

Федеральное агентство по образованию
Государственное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
Ивановский государственный химико-технологический университет

М. Г. Зеленцова

**Мир, человек, общество:
Актуальные проблемы философского знания**

**Часть 2
Специфика бытия человека в мире**

Учебное пособие

Иваново 2008

Зеленцова М.Г. Мир, человек, общество. Актуальные проблемы философского знания. Ч. 2. Специфика бытия человека в мире: учеб. пособие / ГОУВПО Иван. гос. хим.-технол. ун-т. – Иваново, 2008. – 100 с. ISBN 978-5-9616-0251-7

Учебное пособие посвящено рассмотрению ряда актуальных философских проблем, которые являются дискуссионными в современном научно-философском знании. К ним относятся проблемы содержательного определения материи как субстанции и ее соотношения с духовным началом во Вселенной, философского понимания природы человека и статуса человека в системе природы, а также проблемы цивилизационного кризиса и перспектив общественного развития. Пособие состоит из трех частей: ч. 1. «Единство и целостность мира»; ч. 2. «Специфика бытия человека в мире». ч. 3. «Человек, общество, природа. Философские аспекты взаимодействия».

Предназначено для аспирантов и студентов всех специальностей, изучающих курсы «История и философия науки», «Философские проблемы естествознания», «Философия» в вузе. Может быть использовано преподавателями гуманитарных дисциплин, читающих курсы «Философия культуры», «Социальная философия», «Социальная экология», «Философская антропология» и т.п.

Печатается по решению редакционно-издательского совета ГОУВПО Ивановского государственного химико-технологического университета.

Рецензенты:

доктор философских наук А.В. Ерахтин (Ивановский государственный строительный университет);

доктор философских наук А.В. Брагин (Ивановский государственный энергетический университет).

ISBN 978-5-9616-0251-7

© ГОУВПО Ивановский
государственный
химико-технологический
университет, 2008

ОГЛАВЛЕНИЕ

ЧАСТЬ 2. СПЕЦИФИКА БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА В МИРЕ.....	4
Глава 1. Микрокосмичность человеческого бытия.....	5
1. Проблема определения природы человека в философии.....	7
2. Учение о человеке как микрокосме.....	12
3. Современные концепции природы человека.....	18
4. Человек как система.....	26
5. Синергизм человеческой природы.....	34
6. Универсальность человека и ее актуализация. Техника.....	46
Глава 2. Единство человеческого бытия.....	51
1. Проблема соотношения духовного и телесного в человеке.....	53
2. Монистическое понимание человека.....	58
3. Философская антропология о единстве человека.....	65
4. Детерминизм и свобода воли.....	72
5. Содержание духовного: ценности и смыслы.....	81
6. Проблема смысла жизни в философии.....	88
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	99

ЧАСТЬ 2. СПЕЦИФИКА БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА В МИРЕ

Учение о мире – исходная часть философии, ее «фундамент», но ее главная часть, само здание – это учение о человеке в его всеобщих отношениях к миру. Первый вопрос, который здесь возникает, это вопрос об общей природе человека и специфике его бытия в мире. При рассмотрении этого вопроса необходимо показать, что он может быть решен с позиций материалистического монизма в свете изложенного в первой части учебного пособия онтологического понимания мира. Человек – часть мира, содержащая в себе в концентрированном виде все фундаментальные свойства и закономерности мирового целого, поэтому учение о нем должно согласовываться с учением о мире в целом.

Философское учение о человеке включает в свое содержание следующие вопросы: имеется ли соответствие между природой человека и природой мира? Подчиняется ли бытие человека законам бытия мира в целом? Едино ли человеческое бытие, или человек состоит из двух независимых друг от друга частей – тела и души (духа)? Способен ли человек управлять миром или является его пассивной частью? В центре философии человека находится основной вопрос философии в форме вопроса о том, как соотносятся в нем (человеке) духовное и материальное, психика и тело. Очевидно, что эти проблемы выступают в тесной логической связи с проблемами онтологии мира и не могут быть решены независимо от них. В свою очередь, их решение с позиций материалистической философии принципиально важно для последовательного проведения материалистической точки зрения при исследовании в более конкретной форме взаимоотношений человека, общества и природы, чему посвящен третий раздел учебного пособия.

Глава 1. Микрокосмичность человеческого бытия

Как известно, в истории философии существовало два подхода к исследованию специфики бытия человека в мире. Первый подход – онтологический – акцентирует внимание на приобщенности человека к остальному бытию, к общему. Основой его является идея единства человека и мира как части и целого, зародившаяся еще в мифологическом сознании и прошедшая через всю историю развития философской мысли. Именно на этой идее концентрировало свое внимание классическое мышление Запада, поэтому онтологический подход часто называют традиционным. Традиционный подход имеет один существенный недостаток: он недооценивает свободу, независимость, творческий характер человеческого бытия.

Неклассическая философия выработала иной подход – антропологический, который тяготеет к рассмотрению человека с точки зрения его относительной или абсолютной самостоятельности и независимости от объективных сфер мира, как начала творческого и формирующего по отношению к ним. Элементы такого подхода можно обнаружить в истории философской мысли, например, у Протагора, Сократа, Канта, но в наибольшей степени он свойствен ряду направлений западной философии XX века, прежде всего персонализму и экзистенциализму. Однако, акцентируя внимание на индивидуально-личностном характере человеческого бытия современное западное мышление, как правило, не может понять, а часто откровенно отрицает, возможность приобщения человека к бытию природы и социума, к общему.

В марксистской отечественной философии одновременно существовали оба подхода. На общетеоретическом уровне – в рамках диалектического и исторического материализма – преобладала разработка философских проблем существования человека в связи с анализом закономерностей развития материального мира и социально-исторического процесса. Это позволяло избежать абсолютизации субъективного начала как автономного, не зависящего от объективных закономерностей мира, давало возможность подойти к исследованию человека как части мирового целого. С другой стороны, в учении

о человеке специфика человеческого бытия сводилась к социальному, а социальное, в свою очередь, – к сознательной деятельности и сознанию. Последнее было результатом общей установки на гносеологизацию философских проблем, характерной для советской отечественной философии. Таким образом, человек рассматривался как существо, отличающееся от всех остальных частей мира благодаря «снятию» в нем природного социальным.

По-видимому, современная философия должна стремиться к диалектическому синтезу антропологического и онтологического подходов в понимании человека. Эта тенденция явно обнаруживает себя в марксизме, особенно в ранних работах К. Маркса, в отличие от его позднего творчества и тех интерпретаций, которое оно получило в отечественной философии советского периода. Маркс, как известно, рассматривал человека как деятельно-творческое существо, специфическое отношение которого к миру вытекает из его природных оснований. Установка на преодоление крайностей и создание синтетической концепции человека характерна также для западной философской антропологии. Задача состоит в том, чтобы показать специфику человека не как существа, отграниченного от всего остального мира и потому чуждого ему (как в экзистенциализме и др.), а как такой части мира, в которой в концентрированном виде представлен сам мир как целое, уникальность которой определяется ее универсальностью, соотнесенностью с мировым бытием в его всеобщности. Таким образом, новый (нетрадиционный) онтологический подход не означает отказа от признания специфики человеческого бытия, относительной самостоятельности сферы человеческой субъективности, несводимости ее законов к законам объективного мира. В то же время он показывает необходимость выведения этой специфики из единства и взаимосвязи человека с миром.

1. Проблема определения природы человека в философии

Учение о человеке выступает в качестве важной части большинства философских концепций мирового бытия. Как отмечает Э. Кассирер, анализируя место этой проблематики в философии, человеческое познание лишь на самых начальных стадиях своего существования направлено исключительно на внешний мир, но по мере развития культуры выявляется и противоположная – интровертивная – позиция, которая сопровождает и дополняет экстравертивную. Уже «в первых мифологических объяснениях мироздания мы всегда обнаруживаем примитивную *антропологию* бок о бок с примитивной *космологией*», - пишет он (1, с.5). Тот же принцип, по мнению автора, осуществляется и в общей эволюции философской мысли. Кассирер рисует картину развития философского знания о человеке в европейской культуре от античности до середины XX века, включая в число его представителей практически всех крупнейших философов Запада и демонстрируя тем самым фундаментальное значение этой проблемы для философии.

