

## **Неисчерпаемость антропологического опыта**

Философское постижение человека 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 преобладали над элементами субъективно-волюнтаристского, исторически преходящего.

Соотношения микро- и макрокосмоса были сформулированы различными способами в восточных цивилизациях. Арабы считали, что существует связь между Луной, серебром и человеческим мозгом. Доафинские греки были достаточно равнодушны к этим связям. Для китайцев отдельные элементы этой единой системы не имели значения. Ценным было только целое<sup>1</sup>. В древней классике, таким образом, человеческая история связана с космической. Для нее человек был связан с космосом<sup>2</sup>.

На этом этапе антропология могла быть лишь некоторым аспектом всеобщей концепции природы и космоса и не имела собственных специфических задач. Хотя в сократовском «Узнай себя!»<sup>3</sup> и в тезисе Протагора, гласящем, что человек является мерой всех вещей, уже проявился интерес к человеческой сущности. Однако эти попытки раскрытия антропологической темы не привели еще к образованию в философии отдельной сферы знаний о человеке.

Поворотным моментом в этом отношении явилось христианство. Догма о превращении Бога в человека выделяет человека из всего мироздания и ставит его на особое, исключительное место. Человек рассматривается уже не как родовое существо, а как индивидуальное историческое лицо, которое общается с очеловеченным Богом. Подобно тому, как весь мир возник в результате свободного творчества Бога, так и человек в его относительной свободе и независимости поднялся над остальной природой.

Но, по справедливому замечанию М.Бубера, греческая модель мира как сферы, которая замкнута в самой себе, нашла завершение в геоцентрической системе Аристотеля. Человек отныне вещь среди других вещей этого мира, некий объективно познаваемый вид живых существ наряду с другими видами, уже не гость на чужбине, а обитатель особого уголка мироздания, хоть и не в верхнем его ярусе, но и не в нижнем, а скорее всего в среднем, вполне сносном... Человек у Аристотеля всегда говорит о себе в третьем лице<sup>4</sup>.

Первым, кто через семь с лишним столетий поставил после Аристотеля антропологический вопрос, был Августин Блаженный. Гностический человек — уже не вещь среди вещей. Нет у него и своего неизменного места в космосе. Имея душу и тело, он принадлежит обоим царствам, будучи одновременно и полем битвы, и главным ее трофеем. В каждом человеке проглядывает падший первочеловек, и проблемы бытия решаются в нем сообразно его жизни.

Для философии средних веков характерно стремление к синтезу основных элементов античности и христианства. Хотя человеку как свободному существу, наделенному душой, в царстве бытия отводилось главенствующее место, признавалось, что он подвластен объективным всеобщим законам. Философия средних веков балансировала между идеей общего порядка (которая представляла одну из ее основ) и идеей индивидуальной неповторимости человека. Это явление нашло свое выражение прежде всего в противоречии между томистским и францисканско-августинским направлениями, причем в последний момент всеобщего порядка оно отступает на задний план по сравнению с живой свободной волей человеческого индивида, что, таким образом, сближает это направление — в его наиболее радикальных формах — с номинализмом. Главная антропологическая тема вырисовывается в средневековье вполне определенно, но здесь нет еще научных основ антропологии, ни личной заинтересованности в решении вопроса о человеке.

В Новое время, с наступлением Ренессанса и Реформации, поднимается протест против ограничений и стеснений неповторимо индивидуального в человеке общепринятыми порядками и нормами. На этом этапе индивидуальная человеческая личность осознает свои творческие силы, гордится своей независимостью. И в отношении к абсолютам человек не хочет быть ограничен институтами и догмами. С персонифицированным Богом он обращается теперь как индивидуальная личность, которую нельзя спутать ни с какой другой.

Осознание независимости и творческой силы человека ведет к принципиально иной точке зрения. Если в эпоху Средневековья общепринятый порядок и историческая неповторимость личности выступали как две противоречивые тенденции, то теперь делается попытка конструирования общего порядка, исходя из интересов личности. При этом в результате того, что индивидуализм и номинализм Нового времени отменяют заранее данные законы, принципы и нормы и оставляют лишь множественность индивидуальностей, возникает опасность полного релятивизма. Преодоление этой опасности представляется возможным лишь через конституцию самого субъекта, который в своей свободной деятельности отбрасывает существующий порядок, принципы, нормы.

