы обычно указывали на какой-нибудь доминирующий признак, который заведомо характеризует человеческую статью: разум, социальность, общение, способность к труду. То, что человек необычаен для природного царства, казалось, ни у кого не вызывает сомнений. Вот почему его оценивали как особую форму жизни, которая похожа на другие формы жизни, но вместе с тем принципиально отличается от них. Человек, несомненно, часть природы. В то же время естественные функции у него не выглядят органичными. Стало быть, нужен какой-то иной подход к оценке человека, ибо перечисление признаков, которые можно множить до бесконечности, по сути дела, ничего не проясняют в определении его природы. Так постепенно складывалось представление о биосоциальной природе человека.

Биологическое и социальное – это соотношение природных и культурных факторов в человеческом поведении, в самом человеческом естестве. В истории философии П. С. Гуревич выделяет две тенденции в понимании этой проблемы и этих понятий. Одна сводится к утверждению примата социального над природным. Эта позиция разносторонне обоснована в работах К. Маркса и Ф. Энгельса, в трудах советских исследователей. Другая предполагает, что именно природа человека обуславливает его социальное поведение. Эта точка зрения основательно представлена сегодня социобиологией, которая вновь остро поставила принципиальные для человекознания вопросы о соотношении биологического и социального, психологического и физиологического в развитии человека, генетических предпосылок и воспитания. Обе тенденции объединяет представление о том, что человек все-таки природное существо.

Однако, характеризуя принадлежность человека к природе, Маркс и Энгельс отмечали ограниченность и обусловленность человеческого существа, с одной стороны, и универсальность человека – с другой. Итак, человеческая природа двойственна. Но вопрос о соотношении этих двух сторон трактовался по-разному. Просветители полагали, что социальная среда, воспитание способны преобразить человека. Маркс развил эту идею дальше: природное в человеке целиком обуславливается социальными факторами. Человеческое измерение природы существует только для общественного человека, ибо только в его обществе природа является звеном, связывающим человека с человеком. Только в обществе природное бытие становится человеческим бытием. Общество есть законченное сущностное единство человека с природой [9, с. 73].

Более основательным изучением человека занялась философская антропология. Итак, предметом философской антропологии является человек во всей своей целостности. Однако само понятие философской антропологии оказалось многозначным. Оно употребляется, по крайней мере, в трех различных значениях, которые хотя и близки по смыслу, все же содержат в себе своеобразный круг подходов и проблем. Общее содержание понятия едино – философская антропология направлена на постижение

феномена человека. Но при этом философская антропология толкуется как особая сфера философского знания, как специфическое философское направление и как уникальный метод постижения бытия.

Идея специального выделения собственно антропологических исследований родилась в XVIII в. Пожалуй, приоритет в постановке этого вопроса принадлежит И. Канту. Он первым в европейской философии пришел к убеждению, что о человеке как уникальном существе можно философствовать отдельно и особо. Человек – предельно захватывающий и загадочный объект философского умозрения. Для раскрытия его тайны нужны самостоятельные и нетривиальные средства. В этом значении философская антропология противостоит традиционным сферам философского знания: онтологии (учению о бытии), логике, теории познания, истории философии, этике, эстетике, натурфилософии, социальной философии, философии истории.

Второе значение философской антропологии возникло в 20-х годах прошлого века. Здесь это понятие встраивалось уже в систему сложившихся философских течений (прагматизм, персонализм, экзистенциализм и т.д.). В систему философской антропологии вошло с этого времени множество новых понятий. Одно из них – «сущность человека».

В статье «Человек и история» М. Шелер приходит к убеждению, что по вопросам происхождения и сущности человека наш век отличается такой чрезвычайной пестротой, такой расплывчатостью и неопределенностью, каких не наблюдалось ни в одну эпоху. Он писал: «Если и есть философская задача, решения которой наша эпоха требует как никогда срочно, так это задача создания философской антропологии. Я имею в виду фундаментальную науку о сущности и сущностной структуре человека; о его отношении к царству природы (неорганический мир, растение, животное) и к основе всех вещей; о его метафизическом сущностном происхождении и его физическом, психическом и духовном появлении в мире; о силах и властях, которые движут им и которыми движет он; об основных направлениях и законах его биологического, психического, духовно-исторического и социального развития, их сущностных возможностях и их действительностях» [13, с. 70].