Весьма существенным для любой философской концепции человека является вопрос о человеческой природе. Существует ли родовая природа человека, другими словами, можно ли дать определение человека «вообще»? Для большинства мыслителей прошлого, – начиная с античной Греции и заканчивая немецкой классической философией, – было самоочевидным, что есть нечто, называемое человеческой природой, благодаря чему человек является человеком. Однако в течение последних ста лет подобное традиционное представление стало подвергаться сомнению. Причины этого явления неоднозначны. Так, М. Хайдеггер говорит о невероятно возросшем количестве знаний о человеке, которые размывают представление об определенности его природы. Э. Фромм считает, что решающую роль здесь сыграло возрастающее внимание, которое стали уделять историческому подходу к человеку. Развитие исторических наук, а также культурантропологии и эволюционной биологии показало, что современный человек очень сильно отличается

от людей, живших ранее, и что он продолжает изменяться. Это привело к отрицанию наличия фиксированной и неизменной человеческой природы. Маркс, например, видел в истории постоянный процесс создания человеком себя как индивида и как рода; экзистенциалисты же прямо отмечали, что у человека нет сущности, что поначалу он лишь существование, т.е. что он таков, каким сделал себя в процессе жизни. Последнее предположение автор считает весьма нежелательным и опасным, поскольку оно означает, что не может быть единства людей, не могут быть найдены ценности и нормы, общезначимые для всех (2).

В отечественной философии советского периода вопрос о том, правомерна ли сама постановка проблемы человеческой природы, «родовой сущности» человека, также обсуждался, и, как правило, получал отрицательный ответ. Утверждалось, что можно говорить не о «человеке вообще», а лишь о человеке определенной общественно-экономической формации и определенного класса. При этом обычно ссылались на то, что основоположники марксизма-ленинизма выступали против абстрактного подхода к изучению общества и человека, за конкретно-историческое их определение. Между тем в произведениях Маркса и Энгельса понятия «человеческая природа», «родовая сущность» и т.п. встречаются довольно часто. Классики возражали не против понятия «человек» как научной абстракции, а против чисто натуралистического истолкования человеческой природы. Действительно, главные их усилия были направлены на анализ человека определенной, прежде всего капиталистической, формации. Но отсюда вовсе не следует, что понятие человеческой природы «вообще» в марксистской философии потеряло всякий смысл и должно быть из нее изгнано.

Дело в том, что природа человека динамична. В ней не просто воспроизводятся раз и навсегда данные функции и свойства, а происходит их постепенное расширение и поступательное развитие. При этом, несмотря на изменение и развитие природы человека, всегда имеющей конкретно-историческую форму своего существования, общее в ней сохраняется. По-

сколькx общее существует не само по себе, а лишь в отдельном, через отдельное, можно говорить о диалектичности человеческой природы, о единстве в ней общего (родового) и единичного (индивидуального), общечеловеческого и конкретно-исторического, постоянного и изменяющегося. И здесь нельзя не сослаться на К. Маркса, который в своих философских работах обращал внимание на необходимость различать постоянное и изменяющееся в человеке, «постоянные» или «фиксированные» стремления, общие всем людям, и «изменчивые аппетиты», которые обязаны своим происхождением лишь определенной форме, определенным условиям производства и общения...» (3, с.245). Споря с И. Бенхамом, он писал: «Если мы хотим узнать, что полезно, например, для собаки, то мы должны сначала исследовать собачью природу. ...Если мы хотим применить этот принцип к человеку, ...то мы должны знать, какова человеческая природа вообще и как она модифицируется в каждую исторически данную эпоху» (4, с.623).

Э. Фромм, решая эту проблему в упомянутой выше работе, предлагает аналогичное решение. Можно сказать, считает он, что в человеке есть нечто всегда постоянное – природа, но ему присуще также великое множество переменных факторов, делающих его способным к обновлению, творчеству, созиданию и прогрессу (2). При этом автор ссылается на ряд философов, в той или иной форме выражавших эту идею, в том числе, и на Маркса.

Современная философская антропология хотя и защищает, вслед за экзистенциализмом, тезис о человеке как об «открытом миру» существе, творящем самого себя, тем не менее, вынуждена признать несостоятельность утверждения о его полной неопределенности и необусловленности. Так, Э. Хенгстенберг считает, что характеристика человека как существа биологически неспециализированного (неопределенного, «недостаточного», несовершенного животного и т.п.) неверна. Органы человеческого тела можно считать неспециализированными только с узкой биологической точки зрения, не признающей принципиального биологического своеобразия человека (5, с.221). Именно в отсутствии жесткой зависимости от среды и проявляется

специфическая специализированность человека – специализированность для объективности (т.е. для незаинтересованной духовной деятельности). «Человек в биологическом отношении не просто «примитивен», «эмбрионален», «неспециализирован» (или как там еще принято выражаться), но он специализирован именно по своей сущности, ... он «специализирован на объективность» (5, с.219). Автор делает вывод, что человек не может полностью «строить» себя, но он может и должен «достраивать», изменять, совершенствовать себя как личность и культуру как сферу своего существования.

Позицию, близкую к изложенной выше, занимает и Н. Аббаньяно, хотя экзистенциалистские тенденции в его творчестве выражены достаточно отчетливо. «Безусловно, сегодня несостоятелен тезис, - пишет он, - что человек может сделать из себя все, что угодно, посредством своей абсолютной, т. е. безграничной или необусловленной свободы. Но от этого далеко и до того, чтобы допускать детерминированность его врожденной природы, которая была бы подлинным скрытым качеством» (6, с.235). Врожденные предрасположенности человека, считает автор, ограничивают область того, чем человек может быть и что он может делать, но они не детерминируют его в единственном и неизменном направлении. Человек – не Бог-творец самого себя, но он также и не строго запрограммированный робот (6, с.235-236). Таким образом, можно видеть, что позиции многих западных философов по рассматриваемому нами вопросу не противоречат положению марксизма о том, что общая природа человека существует и что познание реального человека возможно лишь в единстве абстрактных, общечеловеческих и конкретно-исторических характеристик его существования.

Более сложным является вопрос о том, *что* собой представляет природа человека, в чем заключается специфика его бытия в мире. В истории философии с самого ее возникновения неоднократно предпринимались попытки выделить общие родовые признаки человека, определить его специфическую сущность. Обобщая историко-философский материал по этой проблеме, Ю. М. Федоров сводит все определения человека к четырем основным «концеп-

туализациям». 1. Сущность человека ноуменальная, духовная (платонизм, христианство). Душа принадлежит к миру бестелесных идей, но заключена во временную и смертную телесную оболочку. Человек бессмертен, т.к. наделен вечным и неуничтожимым духом и т.п. 2. Сущность человека – феноменальная, родовая (Л. Фейербах, К. Маркс, М. Бубер). Человек реализует себя только в общении с другими людьми. Природу человека составляют его родовые сущностные силы, которые он присваивает в своей истории все более универсально и целостно. 3. Сущность человека – эпифеноменальная, социальная. (Аристотель, Маркс). Человек – «политическое животное». Вне общества нет и не может быть человека. 4. Сущность человека – эпифеноменальная, телесная. Тело как ценность, как «храм духа» – в древней философии (даосизм), в философии эпохи Возрождения. Позднее представление об одухотворенности и разумности тела сменяется его отождествлением либо с автоматом, машиной (Декарт, Ламетри), либо с внерациональным, инстинктивным в человеке (Ницше, Фрейд) (7).