С XVII-го по XIX в. человеческие существа рассматривались как разумные животные, в то время как доктрина «просвещенного эгоизма» доминировала в интерпретации истории. Но, когда к концу XIX в. были высказаны сомнения в разумной природе человека, основное внимание стало придаваться человеческим эмоциям и основным инстинктам. «Растрата человеческих сил не может не сопровождаться истощением, которое в конце концов должно привести к потере центра человеческой личности... Такая человеческая личность должна постепенно перестать сознавать себя, свою самость, свою особость... Решительно во всем чувствуется потрясение человеческого образа, разложение той человеческой личности, которая выковывалась в христианстве и выковывание которой было задачей европейской культуры»<sup>5</sup>.

По мнению Н.А.Бердяева, утверждение человеческой индивидуальности предполагает универсализм. Повторяется, по его словам, та парадоксальная истина, что человек себя приобретает и себя утверждает, если он подчиняется высшему сверхчеловеческому началу и находит сверхчеловеческую святыню как содержание своей жизни, и, наоборот, человек себя теряет, если он себя освобождает от высшего сверхчеловеческого содержания и ничего в себе не находит, кроме своего замкнутого человеческого мира.

XIX в. дал большой и разносторонний материал для развития человековедения. Философы жизни поставили в центр собственных метафизических размышлений живое чувствующее создание. Эта же установка питала попытки младогегельянца Л.Фейербаха утвердить человека во всей полноте его материального, чувственного и духовного, рационально-нравственного бытия. Антропологический принцип стал исходным пунктом и основой философии Фейербаха, хотя он рассматривал человека лишь как природное существо. Развитие человека связано также с рождением антропологии как науки о происхождении и эволюции человека, образовании человеческих рас и о нормальных вариациях физического строения человека.

В качестве самостоятельной науки антропология сформировалась к середине XIX в. Тогда же сложились основные ее разделы: морфология человека, учение об антропогенезе, расоведение. Антропология рассматривала человека как общественное существо. К числу неизменных проблем науки можно отнести изучение исторических событий, которые создали современные условия, и источников различных форм общественной жизни, процессов появления рас, языков и культур, отношений между человеком и обществом. Внутри антропологии постепенно выделились различные группы вопросов — биологические, психологические, культурные. Окончательно наука оформилась в последней четверти XIX в. и связывалась с задачей полного постижения человека. Здесь объединились собственно антропология, или естественная история человека (включая его эмбриологию, биологию, психофизиологию и анатомию); палеоэтнология, или предьстория, — происхождение человека и его первобытность; этнология — распространение человека на Земле, изучение его поведения и обычаев; социология — отношения людей между собой; лингвистика — образование языков, их связи, легенды, мифы, фольклор; мифология — возникновение, история и взаимодействие религий; медицинская география — воздействие на человека климата и атмосферных явлений, географическая и этнографическая патология; демография — различные статистические данные о человеке.

Философское постижение человека существует, как известно, во множестве вариантов: философской, социальной, культурной, религиозной антропологии. Вместе взятые, они демонстрируют «антропологический ренессанс», всесторонний и обостренный интерес к феномену человека. Он отражает различные подходы к философско-антропологической теме, разнообразные постижения конкретных проблем.

Напряженное внимание к феномену человека вызвано прежде всего потребностью индивида постоянно решать жизненные проблемы, возникающие в контексте его повседневного существования. Современная наука, как может показаться, приблизилась к распознаванию важнейших секретов природы. И, вместе с тем, открывается бездна непостижимого. Хайдеггер не случайно отмечал, что наука вряд ли сможет раскрыть тайны человеческого бытия, коль скоро она способна понять пределы и смысл собственного развития. Наука утратила пафос искания изначальной целостности, универсальности бытия. Духовные корни науки оказались отсеченными. Она во многом потеряла метафизическое, нравственное измерение. Поэтому возникает недоверие к современному научному постижению человека и тем перспективам, которые оно открывает.

Философы обсуждают сегодня не только проблему биологической ущербности человека. С опаской осмысливается вся человеческая субъективность, присущий ему мир мысли, воли, чувства... Не рождает ли ум безумие? Не является ли интеллект причиной деформации сознания? Великие умы прошлого задумывались над тем, как выстроить человеческое общежитие по меркам разумности. Но идеал классической рациональности, который на протяжении многих веков питал западноевропейскую философию, испытывает сегодня серьезные потрясения. Люди ищут средство жизненной ориентации отнюдь не в разуме, а в мифе или грезе.

Многим современным философам воля и чувства человека представляются опасными. Не заложен ли в человеке какой-то неустрашимый разрушительный импульс? Он растерзал природу, ведет бесконечные братоубийственные войны. Как ни страшны идеи жестокости и разрушения, связанные с одержимостью, мстительностью, фанатизмом, куда опаснее все же проявления некрофильства, которые порождены сознательной ориентацией людей на идеи ненависти и убийства.