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

В 1927 г. Шелер в работе «Положение человека в космосе» поставил вопрос о создании философской науки как основополагающей науке о сущности человека. Он сформулировал обширную программу философского познания человека во всей полноте его бытия. Это небольшое сочинение Шелера представляет собой сжатое изложение его главного труда «Сущность человека, новый опыт философской антропологии», который он предполагал выпустить не позднее начала 1929 г. Однако смерть оборвала эту работу. В предисловии к работе Шелер отмечает: «Вопросы «что есть человек и каково его положение в бытии?» занимали меня с момента пробуждения моего философского сознания и казались более существенными и центральными, чем любой другой философский вопрос» [13, с. 131].

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

В современных научных дискуссиях отвергаются биологизация личности и вульгарная ее социологизация. Социальность человека не рождается сама по себе. Она не обусловлена наследственностью. Человека формирует с первых дней его жизни искусственно внедренная социальная программа. Вместе с тем успехи генетики, нейрофизиологии и нейропсихологии свидетельствуют о значительном влиянии генетических факторов на формирование психики человека, его способностей и наклонностей. На принципиально новое истолкование «человеческой природы» претендуют социобиологи, выдвинувшие теорию генно-культурной коэволюции. Согласно этой концепции, процессы органической и культурной эволюции протекают совместно и синхронно, то есть природное и социальное выступают в некоем единстве. Социобиологи считают, что протосоциальные модели поведения запрограммированы биологически, то есть знание генома позволяет предсказать его поведение в будущем. Но их допущение о том, что между генами и социальными феноменами существуют непосредственные причинные связи, требует критической проверки. Дальнейшее накопление эмпирического материала, возникновение новых философских направлений и подходов будут углублять наши представления о соотношении природных и социальных факторов. Однако следует подчеркнуть: любая природная предрасположенность человека реализуется в социальных обстоятельствах. Собственно человеческое бытие – это развертывание социальности.

Целый арсенал новых понятий философской антропологии был связан с обнаружением еще одного, третьего значения этого понятия. Философское постижение человека действительно имеет значительную предысторию. Проблема человека возникла в философии не сразу, но это вовсе не означает, будто философский вопрос о сущности и смысле человеческого бытия поставлен лишь в наше время. С течением времени менялось лишь представление о человеке, его образ. В разные эпохи философское понимание человека не оставалось неизменным. В античную эпоху, например, человек видел себя частью существующего порядка, которым в основном определялось его бытие. При этом элементы вечного, космического, объективной цели, всеобщей нормы стояли над элементами

субъективно-волюнтаристского, исторически преходящего.

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

Слово «бытие» всегда имело определенный обыденный оттенок. Но в качестве философской категории оно вовсе не означает житейски достоверного существования. Напротив, как было показано, бытие скрывается за наличностью.

В отечественной психологической литературе последнего времени наметилась своеобразная тенденция: многие исследователи понимают бытие как повседневное существование человека. Пишут о социальном, культурном, цивилизационном бытии человека... Реально же речь, вообще говоря, идет о том, в каких условиях живет человек, в каком социальном измерении он рассматривается.

Однако в истории философии проблема бытия имеет совершенно иной характер. Специфика этой темы заключается именно в том, что наличные обстоятельства Жизни человека выносятся «за скобки». Индивид «ухватывается» в нетипичных, критических или, как говорят философы, «пограничных» ситуациях.

Бытие есть свобода человека, величайшее напряжение всех его человеческих сил. «Перелетные птицы, — отмечает отечественный философ В.В. Биbihин, — каждый год дважды подвергают себя предельному, на последней границе выносливости, напряжению всего своего существа, пускаясь в путь на тысячи километров. А человек благодаря своей исключительности может теперь, в наше время — и большинство пятимиллиардного населения земного шара так и ведет себя — прожить всю жизнь от рождения до смерти, не поставив себя на грань даже биологической, не говоря уже о духовной, выносливости, не зная до самого смертного часа, что такое предельное усилие» [14, с. 73].

Но разве человечество в целом не находится на грани выживания? Конечно, находится. Однако при трактовке бытия речь идет не о

внешних условиях жизни. Ведь экстремальную ситуацию человек не может принять без напряжения, без мобилизации всех своих внутренних резервов. Представим себе, человек умирает. Силы уже оставили его. Биологически он почти труп. Он практически утратил способность воспринимать жизнь. А вот другой пример. Человек на смертном одре ощущает глубину своей заброшенности, оставленности. Он осознает, насколько мучителен его жребий, и это приносит ему духовные страдания. Именно так описал Л. Толстой смерть Ивана Ильича в одноименной повести.

Подлинное бытие человека невозможно охватить в его целостности, потому что оно расколото. Индивид рождается мужчиной или женщиной, что обуславливает в нем тягу к восполнению своего бытия. Есть желание реализовать в себе всю полноту существования, но это невозможно. Человек далек от того, чтобы быть абсолютными законченным единством в себе самом, хотя большинство философов именно так его и представляют. На самом деле индивид обнаруживает в себе лишь относительное и фрагментарное единство. Человек, даже если его рассматривать во всей полноте его самораскрытия, никогда не достигнет полноты бытия. Он может быть всего лишь частичным проявлением бытия.