Все четыре концепции человеческой «сущности», по мнению автора, неполны. Каждая из них фиксирует в человеке только одну из его сущностных сил, но ни одна не вбирает в себя всю полноту человеческого существования. Совершенно справедливо автор замечает, что «система антропологии возможна лишь постольку, поскольку формируется не на основании какого-то определенного свойства человека, а опирается на идею целостности и иерархичности человека» (7, с.27). Именно таково учение о человеке как микрокосме. Оно наиболее отчетливо, на наш взгляд, представляет онтологический подход к исследованию человека в истории философии и является самым древним из всех антропологических учений.

Примечания:

1. Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию культуры // Проблема человека в западной философии. М., 1988).
2. См.: Фромм Э., Хирау Р. Предисловие к антологии «Природа человека» // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990.

3. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 3.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Там же, т. 23.
5. Хенгстенберг Э. К ревизии понятия человеческой природы // Это человек: Антрология. М., 1995.
6. Аббаньяно Н. Мудрость философии и проблемы нашей жизни. СПб, 1998.
7. См.: Федоров Ю.М. Сумма антропологии. Новосибирск, 1995.

Вопросы и задания

1. Существует ли общая природа человека? Что по этому поводу думали философы-классики и что думают современные философы?
2. Что собой представляет человеческая природа? Какое из приведенных определений человека кажется Вам наиболее правильным?
3. Попробуйте сформулировать и обосновать собственное определение сущности человека.

2. Учение о человеке как микрокосме

Микрокосм (греч. *mikros* – малый и *kosmos* – вселенная) – составная часть мира. Этим понятием обозначается человек как отражение, зеркало, символ, уменьшенная копия мира – макрокосма. Учение о параллелизме микрокосма и макрокосма – одна из древнейших концепций человека, выраженная уже в космогонической мифологеме вселенского прачеловека (индийский Пуруша в Ведах, скандинавский Эмир в «Эдде», китайский Пань-Гу). Идея человека как микрокосма, отражающего в себе все мироздание прослеживается в греческой философии у Анаксимена, Гераклита, Диогена Аполлонийского, Демокрита и Платона. Человек был выделен ими из природы и представлен как особое существо, которое находится в особом отношении к миру. Древние мыслители определяли человека как разумное существо в противоположность неразумному животному. При этом они соотносили ра-

зум как индивидуализированную духовную субстанцию человека с мировым логосом, а человека – с мировым целым. Понимание человека как микрокосма, совпадающего в своем предметном содержании и структурной организации с макрокосмом, отчетливо проявляется в представлениях о единстве тела и души человека, состоящих из тех же четырех элементов, что и мир (в материалистических концепциях) или в представлениях о двойственности человека, соответствующей делению мира на мир вещей и абсолютное идеальное бытие. Не подвергались сомнению и гармоничность, завершенность и целостность человека, в этом отношении также подобного Космосу.

Позднее, в христианской философии, иерархичность человека и мира в их соотносительности друг с другом прорабатывается более детально. Важнейшим принципом христианской картины мира было единство структуры макро- и микрокосма: второй рассматривался как отражение первого. Микрокосм – человек – мыслился как целостная и завершенная уменьшенная Вселенная. Считалось, что элементы человеческого организма идентичны образующим Вселенную элементам, а каждая часть тела человека соответствует части Вселенной: голова – небесам, грудь – воздуху, живот – морю, волосы – травам и т.д. (1). Что касается души человека, то она соотносена со сверхъестественным божественным миром и ей приписываются те же качества: разум, добро, свобода и т.п.

В эпоху Возрождения, наряду с идеями, противоречащими антропологической концепции средневековой философии (например, учением о целостности индивидуального духовно-телесного существования человека), сохраняется и развивается представление об органической связи человека с Вселенной. Так, Помпонаци именуется человека «микрокосмом», «великим чудом», поскольку он является «всем миром и способен обратиться в любую природу...». Представление о человеке как микрокосме служит основанием новой антропологии у Пико делла Мирандолы («О достоинствах человека»), пронизывает всю традицию немецкой мистики от М. Экхарта до В. Вейгеля («Познай самого себя, что человек есть микрокосм»), присутствует в оккульт-

тизме Парацельса («Макрокосм и человек суть одно») и Р. Фалда («Обоих космосов, сиречь великого и малого... история»). Яркое выражение эти представления нашли также в творчестве Н. Кузанского, Т. Мора, Телезио, М. Монтеня, Кампанеллы и др. «Оставаясь человечески конкретным, - пишет, например, Н. Кузанский, - единство человечности явно свертывает в себе сообразно природе своей определенности все в мире». «...Человек есть бог, только не абсолютно, раз он человек; он – человеческий бог. Человек есть также мир, но не конкретно все вещи, раз он человек; он – микрокосм, или человеческий мир. Область человечности охватывает, таким образом, своей человеческой потенцией бога и весь мир» (2, с.258-261).

Представление о человеке как микрокосме начинает вытесняться за пределы научного и философского знания механицизмом ХУ11-ХУ111 веков. Развитие естествознания позволило философам Нового времени конкретизировать представления о человеке, рассмотреть его в рамках более локальных систем, прежде всего, системы природы. Натурализм и одновременно механицизм ясно проступают, например, в высказывании Т. Гоббса: «Природа человека есть сумма его природных способностей и сил, таких как способности питаться, двигаться, размножаться, чувство, разум и т.д. Эти способности мы единодушно называем природными, и они содержатся в определении человека как одаренного разумом животного» (3, с. 442). Вслед за Гоббсом и Спинозой французские материалисты ХУ111 века рассматривали человека как величайшее творение природы, целиком и полностью подчиненное ее законам. Однако и здесь еще можно обнаружить отголоски представлений о параллелизме микрокосма и макрокосма: они содержатся в идее подчинения и природы, и человека единым законам – законам механики.

Реакцией на механицизм и натурализм была немецкая классическая философия, которая продолжала традицию древних в понимании человека как разумного существа, усиливая при этом акцент на самостоятельности духа, сознания человека, независимости его от тела, от природного бытия. Целостность микрокосма окончательно распадается, человек отождествляется с

абсолютным внеприродным духом. Начиная с Р. Декарта, затем у И. Канта, И. Фихте и заканчивая Г. Гегелем основной отличительный признак человека определялся как самосознание, получая дальнейшую конкретизацию в понятиях воли (Декарт), морального сознания (Кант), чистой субъективности, или «Я» (Фихте) и т.д. Но человек как чистое самосознание, мышление, разум утрачивает свой природный характер, перестает быть реальным существом, живущим в действительном, предметном мире, становится абстрактным индивидом. В то же время гегелевское представление о человеке как субъекте истории, приводящей его к единству с мировым духом, становится основанием для оформления идеи социальности. Человек начинает рассматриваться как родовое существо, самоопределяющееся только в общении с другими людьми (Фейербах), и как часть социума, особой сферы мира, существующей и развивающейся по своим собственным законам (Маркс).

Фейербах, в отличие от Гегеля, включил в определение человека материалистическое содержание. В разработке своей антропологии он исходил из признания человека реальным физическим существом, живущим в реальном физическом мире. Поэтому в своем определении человеческой природы и ее специфики он не ограничивается признанием лишь разума, хотя и не исключает его из существенных специфических признаков человека. На вопрос о том, каковы отличительные признаки истинно человеческого в человеке, он отвечает: «*Разум, воля и сердце*» (4, с.25). В сущностное определение человека Фейербах вводит и его тело. «Тело входит в мою сущность; тело в полноте своего состава и есть мое Я, составляет мою сущность» (4, с.180). Таким образом, человек у Фейербаха – не только мыслящее, но и чувствующее, волящее, телесное существо. Фейербах не использует понятие микрокосма, но его характеристика человека как существа универсального, неограниченного и свободного (5, с.141) находится в русле идей этого древнего учения. Однако Фейербах выводил универсальность человека из его сознания, из чувственности, что составляет метафизическую сторону его антропологической концепции.