К осмыслению человеческой природы побуждает и огромный исторический опыт человечества. Люди мучительно переживают процесс отчуждения от власти, собственности, окружающего мира. Социальная практика показывает, что те цели, которые они ставили перед собой, оборачиваются зачастую прямо противоположными результатами. Созданные ими организации, институты, вещи обнаруживают парадоксальную враждебность человеку. В истории то и дело возникает опасность тоталитаризма, чреватого злодеяниями и преступлениями против человечества.

Философское размышление о человеке в еще большей степени стимулируется мировоззренческими факторами. Современная биология, психология, культурология, история, этнография накопили множество сведений, которые требуют анализа и обобщения, философской рефлексии.

Постепенно рождаются новые области человековедения. Сложилась богатая интеллектуальная традиция, имеющая значительный вес в университетах Запада, особенно в США, Великобритании, Франции, в странах, которые прежде были колониями. Лучшие представители культурной антропологии: Н.Н.Миклухо-Маклай, Ф.Боас, Э.Эванс-Причард, С.Тэкс, М.Глакмен, К.Леви-Стросс собрали огромный эмпирический материал, позволяющий размышлять о феномене человека. В ходе структурного, функционального, эволюционного, исторического изучения культуры возникли принципиально новые подходы к интеграции знаний о человеке.

Следующий этап в развитии человековедения связан с появлением еще одной разновидности антропологии — философской. Задача философской антропологии, как ее сформулировал Шелер, — точно показать, как из основной структуры человеческого бытия вытекают все свершения и дела человека — язык, совесть, инструменты, оружие, идеи праведного и неправедного, государство, руководство, изобразительные функции искусства, миф, религия, наука, историчность и общественность. Шелер обратил внимание на тот факт, что выводы и открытия, связанные с человеком, в науке и философии предельно разноречивы, принципиально несводимы в нечто целостное. Отсюда важнейшее положение человековедения — постижение человека предполагает не простое сложение накопленных знаний, а выработку новой методологии, которая позволит создать новую науку. Она представляет собой не столько отдельную философскую дисциплину (в том виде, в каком была первоначально обоснована О.Касманом), сколько опирающуюся на труды М.Шелера философскую концепцию. Философские антропологи (А.Гелен, Х.Плесснер и другие) вернулись к идее Канта охватить реальное человеческое существование во всей его полноте, определить место и отношение человека к окружающему миру.

В пользу того, что человек не является однозначно определенным существом, без колебаний идущим по заранее предначертанному пути, свидетельствует его борьба с самим собой. Человек — не просто принудительный синтез противоположностей (каковым является все живое) или необходимое и, в сущности, доступное пониманию диалектико-синтетическое движение духа. Уже в самых глубоких сво-

их истоках человек — это не что иное, как борьба. Различные формы этой непримиримой борьбы можно рассматривать как ряд ступеней, ведущих от того, что является общим для всего живого, к чисто человеческим обнаружениям.

Рассмотрим те противоречия, которые видит в человеческой природе К.Ясперс.

Человек, рассматриваемый как форма жизни, является ареной борьбы между наследственной предрасположенностью и окружающей средой, между внутренним и внешним миром.

Человек как общественное существо находится в центре конфликта между индивидуальной и коллективной волей; в последней же идет борьба между той волей, которая обусловлена природой отдельных людей, и волей общества в целом.

Человек как мыслящее существо пытается преодолеть антагонизм между субъектом и объектом, между «Я» и вещами — между неразрешимыми антиномиями, сталкиваясь с которыми человеческий разум терпит крушение.

Человек как дух пребывает в пространстве созидательного движения противоположностей. Противоречие — это тот непреодолимый стимул, который побуждает человека к созиданию; такую творческую функцию выполняют противоречия, свойственные любым типам переживания, опыта, мышления. Человек как феномен духа склонен к отрицанию. Но отрицание не разрушает человека, а выступает как форма созидания через преодоление и синтез, осуществляемые в процессе становления.

Человек как существо живущее, мыслящее и духовное планирует свое будущее, осознанно вносит в жизнь определенный порядок, дисциплинирует себя. Благодаря воле он имеет возможность делать с окружающей средой и с самим собой все, что хочет. Эта воля постоянно борется с противоречиями; она становится разрушительным фактором, когда вырождается в «чистую», формальную волю. Такая воля способствует угасанию собственного источника, его вырождению в нечто механическое. Оставаясь же на службе объемлющего содержания, она становится, так сказать, Волей с большой буквы — проявлением человека, осуществляющего себя в борьбе.