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

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

Субъективность — атрибутивное качество субъекта, поэтому истолкование определительного свойства целиком зависит от трактовки слова «субъект». В образе человека, сформированного в период античности, сложилось определенное представление о целостности и

единстве субъективного бытия человека. Человек выступает субъектом общественного деяния лишь в той мере, в какой он воспроизводит логику целостности. Проблема субъективности человеческого бытия формулируется в специфических формах. В философии Гераклита, например, она предстает в виде идеи Логоса, который пронизывает все сущее, у Анаксагора это «Нус», у Платона — мир идей и т. д.

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

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

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

Богатство человеческой субъективности в средневековом сознании определялось близостью к Богу, продвижением к Нему, беско-

нечным процессом духовного преображения. Оценивая это обстоятельство, Н. А. Бердяев подчеркивал, что человек принадлежит к миру природному и миру божественному. Он не уместен в природном царстве. Человек обнаруживает свободу, которая не выводится из этого мира. Это не доказывает, а показывает существование Бога, так как обнаруживает в человеке духовное начало [1, с. 297].

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

В просветительском сознании XVIII в. понятие субъективности было значительно расширено. Оно включило в себя богатство чувств и волевых порывов. Вместе с тем было показано, что внутренние импульсы человека могут быть разрозненными и крайне противоречивыми. Есть, однако, некое всепроникающее средство, которое позволяет преодолеть эту разноголосицу. Таким инструментом оказывается разум. Он помогает смирять страсти, направлять в должную сторону волевые порывы. Так, человек, по сути дела, растворился в формах собственного функционирования как субстрата чувств, ощущений и опыта.

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

И. Кант значительно расширил представление о субъективности. Во-первых, он про-

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

Таким образом, в классической немецкой философии субъективность отождествлялась со всем, что относится к субъекту, его мышлению и психологическому состоянию. Утверждалось, что человеческая субъективность формируется взглядами, интересами, вкусами. Важнейший компонент внутреннего мира человека — это его собственное представление о себе. «То, что человек может иметь представление о своем Я, бесконечно возвышает его над всеми другими существами, живущими на Земле» (И. Кант). В этом отношении у человека есть, по И. Канту, три рода притязаний: притязание рассудка, притязание вкуса и притязание практического интереса.

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

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

Если классическая философия отдавала предпочтение всеобщему перед особенным, то в творчестве С. Кьеркегора произошла переоценка этого постулата. Он утверждал, что индивидуальная, необычная уникальность субъективности раскрывается в религиозном опыте, в вере. Человеческая субъективность охватывает все: от великого до незначительного. «Единый индивид, будучи непосредственно определенным чувственно и душевно, есть сокрытое. Его этическая задача состоит в том, чтобы выбраться из этой сокрытости, в том, чтобы стать явленным во всеобщем» [15, с. 77].

Проблемы духовности, развитой человеческой субъективности волновали русских религиозных мыслителей. В. С. Соловьев утверждал, что животная жизнь в человеке должна быть подчинена духовной. Животное является одушевленным существом, наделенным психикой. Человек же сам оценивает свое участие в мировом процессе, он определяется по отношению к идее достойного и недостойного бытия, добра и зла. Это высшее сознание, или внутренняя самооценка, ставит человека в определенное отношение к целому мировому процессу как деятельного участника в реализации его цели. «Духовное начало в том виде, в каком оно непосредственно является нашему настоящему сознанию, есть только особое течение, или процесс в нашей жизни, направленный к тому, чтобы осуществить во всем нашем бытии разумную идею добра» [16, с. 140].

По мнению В. С. Соловьева, человеческая субъективность проявляется в трех главных моментах: 1) внутреннее саморазличение духа и плоти; 2) реальное отстаивание духом своей независимости; 3) преобладание духа над природой, или устранение дурного плотского начала, как такового. «Преобладание духа над плотью необходимо для сохранения нравственного достоинства человека» [16, с. 151].

Эти идеи были развиты в работах Н. А. Бердяева. «Завоевание духовности, — писал он, — есть главная задача человеческой жизни» [17, с. 320]. Философ предлагал понимать духовность шире, чем ее обычно понимают. Духовность нужна и для борьбы, которую ведет человек в мире. Без духовности нельзя нести жертвы и совершать подвиги. «Дух есть свобода и свободная энергия, прорывающаяся в природный и исторический мир» [17, с. 321].