К. Маркс, развивая идеи Фейербаха в своих ранних произведениях, характеризует человека как природное существо, реализующее себя в чувственно-предметной деятельности – практике, как «действительного, телесного человека, стоящего на прочной, хорошо округленной земле, вбирающего в себя и излучающего из себя все природные силы...» (6, с.630). Человек и общество – закономерный результат и ступень развития материи, появляющийся в силу «самой природы» материи и с «железной необходимостью». Но человек не просто часть природы, а высший продукт ее развития, природное существо особого рода, способное активно изменять среду и в ходе ее преобразования изменяться само. Являясь высшей ступенью развития материи, человек аккумулирует в себе результаты бесконечного процесса развития и обладает, поэтому, универсальным и всеобщим содержанием. Маркс, в отличие от Фейербаха, связывал универсальность человека не с сознанием, а с практической деятельностью. Человеческая деятельность по изменению природы носит не ограниченный, а универсальный характер, и сам он – существо универсальное. «Человек есть существо родовое, не только в том смысле, что и практически и теоретически он делает своим предметом род – как свой собственный, так и прочих вещей, но и в том смысле – и это лишь другое выражение того же самого, - что он относится к самому себе как к наличному живому роду, относится к самому себе как к существу *универсальному* и потому свободному» (6, с.564).

Концепция человека в раннем творчестве Маркса, безусловно, перекликается с древними представлениями о человеке как микрокосме. Категория универсальности является центральной в его понимании родовой природы человека и используется в качестве характеристики специфики человека по сравнению с животными, которые определяются им как односторонние существа. Это вопрос об онтологическом статусе человека, о месте и роли его во Вселенной. Одним из первых в нашей литературе на это обратил внимание В.В. Орлов. Он охарактеризовал всеобщую концепцию человека у Маркса как «одно из глубочайших теоретических воззрений марксизма, на-

учное, нравственное и практическое значение которого еще не получило всесторонней оценки и исследования» (7, с.151). Эта концепция, сформулированная классиками в сжатом и принципиальном виде, нуждается, по мнению автора, в дальнейшем развитии. С этим нельзя не согласиться.

Позднее Маркс все свое внимание сосредоточил на разработке социологической концепции человека, что позволило ему выйти на новый, по сравнению с предшествующей философией, уровень в определении специфической сущности человека. Он преодолел представления о человеке как о замкнутом самосознании (младогегельянцы) или как объекте созерцания (Фейербах) и представил его как социальное существо, как субъекта практической активности, общественной деятельности. Однако нельзя не отметить, что в своем позднем творчестве Маркс сузил проблему специфики природы человека до проблемы его социальной сущности, что впоследствии привело к социологизаторству и забвению природных, космических основ человеческого бытия.

Примечания:

1. Скибицкий М. Мировоззрение, естествознание, теология. М., 1986.
2. Кузанский Н. Сочинения: В 2 т. М., 1979. Т. 1.
3. Гоббс Т. Избранные произведения: В 2 т. М., 1964. Т. 1.
4. Фейербах Л. Сочинения: В 2 т. М., 1995. Т. 2.
5. Фейербах Л. Там же, т. 1.
6. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956.
7. Орлов В.В. Человек, мир, мировоззрение. М., 1985.

Вопросы и задания

1. Что означает понятие «микрокосм» в философии?
2. Назовите этапы развития концепции человека как микрокосма?
3. Выделите специфические черты различных исторических форм этой концепции.

3. Современные концепции природы человека

Новый этап философско-антропологического знания начал складываться на рубеже XIX-XX веков. Несомненное и определяющее влияние на этот процесс оказали достижения положительного естественнонаучного знания, вплотную приблизившегося к опытному исследованию структуры духовного мира человека и механизмов его функционирования – физиологии высшей нервной деятельности (И. Сеченов, И. Павлов), психологии и психиатрии (З. Фрейд, А. Адлер, В. Бехтерев), антропологических и этнографических исследований. Первые попытки построения целостной философской программы изучения человека с акцентом на его субъективности связывают, как правило, с именами М. Шелера, А. Гелена и Г. Плеснера. Именно в это время антропологическая проблема была признана и стала предметом обсуждения как самостоятельная философская проблема, хотя интерес к вопросу о специфике человека возникал у многих мыслителей прошлого.

Причиной антропологического поворота в философии XX века, как считают западные мыслители (М. Бубер, Р. Гвардини и другие), является чувство одиночества и заброшенности, предельно обострившееся у современного человека, который утратил ощущение природы как уютного дома и оказался лицом к лицу с бесконечным Космосом и с коренными вопросами своего собственного бытия. Чувство потерянности и одиночества усиливается и в результате распада традиционных форм человеческого сообщества (семьи, этноса и т.п.), а также в результате отторжения человека от его творения. По мнению Бубера (1), в XX веке человек обнаружил, что оказался во власти иррациональных сил, лишь с виду зависящих от его воли. (Имеется в виду, прежде всего, техника, хозяйство и политическая практика). Вопрос о природе этой человеческой «силы-бессилия» вырастает в вопрос о сущности человека, на сей раз в новом, сугубо практическом смысле. Все это придает особый характер современным философским концепциям человека.

М. Шелер, обосновывая особую необходимость философской антропологии для современности, также говорит о «проблематичности» человека,

хотя и в несколько другом аспекте. Он считает, что никогда раньше представления о сущности и происхождении человека не были более сомнительными, неопределенными и разнородными, чем в наше время. Современный человек *не знает*, что он такое. Причина такого незнания – в наличии многочисленных и в то же время разрозненных знаний о человеке, которые плохо согласуются друг с другом. Шелер, предполагает, что в условиях, когда «образ человека разбит на тысячи кусочков» под воздействием множества специальных наук, занимающихся его изучением, философская антропология сможет на основе объективного осмысления и использования новых научных данных биологии, этнографии, социологии и психологии восстановить целостный философский образ человека. Это будет наука о метафизическом происхождении человека, о физическом, психическом и духовном началах его бытия, в отличие от классической философии, которая акцентировала внимание лишь на одной его способности – разуме (мышлении, сознании) (2).

Целостный подход к человеку или, по крайней мере, стремление к такому, отличающее современную философскую антропологию, позволяет говорить о ней как о первой попытке возрождения онтологического метода исследования человека в современной философии. Особенно отчетливо эта установка видна в работах Г. Плеснера. Согласно Плеснеру, философская антропология должна разворачиваться на основании философии природы, точнее, философии бытия, возродив «великую проблему онтологии». Человек в философской антропологии должен рассматриваться в онтологическом аспекте: «не как объект науки, не как субъект своего сознания, но как объект и субъект своей жизни, т.е. как он сам для себя есть предмет и центр. ...Следует говорить о человеке прежде всего как о личном жизненном единстве и сущностно сосуществующих с ним слоях наличного бытия (Dasein), бытия вообще» (3, с.101). Далее автор формулирует основные проблемы философии человека в их онтологическом аспекте: Случайна или сущностно необходима конкретная ситуация, в которую поставлен человек (не этот или тот, не эта раса, не тот народ, но просто человек)? Находится ли жизненный

горизонт, окружающий мир (Umwelt), который является для человека миром (Welt) в структурно-закономерной связи с ним? Насколько далеко простирается это сущностное сосуществование и где начинается случай? (3, с.101-102).

Однако в дальнейшем изложении автор сужает проблему специфики бытия человека в мире, его природы до вопроса о его специфической сущности. Рассматривая человека в «вертикальном» направлении, как организм в ряду организмов, он акцентирует внимание на его выделенности из остального бытия. Ступени органического отличаются в концепции Плеснера не в эволюционном, а в систематическом плане: с точки зрения замкнутости, централизации и рефлексивности. Плеснер, как и другие, ищет «базисную структуру» человеческого бытия, способную объяснить все его специфические свойства и характеристики. Это «экс-центрическая позициональность», т.е. неукоренность, открытость миру, способность занять дистанцию по отношению к самому себе (рефлексивность). Таким образом, он не отвечает на сформулированные им самим вопросы онтологии человека, онтологическая направленность его концепции оказывается непоследовательной.