Ни в мире, ни для человека не может быть осуществлен такой синтез, который вобрал бы в себя всю совокупность возможностей. Всякое истинное осуществление так или иначе связано с решающим выбором. По сравнению с его серьезностью (поскольку любой выбор неизбежно исключает часть возможностей и заставляет человека принимать безусловные решения) все остальные конфликты превраща-

ются в нечто чисто внешнее, в полную многообразных движений игру живого. Только человек, сделавший выбор — то есть тот, в чьей природе утвердилось и господствует принятое решение, — является человеком в истинном, экзистенциальном смысле.

Самопрояснение, наступающее в момент решающего выбора, может быть выражено только в антитезах мысли при господстве сознания вообще и духа. Но речь должна идти не просто о выборе между двумя имеющимися в наличии и равно возможными альтернативами, а о выборе как некоем раз и навсегда осуществленном действии. При этом любые антитезы представляют собой всего лишь средство для истолкования. Путь решающего выбора — это ни в коем случае не уравнивание возможностей, не примирение их в рамках всеобъемлющей целостности, это обретение основы в борьбе с чем-то иным. Путь решающего выбора — это конкретная историчность. Глубинная основа этой «историчности» и ее цель существуют прежде и после всех противоположностей, на которые она, истолковывая самое себя, на мгновение расчленяет бытие.

Антитезы экзистенциального смысла — это антитезы веры и безверия, подчинения и протеста, дневного закона и ночной страсти, воли к жизни и влечения к смерти.

В любом решающем выборе непременно присутствует абсолютное противопоставление добра и зла, правды и лжи. В нашем временном мире эти антитезы приобретают характер неоспоримых принципов, ибо служат выражением безусловного. Однако они выступают как абсолютные пределы не самого бытия, а лишь человека в его личном бытии и во времени. Человек способен ощутить их на границе наличного бытия и внутренне устремиться туда, где прекращается то, что во временном мире вынуждало его к безусловному решению, этому символу и гаранту вечного бытия во времени.

Нигде никогда человек не бывает полностью независимым. Он постоянно зависит от чего-то иного. Как наличное бытие, он зависит от своей среды и своего происхождения. Для познания ему требуется созерцание, которое должно быть ему дано (ибо чистое мышление лишено содержания). Реализуя свою природу, он ограничен во времени и возможностях и то и дело преодолевает сопротивление. Чтобы реализовать себя, человек должен обладать сознанием собственных границ; поэтому он вынужден специализироваться на чем-то определенном и не может охватить всего. Создав предпосылки для того, чтобы по-настоящему начать свой путь, человек должен отказаться от очень многого в своей жизни. Но в бытии самости он не создает себя сам; это дар, источник которого неизвестен. Человек не «созда-



ет» и не «придумывает» свою свободу в самом глубинном ее измерении; но именно через нее он познает ту трансцендентность, которая делает его свободным в мире. Человек «создает» себя лишь постольку, поскольку он улавливает что-то иное; он познает себя постольку, поскольку познает что-то иное и мыслит о чем-то ином; он доверяет себе постольку, поскольку доверяет чему-то иному, а именно трансцендентности. Следовательно, природа человека определяется тем, что он знает и во что верит.

Человек не просто конечен; он еще и знает о том, что конечен. Он не удовлетворяется собой как конечным существом. Чем отчетливее его знание и чем глубже его переживания, тем яснее он осознает свою конечную природу и, следовательно, принципиальную незавершенность своего бытия и всех своих проявлений. Все остальные конечные вещи — совокупность которых мы именуем миром — также его не удовлетворяют. Человеку свойственно недовольство миром вне зависимости от того, насколько глубоко он вовлечен в мирские дела.

Способность человека повсюду ощущать эту свою конечную природу и его постоянная неудовлетворенность ею указывают на возможности, скрытые в его природе. Основой его бытия должно быть не только конечное, но еще и что-то иное. Если бы человеку не было свойственно некое предвосхищающее знание о непознаваемом, он не испытывал бы никакой потребности в поиске. Но человек ищет бытие само по себе, бесконечное, иное. Только такой поиск может принести ему удовлетворение.

Достичь его он может уже в бытии мира — постольку, поскольку в конечных явлениях находит выражение бесконечность. Человеку знакомо глубокое удовлетворение, источником которого служат опыт постижения мира, общение с природой, чтение ее иероглифов, познание космоса, обнаружение истинной природы вещей. Существование мира не предусматривает присутствия в нем нашего «Я»; но в той мере, в какой мир для нас познаваем, он всегда представляется нам существующим только ради нашего сознания.