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

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

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

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

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

в Бога, оправдалось лишь отчасти. Однако К. Ясперс поставил вопрос об упадке духа, о его возможности.

Философы обсуждают сегодня не только проблему биологической ущербности человека, его психологической подорванности. С опаской осмысливается вся человеческая субъективность, присущий человеку мир мысли, воли, чувств... Не рождает ли ум безумие? Не является ли интеллект причиной деформации сознания?

Многим исследователям воля и чувства человека представляются опасными. Не заложен ли в человеке какой-то неустрашимый разрушительный импульс? Он растерзал природу, ведет бесконечные братоубийственные войны. В нем сильна тяга к разрушению, смерти. Как ни страшны идеи жестокости и гибели, связанные с одержимостью, мнительностью, фанатизмом, куда опаснее все же сознательная ориентация людей на идеи ненависти и убийства.

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

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

В европейской рациональной традиции идея о бессознательном психическом восходит к

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

Существенный подход в изучение проблемы бессознательного внесли: Б. Спиноза (неосознаваемые «причины, детерминирующие желание»), Г. Лейбниц (трактовка бессознательного как низшей формы душевной деятельности), Д. Гартли (связь бессознательного с деятельностью нервной системы), И. Кант (связь бессознательного с проблемами интуитивного и чувственного познания), А. Шопенгауэра (идеи о бессознательных внутренних импульсах), К. Карус («ключ сознания – в подсознательном»), Э. Гартман («философия бессознательного»), Г. Т. Фехнер (представление о «душе-айсберге»), В. Вундт («неосознаваемое мышление», «неосознаваемый характер процессов восприятия», «неосознаваемые логические процессы»), Г. Гельмольтц (учение «о бессознательных умозаклечениях»), И. М. Сеченов («бессознательные ощущения или чувствования»), И. П. Павлов («бессознательная психическая жизнь»), В. М. Бехтерев (активность бессознательного), А. Льебо и И. Бернгейм (постгипнотическое внушение и поведение), Ж. Шарко (идеи о невидимой и неосознаваемой психической травме), Г. Лебон (бессознательное как доминирующая совокупность психических процессов, всегда преобладающая в толпе и управляющая «коллективной душой» толпы), П. Жане (психические автоматизмы и бессознательные факторы неврозов) и многие другие [18].

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

о природе и сущности бессознательного и его проявлениях на индивидуальном, групповом и социальном уровнях.

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

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

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

Экзистенциальные проблемы – проблемы самого факта человеческого существования и переживания им своего способа существования. По мнению экзистенциалистов, у человека не может быть определения сущности до его существования. Это означает, что человек прежде всего существует, т.е. он рождается и сразу занимает какое-то конкретное место в неосмысленном, в грубо вещественном мире, и лишь после пришествия в этот мир человек определяется, входит в мир различных смыслов.

Человек потому и не поддается теоретическому определению, что изначально он ничем собой не представляет. Он извечно лишен какой-либо природы, которая могла бы определить его индивидуальное, личное бытие. Человек становится человеком не сразу, иной человек

вообще им может не стать. Здесь и возникает проблема самобытного существования. Один человек целиком растворяется в наличной социальности. Его собственное содержание равно нулю, ибо он не стремится взрастить некую уникальность. Он живет «как все», безответственно, без душевного напряжения.

*Библиографический список:*

1. Бердяев Н. А. Царство духа и царство кесаря. М., 1995
2. Брюнинг В. Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние. Екатеринбург, 1997
3. Гуревич П. С. Философская антропология. М., 2008
4. Гуревич П. С. Психоанализ. М., 2007
5. Зеленский В. В. Здравствуй, душа. Работы разных лет.
6. Гусейнов А. А. Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней. М., 2009
7. Адорно Т. В. Эстетическая теория. М., 2001
8. Кутырев В. А. Бытие или ничто. Санкт-Петербург, 2010
9. Фролов И. Т., Гуревич П. Человек \ \ Философский словарь. М., 2009
10. Самохвалова В. И. Безобразное: Размышления о его природе, сущности и месте в мире. М., 2010
11. Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997
12. Leslie Stevenson, David L. Haberman. Ten Theories of Human Nature. Third Edition Oxford. 1998
13. Шелер М. Человек и история. М., 1994
14. Бибихин В. В. Почему бытие есть? \ \ Логос. Философско-литературный журнал. 1991, 3 2
15. Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993
16. Соловьев В. С. Соч. Т.1.
17. Бердяев Н. А. О назначении человека.
18. Овчаренко В. И. «Бессознательное (бессознательное психическое // Популярная энциклопедия. Психоанализ. М., 1997