Еще резче эта непоследовательность обнаруживается в цитированной выше работе М. Шелера «Положение человека в космосе». Человек рассматривается Шелером в космологической перспективе как четвертая сущностная ступень бытия после неорганических образований, растений и животных. Автор отмечает, что «человек... соединяет в себе *все* сущностные ступени наличного бытия вообще, а в особенности – *жизни*, и по крайней мере в том, что касается сущностных сфер, вся природа приходит в нем к самому концентрированному *единству* своего бытия» (2, с.139). Он показывает, что низшие ступени бытия включаются в высшие и сохраняются в них как относительно самостоятельные феномены. Однако, определяя специфику человека через категорию духовного, Шелер рассматривает личностное начало в человеке как не связанное с природой мирового целого, возвышающееся над ним, уходящее в некую «трансцендентность» (2, с.160). Тем самым Шелер

принимает методологическую установку, противоречащую заявленному им целостному подходу к исследованию человека.

Признавая эту непоследовательность, – стремление к онтологизму и одновременно замыкание на «трансцендентности» человека по отношению к миру, стремление к концептуализации целостного образа человека и одновременно выведение этой целостности из какого-то одного доминантного явления человеческой жизни – отечественные исследователи философской антропологии объясняют ее специфической установкой и методом, присущим этому направлению. Это описательно-феноменологический метод, суть которого заключается в тщательном описании феноменов человеческой жизни, «антропологических фактов», рассматриваемых как выражение бытийной структуры человека, его сущности. Положительная сторона этого метода заключается в том, что он связывает философскую рефлексию с ее «опытной», эмпирической основой. Однако его абсолютизация, «подход к описанию явлений в их чистой самоданности и отказ от всяких предзаданных схем и конструкций» (4, с.16), (т.е. от мировоззренческих оснований теории) ведет к недостаточной проработке онтологического аспекта постижения человека. Понимание человеческого бытия строится на экстраполяции какого-либо одного «антропологического факта», представляющего как необходимая и неотъемлемая функция человеческой целостности, что само по себе противоречит современной научной методологии системного анализа. Кроме того, поскольку отбор фактов достаточно случаен – «в каждой концепции на том или ином этапе исследования преимущественное значение может получить в принципе любой такой факт» (4, с.16) – произвольным становится и понимание онтологической сущности человека в целом. Таким образом, можно констатировать оправданность критики западной философской антропологии отечественными философами в этом аспекте.

Большой интерес в плане выраженности онтологической позиции в исследовании человека представляет русская религиозная философия, которая оказала несомненное влияние на формирование новой антропологической

проблематики в XX веке и была исключением в том смысле, что именно здесь возрождается и получает развитие представление о человеке как микрокосме. На принципиальный онтологизм русской философской мысли указывали в своих работах многие ее представители. «Главной задачей русской философии, - писал, например, С.Л. Франк, - было движение к действительному бытию, реальное проникновение в само бытие. ...Необходимо было доказать, что ...первичным и самоочевидным является не сознание бытия или познание, а само бытие» (5, с.88). В соответствии с этим и душа человека понималась онтологически: «не просто как особая сфера мира явлений, область субъективного или как придаток, эпифеномен внешнего мира, ...а как некий особый мир, своеобразная реальность, которая в своей глубине связана с космическим и божественным бытием» (5, с.89).

Учение об онтологической цельности человеческого бытия является центром религиозно-философских концепций русских мыслителей. Начиная с П.Я. Чаадаева, русские философы переосмысливали идеи византийской патристики, где в качестве всеединства выступала Церковь как земнобожественное тело Христово, а человек рассматривался как связующее звено телесного (тварного) и духовного, божественного мира. Эти подходы были углублены и развиты В.С. Соловьевым. Анализируя его философские труды, отечественные исследователи (6) основное внимание обращают на разработанную им концепцию «всеединства», раскрывающую онтологическую цельность человеческого бытия. Человек предстает у В.С. Соловьева в качестве «естественного посредника» между Богом и материальным бытием. Человек так же, как и мир, единосущен Богу. В постоянном духовном стремлении к Абсолюту он разрешает основное противоречие своего существования, «абсолютного в возможности и ничтожного в действительности», и достигает той полноты бытия, которая является целью и смыслом человеческой жизни. Богочеловечество как собирательное понятие человечества в его исторической динамике выступает как всемирная форма соединения материальной

природы с Божеством. В этом смысле человечество является, по Соловьеву, «живым положительным всеединством».

Разработанный В.С. Соловьевым подход к пониманию онтологической цельности человеческого бытия оказал глубокое воздействие на русскую философию и был развит в дальнейшем целой плеядой мыслителей «русского духовного ренессанса». Этот же подход был применен ими и в сфере гносеологии. Если в западноевропейской философии познание признано первичным началом в человеке, а гносеология рассматривается как ее основная часть, то русской религиозной философии свойствен так называемый «гносеологический онтологизм» (7): познание предстает в ней как функция бытия человека, его деятельности в целостном мире и его отношения к миру. Рассматривая человеческое познание в органическом единстве с бытием и деятельностью человека в целостном мире, русские религиозные мыслители подвергли жесткой критике сложившееся в западноевропейской, прежде всего, в немецкой классической, философии понимание «рассудочного знания» как трансцендентального, выходящего за пределы бытия. Дух человека во всех его проявлениях принадлежит миру, а в мире нет ничего чуждого человеку. Человек способен познать мир именно потому, что он есть малая вселенная, содержащая в себе весь космос. Н. Бердяев повторял неоднократно суждение о том, что в западноевропейской концепции рационализма отразилась греховная раздробленность личности. «Человек, - писал он, - малая вселенная, микрокосм... Вселенная может входить в человека, им ассимилироваться, им познаваться и постигаться потому только, что в человеке есть весь состав вселенной, все ее силы и качества, что человек – не дробная часть вселенной, а целая малая вселенная» (8, с.295).

Однако, рассматривая человека как целостность, русские религиозные философы утверждали в качестве причины этой целостности образ Божий, который выполняет в его душевно-духовном организме интегрирующую функцию. История человечества представлялась ими как движение к полноте бытия, к состоянию «богочеловечества», к Абсолюту. Тем самым они ирра-

ционализировали и человека, и человеческую историю, считая, что научно, «снизу», исходя из природной и социальной сущности, человека понять нельзя. К человеку следует подходить «сверху», рассматривая его как носителя «извне не выводимой» духовной сущности. Человек – не природное и не социальное существо и даже не их слагаемое; он, прежде всего, существо религиозное.

Таким образом, создав концепцию, в которой онтологическое рассмотрение человека соединяется с признанием его специфики и творческого отношения к миру (человек – со-творец Бога, «микротеос»), русские философы придали ей отвлеченную религиозную форму, что стало серьезным препятствием для ее освоения современным философско-антропологическим знанием. Реальные основы жизни человека как природного и общественного существа остались вне их внимания. В этом отношении другая ветвь русской философии – русский космизм в лице Л. Чижевского, В. Вернадского, Н. Федорова, Н. Холодного, тесно связанный с естествознанием, – предстала как более актуальная в современную эпоху научно-технического прогресса и освоения космоса и оказала существенное влияние на формирование современного миропонимания. (Подробнее русский космизм мы рассмотрим в 3 разделе учебного пособия).

Анализ проблемы природы человека в историко-философском аспекте показывает, что, несмотря на сосуществование онтологического и антропологического подходов к ее исследованию, первый постепенно ослабевал, а второй нарастал. Схематизируя, можно сказать, что развитие антропологической проблематики шло от максимально широкого определения человека как части мирового целого и микрокосма (античность, средние века, эпоха Возрождения) к постепенному ограничению его природы представлениями о нем как о чисто биологическом (Новое время), позднее – чисто духовном существе (классическая немецкая философия), затем как о части социума (XIX век) вплоть до сведения ее к какому-либо одному сущностному свойству – свободе, игре, труду, символотворчеству и т.д. (XX век). Одновременно человек

все в большей степени рассматривался как творец мира, совершенно не зависящий от законов земной природы и универсума, как единственное существо, противостоящее всему остальному миру (объекту) в качестве субъекта.