Трансцендирующему разуму ясно, что Бог существует. Историю религий можно представить себе как историю идей, с помощью которых человек пытался приблизиться к пониманию природы Божественного; история религии может научить нас не признавать ничего, кроме таких идей. Но человек знает, что это не его идеи создали Бога; попросту говоря, человек знает, что Бог есть. Это утверждение предшествует всем прочим. Человеку, терпящему крушение (как, например, Иеремии), больше ничего и не нужно. Конечная природа человека находит свое успокоение в этой вере в бытие Бога.

Но для самосознания человека гибелен следующий порочный диалектический круг; человек создает Бога, который создает человека. Это рассуждение не выходит за рамки имманентности, где действует ложное утверждение: человек — это все.

Будучи конечным существом и сознавая это, человек стремится к преодолению всего конечного. Но каждый его шаг на этом пути обусловлен тем обстоятельством, что человек конечен. Человек реален лишь постольку, поскольку он стремится к конечному. Но, обнаруживая, что все конечное неистинно для него, он не может остановиться и продолжает свое движение дальше. Правда, человек может отстраниться от всего отдельного и конечного — что формально могло бы свидетельствовать о его собственной бесконечности. Но при любых обстоятельствах, принимая решение, он вынужден оставаться в сфере конечного (при этом конечное, будучи «активизировано» его решением, становится чем-то большим, то есть отчасти преодолевает себя) — что свидетельствует о конечной природе человека как о том единственном основании, на котором может быть осуществлена во времени его истинная экзистенция.

Итак, человек оказывается в двойственном положении: в его глубинных основах кроются бесконечные возможности, благодаря которым он стремится преодолеть свою конечную природу; но эти возможности побуждают человека воплотиться в чем-то конечном, решиться на безусловное и устойчивое самоотождествление во времени.

Человек в принципе не способен достичь полного и устойчивого единства со своим миром, со своими действиями и мыслями. Чтобы приблизиться к этому единству, он должен преодолеть свою конечную природу. При этом все конечное, как таковое, демонстрирует свою несостоятельность.

Будучи конечным по природе живым существом, человек проходит через различные фазы роста, созревания, старения и умирания. Но эта последовательность возрастных фаз может включать в себя и развертывающийся во времени процесс постепенного обретения человеком свободы. При этом — параллельно естественному завершению цикла и, следовательно, прогрессирующей усталости от жизни — происходят активные события, которые хотя и связаны с ходом биологических процессов, но не сковываются ими и способны продолжаться вплоть до глубокой старости. Глубокий старик с разрушенной биологической основой может оставаться по природе своей «молодым», предпринимать что-то новое, быть полным надежд и со вниманием относиться к окружающему. Душа такого человека, прочно укорененная в бесконечном, претерпевает процесс очищения. Свой-

ственные юности качества — такие, как творческое внутреннее становление и забывчивость, — сменяются памятью зрелого возраста и возможным катарсисом старости. Все возрастные фазы суть средства этого внутреннего становления; они не просто сменяют друг друга, но надстраиваются одна над другой и связываются в единое целое благодаря трансцендентному интегрирующему началу. Такое прогрессирующее внутреннее становление достигается через исторически конкретную реализацию психической субстанции. С самого начала этот процесс сопряжен с опасностями, с отклонениями от прямой дороги и возвращениями. Но в итоге бытие обретает ясность, глубину и отчетливость. Для того, что или кто в полной мере осознает смысл сменяющих друг друга возрастных фаз, жизнь — это не что иное, как бесконечный прорыв сквозь череду годов.

Будучи конечен, человек работает в бесконечности. Совпадение конечного и бесконечного во времени не может быть продолжительным. Лишь в отдельные мгновения конечное и бесконечное могут, так сказать, соприкоснуться друг с другом, что всякий раз приводит к «взрыву» конечного. Поэтому любое человеческое действие и любая человеческая мысль служат чему-то непостижимому, осуществляются в этом непостижимом, поглощаются и подавляются им. Мы называем это судьбой или провидением.

Философии свойственно неистребимое желание распознать это иное, обнаружить путь, на котором человек мог бы овладеть им — сначала через понимание, а затем через планирование и действие.

Неокончателность, незамкнутость, неполнота — это знак бытия мира; мы можем рассматривать это свойство мира и человека с философской точки зрения. Но мы не можем преобразовать в нечто конечное то, что остается для человека бесконечным, — ибо человек пребывает в бесконечности и принимает конечное на себя, и эта экзистенциальная ситуация в итоге приводит к преодолению конечного.