Ограниченность такого понимания природы человека и специфики его бытия в мире становится все очевиднее. Пройдя через представления о менее масштабных соотнесенностях, осознав себя как часть природы и как часть истории, человек в своем научном и философском познании вновь возвращается – уже на новом уровне – к более глубокому пониманию своего единства с миром и своей зависимости от мира. Европейский антропоцентризм подвергается острой критике и ведется поиск новой мировоззренческой модели антропо-космического взаимодействия. В связи с этим идея древних о микрокосмичности человеческой природы вновь приобретает актуальность.

Антропокосмическое мировоззрение органично для человека, соответствует его истинной природе. Исследователи отмечают (9), что восприятие Космоса как живого целостного организма, в который человек включен как часть, считавшееся архаическим, до сих пор сохраняется у человека, несмотря на то, что в своей рассудочной деятельности он может следовать современной рациональной картине мира. В то же время интуитивное мироощущение человека, его телесная включенность в окружающую среду соответствуют другому типу мировосприятия, за которое отвечает правое полушарие. Архаические типы поведения и формы мышления можно наблюдать у младенцев, у людей взрослых в экстремальных ситуациях, а также в рамках мистического восприятия мира.

Все это свидетельствует о практической и теоретической необходимости пересмотра сложившейся в философии эпохи модернизма концепции человека. Человек должен быть представлен как целостная система (микрокосм) в его предметной и структурной соотнесенности с мировым целым. И сделать это можно не только в рамках религиозной философии, но и в рамках философского материализма, причем в наиболее адекватной форме.

Примечания:

1. См.: Бубер М. Проблема человека // Я и Ты. М., 1993.
2. См.: Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
3. Плеснер Г. Ступени органического и человек // Там же.
4. Кимелев Ю.А. Современная буржуазная философско-религиозная антропология. М., 1985.
5. Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Философские науки. 1990. № 5.
6. См., напр.: Акулинин В.Н. Философия всеединства. Новосибирск, 1990.
7. Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. М., 1991.
8. Бердяев Н. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
9. См.: Филатов В.П. Живой космос: человек между силами земли и неба // Вопросы философии. 1994. № 2.

Вопросы и задания

1. Что означает «антропологический поворот» в философии, и каковы его причины?
2. В чем состоит непоследовательность представителей «философской антропологии» в решении проблемы природы человека?
3. Сравните концепцию человека, созданную в русской философии, с западной. Какой из них вы отдаете предпочтение и почему?

4. Человек как система

Комплексность, интегративность, системность – эти термины, обозначающие принципы философского исследования человека, встречаются практически в каждой работе, посвященной антропологической проблематике. Однако, будучи декларированными, эти принципы часто остаются не реализованными. Действительно, человек бесконечен и неисчерпаем, все его стороны, свойства и отношения не могут быть рассмотрены в рамках одного ис-

следования. Тем не менее, дать представление о человеке как целостном единстве вполне возможно, если рассмотреть три главные категории качеств, присущих любой вещи: структурные, т.е. задаваемые строением объекта; функциональные, т.е. вытекающие из его функций, и системные, определяемые принадлежностью объекта к той или иной системе.

При этом надо исходить из того, что человек есть именно вещь (в логическом смысле слова), а не свойство (например, деятельность) и не отношение (общественные отношения), как это часто представляется в работах отечественных философов, обычно со ссылкой на Маркса. Мы уже отмечали, что вещь не состоит из свойств и отношений, а обладает свойствами, проявляет себя в отношениях. Описав свойства человека, мы еще не охарактеризуем его структуру, а, значит, не сможем и определить его природу, представляющую собой совокупность структуры и свойств (функций). Природа человека не сводится ни к деятельности, ни к совокупности общественных отношений, она значительно богаче, разностороннее и сложнее. «Предметная деятельность, совокупность общественных отношений, предметный мир и сознание представляют собой грани сущности и бытия человека», - отмечает, например, Л.П. Буюева (1, с.49). Та же точка зрения представлена в работах В.В. Орлова, который совершенно справедливо считает, что общество и человека нельзя свести к отношениям (это метафора), они являются формами материи. Известное определение Маркса автор называет реляционным, т.к. отношения людей – реляционный момент их сущности. Раскрытие другого, субстанциального, момента их сущности связано с рассмотрением человека как субъекта труда, отношений и сознания, как социального материального существа (2, с. 147).

Важность учета не только функционального, но и структурного аспекта природы человека отмечается и в работах западных философских антропологов. Так, Г. Плеснер пытается развернуть вопрос о специфике человеческого существования в двух направлениях – горизонтальном и вертикальном. Первое рассматривает способы отношения человека к миру и его действия в ми-

ре. Во втором исследуется естественное положение человека в мире как организма в ряду организмов. Причем, первое направление исследования должно, согласно Плеснеру, вытекать из второго, «культура должна исследоваться как специфическое выражение целого человека как конкретного жизненного единства» (3, с.102). Таким образом, структурный анализ не только не исключается, но служит начальным этапом рассмотрения специфики бытия человека в мире.

Анализ специфики человеческого бытия предполагает обращение к понятиям «сущность» и «природа» человека. Они широко применяются в работах по философско-антропологическим проблемам, но единое мнение относительно их содержания и соотношения до сих пор не выработано. Большинство авторов эти понятия используются как синонимы и обозначают качественную специфику выделенного предмета (в данном случае человека), его наиболее важные, главные свойства. Такой подход не всегда является оправданным, поскольку термин «сущность», кроме онтологического значения (совпадающего со значением понятия природы) имеет и логико-гносеологическое значение: сущность – это основа определений единично существующего, т.е. явления, его внутренняя, скрытая сторона. Сущность – это все то, что лежит за явлением: и сама вещь, и свойства, и отношения, и противоречия и т.д. Каждое явление имеет одну сущность, но вещь, обладающая множеством проявлений, обладает и множеством сущностей. Человек как вещь (в логическом смысле слова) в этом отношении не отличается от других вещей: он имеет множество проявлений, и каждое проявление его существования имеет свою сущность. Таким образом, по отношению к человеку нужно говорить не об одной сущности, а о сущностях разного порядка, о целой иерархии сущностей.

Человек, обладая множеством сущностей, в то же время имеет единую природу. Природа – это совокупность структуры и свойств вещи, определяющая ее отличие от других вещей. Природа человека – это «весь человек во всей полноте специфики его человеческого содержания» (4, с.4). Именно

эта категория отражает одновременно и целостность, и специфичность человека, чего нельзя сказать о категории «сущность». Очевидно, что при анализе проблем философии человека предпочтительнее использовать понятие природы, во-первых, как более точное и более корректное с точки зрения логики, а во-вторых, как более содержательное. Кроме того, использование этого понятия устраняет серьезную методологическую ошибку, которая состоит в попытке определить специфику человеческого бытия указанием на какую-то одну, но «самую-самую» важную его характеристику, что практически недостижимо. Могут возразить, что природа человека включает в себя не только специфическое для него, но и нечто общее ему и другим частям мира, а, значит, не специфическое, несущественное. Это не совсем так.