Наличие противоположностей в человеке вовсе не означает принципиальной нецелостности человека. Апогей жизненной полноты, считал К.Г.Юнг, все более и более извлекает себя из противоположных крайностей<sup>6</sup>. По его мнению, ведийское мировоззрение сознательно ищет освобождения от парных противоположностей. Пары противоположностей были созданы уже творцом мира. Комментатор Куллука приводит также такие пары противоположностей: желание и гнев, любовь и ненависть, голод и жажда, забота и мечта, честь и позор. Этот мир обречен на постоянное страдание от пар противоположностей.

Юнг показывает, что противоречивость, разорванность человеческой психики не может служить свидетельством нецелостности человека. «Естественно, что аффективные колебания являются постоянными спутниками всех психических противоположностей, как и всех противоположных пониманий в моральном и других отношениях... Поэтому смысл индийского задания совершенно ясен: оно стремится освободиться от противоположностей человеческой природы вообще, и притом для новой жизни в Брахмане...»<sup>7</sup>.

Э.Фромм, обращаясь к проблеме целостности человека, отмечает, что всем людям свойственны одни и те же основные антропологические и физиологические черты, и каждый врач понимает, что любого человека, вне зависимости от расы и цвета кожи, он мог бы лечить теми же способами, какие он применяет к человеку своей расы. Но имеет ли человек столь же общую психическую организацию? А если бы люди различались в своей психической и духовной основе, как бы могли говорить о человечестве в более широком смысле, нежели физиологическом или анатомическом? Как бы мы могли понять искусство совершенно иных культур, их мифы, драму, скульптуру?

С этой точки зрения можно говорить о том, что понятие человеческой природы не бессодержательно. Да, человек постоянно преобразует себя, да, он обладает открытостью, незавершенностью. Но вместе с тем он целостен. Подытожим: человеческая природа как некая данность безусловно существует. Мы не в состоянии представить ее конкретную расшифровку, ибо она раскрывает себя в различных культурных и социальных феноменах. Человеческая натура, следовательно, не сводится к перечню каких-то устоявшихся признаков. Наконец, эта природа не является беспредельно косной. Сохраняя себя в качестве определенной целостности, она тем не менее подвержена изменениям.

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.

Принципиально новый подход к проблеме целостности человека дал экзистенциализм. Экзистенциальные проблемы — проблемы самого факта человеческого существования. Это означает, что человек, прежде всего, существует, то есть он рождается и сразу занимает какое-то конкретное место в неосмысленном, 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 ничего собой не представляет. Он извечно лишен какой-то природы, которая могла бы определить его индивидуальное, личное бытие. Человек становится человеком не сразу, иной вообще им может не стать. Здесь 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. Экзистенциалисты учат: нельзя относиться к человеку как к вещи.

Человек остается частью природы, он неотторжим от нее. Но теперь он понимает, что «заброшен» в мир в случайном месте и времени, осознает свою беспомощность, ограниченность своего существования. Над ним тяготеет своего рода проклятье. Человек никогда не освободится от собственных мыслей и чувств, которые пронизывают все его существо. Человек — это единственное животное, отмечал Э.Фромм, для которого собственное существование является проблемой. Он нее нельзя никуда уйти, он должен ее решить.

Человек — это существо, которое не имеет своей ниши. Однако это не признак, а противоречие нашего бытия. Все, что есть в человеке, как бы отрицает само себя. Человек принадлежит природе и в то же время отторгнут от нее. Он наделен инстинктами, но они не выполняют роль безотказных стимуляторов поведения. Человек властвует над природой и в то же время оказывается ее «дезертиром». Он обладает фиксированными признаками, но они двусмысленны, поскольку ускользают от окончательных определений. Человек имеет трагическое представление о способах своего существования и в то же время заново в каждом индивиде, то есть в себе самом, открывает эту истину.

«Человеческое существование, — пишет Э.Фромм, — вопрошает. Человек заброшен в этот мир не по своей воле и уходит из него опять же вопреки своему желанию. В противоположность животному, которое в своих инстинктах имеет «встроенный» механизм адаптации к окружающему и живет полностью внутри природы, челове-

ку недостает этого инстинктивного механизма. Он должен прожить свою жизнь, а не жизнь должна быть прожитой. Он находится в природе, и тем не менее, он выходит за пределы природы, он осознает самого себя, и это осознание самого себя как изолированной сущности вызывает у него чувство невыносимого одиночества, потерянности, бессилия»<sup>8</sup>.

Итак, целостность не является признаком человека как особого существа. Напротив, человек принципиально нецелостен, его бытие разорвано, полно коллизий. Однако у человека есть возможность обрести полноту собственного существования. Следовательно, целостность оказывается для него проблемой. Он может остаться фрагментарным, одномерным, принципиально разорванным. Но он же способен раскрыть безграничный потенциал человеческого существования.

Человек может приобрести известную целостность, вернувшись к тому состоянию единства, которое характерно для «досознательного периода жизни человека». Таков смысл различных версий «естественного человека». Один ответ — возвратиться к дочеловеческому, досознательному существованию, разделаться с разумом, стать животным и, следовательно, стать опять единым с природой. Формы, в которых выражается это желание, разнообразны. В качестве примера философ приводит германские тайные общества «медведерубашечников», члены которого отождествляют себя с медведем, в которого должен превратиться молодой человек в процессе «инициации». Фромм подчеркивает, что эта тенденция возврата к дочеловеческому единству с природой никоим образом не ограничена примитивными обществами. Он называет нацистов «медведерубашечниками» XX века.

Они, по словам Фромма, возродили миф о «ритуальном убийстве», якобы восходящий к евреям; в этом отразилось одно из самых подсознательных желаний. Они совершали ритуальное убийство сначала евреев, затем иностранцев, затем самих немцев и в конечном счете они убивали своих жен и детей и самих себя в завершающем акте полной деструкции.

Существует множество других менее архаичных религиозных форм борьбы за дочеловеческое единство с природой. Их можно обнаружить в тех культах, где племя отождествляет себя с тотемным животным, в религиозных системах, где поклоняются деревьям, озерам, пещерам, в оргиастических культах, имеющих своей целью отключить сознание, разум и совесть. Во всех этих религиях священным является то, что предполагает превращение человека в дочеловеческую часть природы...

Однако этот путь не идилличен. Человек уже не может войти в царство природы в качестве животного. У него есть разум, он обрел специфически человеческое. Но было бы наивно думать, будто у человека нет такого глубинного обостренного желания. Психоналитики указывают на множество путей, которые ведут человечество к целостности за счет упрощения. Индивид остается у материнской груди или стремится преодолеть изолированность, прибегая к разрушению.

Но у человека есть и иной выход. Это не возврат к доиндустриальной, досознательной, райской гармонии. Это путь к подлинной целостности. Это новое единство человека с природой, с миром имеет предпосылкой раскрытие человеческого потенциала. Опыт жизни, как будто не заключающий в себе ничего духовного, может пробудить духовные силы человека. Страние от любви, нужды, несправедливости способно стать истоком огромной человеческой энергии. По мнению Э.Фромма, другой полюс представлен всеми теми религиями, которые стремятся ответить на вопрос человеческого существования, развивая специфически человеческие способности разума и любви, и таким образом находя новую гармонию между человеком и природой и между человеком и человеком.

Религии ищут единства — не регрессивного единства, обретаемого за счет возврата к доиндивидуальной, досознательной райской гармонии, а единства на новом уровне, того единства, которое можно достичь лишь после того, как человек переживает стадию отчуждения от самого себя и от мира и полностью рождается. Это новое единство имеет своей предпосылкой полное развитие человеческого разума, после чего наступает стадия, на которой разум больше не препятствует человеку в его непосредственном, интуитивном постижении реальности.

К мысли Э.Фромма примыкает и суждение В.С.Соловьева. Философ полагал, что животная жизнь в человеке должна быть подчинена духовной. Животное является одушевленным существом, наделенным психикой. Человек же сам оценивает свое участие в мировом процессе, он определяется по отношению к идее достойного и недостойного бытия, добра и зла. Это высшее сознание, или внутренняя самооценка, ставит человека в определенное отношение к целому мировому процессу как деятельного участника в реализации его цели. «Духовное начало в том виде, в каком оно непосредственно является нашему настоящему сознанию, есть только особое течение, или процесс в нашей жизни, направленный к тому, чтобы осуществить во всем нашем бытии разумную идею добра»<sup>9</sup>.

Современная философия исходит из того, что сознание человека каким-то необъяснимым пока образом содержит информацию о всей Вселенной. Человек обладает способностью «пробиться» к любой части универсума, но он остается при этом отдельным и незначительным биологическим существом.