В человеке как целом все существенно: не только то, что отличает его от других вещей, но и то, что соединяет их, является для них общим. Кроме того, само понятие специфичности относительно. Какое-то свойство человека, взятое в отдельности и потому кажущееся неспецифичным (например, потребность в пище), включаясь в целостную природу человека, становится специфичным. (Так, инопланетные существа в романе С. Лема «Солярис» внешне похожи на людей, они могут думать и чувствовать, но им не нужна пища. Это не люди в полном смысле слова). Отдельные структурные уровни человека как целого, например, физический и химический, тоже обычно рассматриваются как неспецифические. Однако человеческое существо имеет определенную химию и физику. Другая химия и физика дают нечеловеческое существо, хотя бы и социальное и разумное. С другой стороны, свойство, кажущееся специфичным для человека, например, разум, рассмотренное вне связи с его целостной природой, перестает быть таковым (разум животных, машинный разум). Только вся полнота человеческой природы, а не отдельные «сущности» человека могут дать представление о специфике его бытия в мире.

В отечественной философии сложилось три основных концепции природы человека. Согласно одной из них, человек во всех проявлениях своей

жизни выступает как общественное существо, в формировании которого определяющую роль играют предметно-практическая деятельность и общественные отношения. Представители этой концепции признают существование различных уровней в структуре человеческого бытия, однако, считают, что низшие «снимаются» высшими (физический и химический – биологическим, а биологический – социальным), и, таким образом, человека можно определить без каких бы то ни было оговорок как социальное существо (5). Как известно, эта точка зрения была достаточно распространенной в советской марксистской литературе. Аргументация ее представителей состоит в том, что соотнесение социального с биологическим нарушает принцип материалистического монизма. Зачем нужно такое соотнесение, - спрашивают они, - если биологическое «снято» социальным? И почему в таком случае не соотносить социальное также с химическим и физическим в человеке? Этот подход считается ими недопустимым, в действительности же он, на наш взгляд, не только оправдан, но и необходим. Нарушение принципа монизма происходит как раз в результате противопоставления социального как чего-то «иного» биологическому и всем другим структурным уровням человека, которые вместе составляют его единую природу.

Вызывает сомнение и трактовка сторонниками этой концепции категории снятия. Как известно, «снятие» по Гегелю есть не уничтожение, а лишь утрата непосредственности, внешней очевидности: «Снятое есть в то же время и сохраненное, которое лишь потеряло свою непосредственность, но от этого не уничтожено» (6, с.168). В представленной же концепции понятие снятия теряет свой диалектический характер: вместо отрицания с сохранением на более высоком уровне остается одно отрицание. Однако биологический и другие структурные уровни человеческого существа не исчезают, они сохраняются, пусть в измененном виде, и этого нельзя не учитывать. Такой точки зрения придерживаются представители концепции «биосоциальной» природы человека (Г.С. Батищев, С.С. Батенин, Н.П. Дубинин, Р.С. Карпинская, Т.В. Карсаевская, А.Г. Мысливченко, В.Ф. Сержантов, В.П. Тугаринов,

Г.И. Царегородцев и другие). Согласно этой концепции, человек имеет одновременно и биологические, и социальные стороны, подчиняется биологическим и социальным закономерностям (при главенствующей роли последних). Он представляет собой диалектическое единство социального и биологического.

Однако, несмотря на признание диалектики биологического и социального в природе человека, в отечественной литературе сохраняется своего рода механистическое представление об их единстве, остается не преодоленным до конца биосоциальный дуализм. Это находит свое выражение в представлении о биологическом лишь как о чисто естественном, свободном от социального, а о социальном – как о внебиологическом. Например, ряд авторов считают все связанное с организмом человека – биологическим, а сознание – социальным; иногда говорят о том, что индивид – это биологическое, а личность – социальное. Некоторые видят границу между биологическим и социальным в человеке в самом «моменте» его рождения. Согласно такому представлению, все то, что сформировалось в организме ребенка до его рождения, – это биологическое, а то, что будет формироваться после рождения, – социальное.

Стараясь избежать дуализма, некоторые представители биосоциальной концепции человека говорят о необходимости правильной трактовки самого термина «биосоциальный». «Диалектическое единство и взаимопроникновение биологического и социального, - пишет, например, А.Г. Мысливченко, - не означает ни их взаимного растворения, ни параллельного сосуществования двух начал. ...Сочетание биологического и социального в этом термине следует понимать как соподчиненное, причем социальное сохраняет приоритетную, а именно интегративно-преобразующую роль» (7, с.47-48).

Эта идея развивается в работах В.В. Орлова. Автор находится в оппозиции и к концепции «чистой социальности» человека, и к концепции «биосоциальной природы» человека. Обе точки зрения, отмечает он, имея определенное положительное содержание, в то же время, неточны. Автор предлага-

ет третью концепцию – интегральной социальной природы человека. Согласно этой концепции, человек имеет единую социальную природу. Однако она не является «чистой» и непосредственной, а включает в себя свою биологическую основу. При этом социальное и биологическое рассматриваются не рядоположенными и координированными, а в их диалектических взаимосвязях и взаимозависимостях, выраженных энгельсовской концепцией соотношения основных ступеней материи. Каждая из основных форм материи представляет собой сложное иерархическое целое, включившее в себя предшествующие уровни развития материи, которые «снимаются» высшим и подчинены ему. Высшее имеет, таким образом, интегральную природу, т.е. представляет собой синтез предшествующих форм материи при определяющей роли собственно высшего уровня (8).

Однако если признается, что интегратором в системе «человек» является социальное, а все остальные уровни подчиняются ему как низшие высшему и перестают играть какую-либо существенную роль в человеческой жизнедеятельности («снимаются»), то отличие этой концепции от концепции социальной сущности человека становится чисто терминологическим. Если же признать, что предшествующие уровни сохраняются в последующем как относительно самостоятельные, то возникает вопрос о характере их взаимодействия. Этот вопрос остается у автора не проясненным. Критикуя концепцию В.В. Орлова за ее «абстрактный и умозрительный характер», И.И. Хомич отмечает, что в ней не раскрыто, «в чем же именно выражается диалектическая целостность биологического и социального в человеке» (9, с.16).

Книга И.И. Хомича – одна из немногих отечественных философско-антропологических работ, в большом объеме привлекающая естественнонаучный материал по этой проблеме. Развивая концепцию, намеченную В.В. Орловым, автор добавляет к определению человека как социально интегрированной системы важные характеристики: это «открытая, саморегулирующаяся, многоуровневая, живая система» (9, с.7). Именно эти характеристики часто упускались из виду в советской философско-антропологической лите-

ратуре. И.И. Хомич идет дальше и в понимании соотношения биологического и социального в человеке, отмечая, что их нельзя противопоставлять как низшее и высшее. Такая градация неправомерна, считает автор, так же как неправомерно разграничение двух основных форм жизнедеятельности человека – биологической и социальной как независимых друг от друга. Их следует рассматривать лишь как разные стороны единого процесса, который в обобщенной форме можно назвать одним словом – «жизнедеятельность» (9, с.26-27).

Недостатки работы И.И. Хомича, на наш взгляд, состоят в том, что автор, показывая реальное единство и «взаимосодействие» всех структурных уровней человека как системы, делает, тем не менее, (как и В.В. Орлов) акцент на социальном, интегрирующем все остальные уровни. Все процессы взаимодействия уровней независимо от того, какой из них играет в данном случае определяющую роль, автор называет «социализацией». При этом социальный уровень рассматривается как высший, вопреки собственному утверждению автора о равноправии, взаимопроникновении и взаимовлиянии всех уровней.

Однако, несмотря на общую установку работы, анализируемые в ней факты выводят нас на новое, соответствующее современным научным представлениям, понимание природы человека. Ключевым словом здесь является термин «взаимосодействие». Этот термин означает, что природа человека в действительности является не «социально-интегральной», а «синергической», или «синергической». Именно так следовало бы назвать новую – четвертую – концепцию человека, предлагаемую нами. При этом мы не отказываемся от диалектики, в частности от диалектической концепции развития и от категории «снятие». Но эта категория должна трактоваться действительно в диалектическом смысле, а не сводиться к отрицанию низшего высшим, как в социальной концепции человека, или к полному подчинению низшего высшему, как в концепции социально-интегральной природы человека.