Основная философская предпосылка трансперсональной психологии состоит в том, что средний человек в нашей культуре живет на уровне гораздо ниже своих потенциальных возможностей. Это обеднение объясняется тем, что человек отождествляет себя лишь с одним из аспектов своего существа, с физическим телом и Эго. Такое ложное отождествление ведет к неподлинному, нездоровому и лишённому свершений образу жизни, а также вызывает эмоциональные и психосоматические расстройства психологической природы.

«...Возрастание интереса к духовности и внутренним поискам, — отмечает С.Гроф, — безусловно, один из немногих обнадеживающих факторов в нашем проблематичном мире. Если эта тенденция будет развиваться, внутренняя трансформация человечества может стать значительной силой, способной остановить современные самоубийственные тенденции к глобальной катастрофе, к которой мир движется с пугающей скоростью. Ускоряющееся сопротивление новой науки и мистических традиций «вечной философии» создаст великолепные перспективы будущего всеобъемлющего мировоззрения, которое заполнит пропасть между научными исследованиями и духовным поиском. Эта новая парадигма может стать важным катализатором сознания, которому предстоит играть роль критического фактора в сохранении жизни на нашей планете»<sup>10</sup>.

Последовательную универсальную картину мира можно в известном смысле представить и без человека. Новейшие научные открытия можно интерпретировать и таким образом. Рождается специфическая парадигма, внутри которой приоритетную роль играют такие понятия, как «мыслящий океан», «информационное поле космоса». Исследовательские изыскания такого рода направлены против антропоцентрического видения мироздания. С философской точки зрения обойти человека в теоретическом постижении универсума все-таки не удастся. Какое место ему бы ни отводилось, он все равно нуждается в истолковании. Можно, к примеру, объяснить его из чисто натуралистических предпосылок, но тогда полностью исчезает представление о человеке как об особом роде сущего. Проблема целостности человека — это не вопрос о комплексном изучении человека. Эта проблема его существования, бытия, предназначения в мире. Быть целостным — значит обрести полноту существования, раскрыть человеческий потенциал.



Если попытаться подвести «общий итог» философско-антропологической рефлексии, характерной для прошлого столетия, то можно обозначить ее некоторые наиболее значимые выводы. Человеческое бытие расколото, но не только по гендерному принципу, но и по многим другим основаниям (см. статью Э.М.Спировой «Современные психоаналитические версии человека»). Человека нельзя определить как ставшее бытие. Он в своем развитии незавершен и открыт, находится в авантюре собственного преображения. Человека нельзя рассматривать только как объект познания, он прежде всего субъект жизни. Специфически человеческий способ бытия — это способ бытия человека ушербного и парадоксального в своих основаниях<sup>1</sup>. Человек — это эксцентрическая форма жизни, существо, способное на переживание собственного переживания. Тело человека — это «сигнификационное ядро», общечеловеческий способ проектирования культурного мира.

Современная постмодернистская (аналитическая) антропология отказывается от общенаучного принципа системности. Философские антропологии этой ориентации ориентированы на поиск того, что не позволяет системе завершиться, размыкает ее, обогащая философию практикой особой длящейся коммуникации. При этом культивируется интерес к уникальности предмета, «превосходство анализа над синтезом, объекта над субъектом, мыслимого над мыслящим»<sup>2</sup>.

Итак, философская антропология обнаруживает сегодня обостренный интерес к проблемам методологии. Она ищет собственный путь герменевтического понимания феномена человека.

### Примечания

- <sup>1</sup> *Гране М.* Китайская мысль. М., 2004.
- <sup>2</sup> *Конфуций.* Я верю в древность. М., 1995.
- <sup>3</sup> *Бибихин В.В.* Узнай себя. СПб., 1994.
- <sup>4</sup> *Бубер М.* Два образа веры. М., 1995. С. 165.
- <sup>5</sup> *Бердяев Н.А.* Судьба человека в современном мире // Новый мир. М., 1990. № 1. С. 214.
- <sup>6</sup> *Юнг К.Г.* Психологические типы. М., 1997. С. 245.
- <sup>7</sup> Там же. С. 248.
- <sup>8</sup> См.: Что такое дзэн? Львов, 1994. С. 20–21.
- <sup>9</sup> *Соловьев В.С.* Собр. соч.: В 2 т. Т. 1. 1988. С. 140.
- <sup>10</sup> *Гроф С.* Путешествие в поисках себя. М., 1994. С. 290.
- <sup>11</sup> См.: *Шичанина Ю.В.* Феномен иномерности в современной культуре (философско-культурологический анализ). Ростов н/Д., 2004.
- <sup>12</sup> *Подорога В.* Словарь аналитической антропологии // Логос. 1999. № 2. С. 26–88.