Примечания:

1. Буева Л.П. Человек, деятельность, общение. М., 1978.
2. См.: Орлов В.В. Человек, мир, мировоззрение. М., 1985.
3. Плеснер Г. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
4. Батенин С.С. Человек в его истории. Л., 1976.
5. Давыдов В.В. О понятии человека в современной философии и психологии // Человек в системе наук. М., 1989.
6. Гегель Г. Сочинения. М., 1931. Т. 1.
7. Мысливченко А.Г. Идея создания целостной концепции человека // Человек в системе наук. М., 1989.
8. См.: Орлов В.В. Об интегральной социальной природе человека // Соотношение биологического и социального в человеке. М., 1975.
9. Хомич И.И. Человек – живая система. Минск, 1989.

Вопросы и задания

1. Что означает системный подход в исследовании человека?
2. Какие концепции природы человека сложились в отечественной философии советского периода?
3. Дайте характеристику «интегрально-социальной» концепции и укажите ее наиболее существенные, на Ваш взгляд, недостатки (или достоинства).

5. Синергизм человеческой природы

Понятие синергичности по сравнению с понятием интегративности несет в себе, на наш взгляд, существенно иные смыслы. «Интеграция» буквально означает «объединение в целое», «слияние», причем, интегратор выступает как главенствующее и подчиняющее себе все другие начало. «Синергия» (с греч.) означает «совместное, согласованное действие». Рассматривая человека как микрокосм, мы признаем, что он, как и макрокосм, несет в себе все

богатство бесконечного процесса развития материи при относительной самостоятельности и соподчиненности всех ее ступеней. Как в природе физические процессы существуют наряду с химическими, а химические наряду с биологическими, будучи неразрывно друг с другом связаны и переходя друг в друга, как природа существует сама по себе наряду с обществом, хотя и тесно взаимодействуя с ним, так и в человеке все его структурные уровни существуют, взаимно проникая друг в друга, но сохраняя относительную автономию.

В рамках синергии возможно различное значение составляющих. Так, биологическое выступает отчасти как исходное (в виде потребностей, стремления к самосохранению), отчасти – как конечная цель, завершающий момент (в виде чувства удовлетворения, удовольствия). Социальное первоначально является формой по отношению к биологическому, средством его развития. Но затем эта форма становится частью содержания, его «слоем». Возникает обратное отношение: социальное превращается в цель, а биологическое – в средство. При этом первое отношение сохраняется. В разные периоды и у разных индивидов эти отношения представлены в разных пропорциях вплоть до крайнего, «вырожденного» случая, когда одна из сторон сводится к нулю (аскетизм). Идеалом является гармония между социальным и биологическим, т.е. отношения взаимодополнения и взаимоподчинения при определенной автономии, синергия.

Накопленный в XX веке в ходе развития таких наук, как генетика, физиология, психология большой экспериментальный и клинический материал все с большей убедительностью свидетельствуют об относительной самостоятельности различных структурных уровней человека как системы. Например, как физическое тело, имеющее определенную физико-химическую структуру и содержание, человек полностью подчиняется всем объективным закономерностям, действующим в неорганической природе. Как биологический организм, в котором совершается обмен веществ и энергии с окружающей средой, происходит рост и размножение, человек подчинен биологиче-

ским законам. Высшие формы, включая в себя низшие, не растворяют их в себе, а, напротив, опираются на них и могут функционировать только с учетом их специфических закономерностей. Так, «биологическая эволюция, будучи подчинена качественно новым законам, не может происходить в условиях, когда нарушаются физико-химические параметры, обеспечивающие целостность химической структуры белков» (1, с.87). То же можно сказать и о социальном развитии: оно, хотя и подчиняется специфическим законам, не может осуществляться без учета биологических законов человеческой жизнедеятельности. Академик Н.М. Амосов в своих работах констатирует неодинаковую восприимчивость людей к воспитательным воздействиям, к усвоению общественных норм, наличие в человеке индивидуалистического начала (биологической потребности в личной собственности) и т.п. (2). Биологические факторы, испытывая на себе воздействие социального, в то же время сами оказывают существенное влияние на формирование социальных институтов и реализацию социальных закономерностей.

Советская идеология долгое время не принимала во внимание влияние биологических факторов на социальную жизнь. Это проявилось, в частности, в убеждении о возможности быстрого и кардинального изменения человека в новых общественных условиях. Однако принцип «коммунистического воспитания» был опровергнут самой практикой, которая показала сложность процессов формирования личности, мотивов к труду, усвоения моральных норм, а также роль наследственности, врожденных задатков и индивидуальных особенностей людей. Игнорирование биологического в человеке ведет к нарастанию негативных явлений в современном обществе, таких, как экологический кризис, ухудшение качества генофонда человечества, рост числа заболеваний и т.п. Это свидетельствует о несостоятельности абстрактно-социологической концепции общественного прогресса, в которой биологической жизнедеятельности человека отводится роль обособленной сферы, нейтральной по отношению к социальным преобразованиям. Очевидно, что требования человеческой биологии накладывают определенные ограничения на

выбор средств решения общественных проблем и путей развития общества. Совокупность этих ограничений представляет собой «биологическую матрицу», в соответствии с которой должна строиться социальная жизнедеятельность.

Эти идеи находят свое подтверждение в современных научно-антропологических исследованиях. Так, финский ученый Кууси рассматривает человека и человечество как неотделимую органическую часть всей природы и одновременно как продукт и высшую форму ее развития, воплощающую в себе биологические и социальные закономерности, взаимно предполагающие друг друга. Согласно автору, в формировании человека биологическая и культурная эволюция шли параллельно: естественный отбор в данном случае осуществлялся по единственному признаку – по способности использовать культурную эволюцию. Не отрицая роли труда, Кууси показывает значительную роль информационного развития в становлении человека: при естественном отборе – эволюция информации, заложенной в ДНК, изменения в нервной системе, развитие мозга; при культурной эволюции – изменение знаний, развитие мышления. Автор говорит и о роли общества в регуляции поведения человека, одновременно показывая, что склонность к общественному образу жизни глубоко коренится в нашем генетическом наследии (3).

О том, что человеческая природа является продуктом не только труда и общественных отношений, но и развития всей материи и особенно живой природы, пишут в последнее время многие исследователи. Все чаще подчеркивается влияние природных факторов, в частности, радиации на процесс формирования человека как биологического вида. (4). Что же касается воздействия социальных факторов на становление человека, то этот вопрос и по сей день остается недостаточно ясным. В настоящее время существует множество интерпретаций известного положения Ф. Энгельса о роли труда в процессе превращения обезьяны в человека, однако, сам механизм этого превращения все же до конца не раскрыт. Каким образом произошли изменения

структуры человеческого мозга и его объема, сформировались центры речи и другие механизмы второй сигнальной системы? Высказывается предположение о воздействии физических, химических и биологических мутагенов, которые привели к мутациям на молекулярном уровне и вызвали перестройку части генетического аппарата (5). Интересно, что Ф. Энгельс еще в то время, когда не было такой науки, как генетика, обратил внимание на существенную роль в происхождении человека изменившегося химизма пищи, в связи с использованием огня.

Будучи относительно самостоятельным, каждый предшествующий уровень, включаясь в последующий, испытывает на себе его влияние, изменяется, «возвышается» им, приобретает более сложную, развитую форму. Так, когда речь идет о живом, принято говорить не о физических и химических процессах в нем, а о *биофизических* и *биохимических*. В свою очередь, биологическое в человеке – не животное, а человеческое, измененное, «возвышенное» социальным уровнем. Социальность человека – тоже иная, чем у общественных животных, она приобрела специфику благодаря способности человека к практической деятельности, к созданию техники и технологии. Таким образом, «снятие» происходит не столько как подчинение предшествующего уровня последующему (и, тем более, не как его уничтожение), сколько как его сохранение и одновременное «возвышение», «сублимация».

О возвышении биологического в человеке и о его специфике свидетельствуют известные факты, касающиеся структурной организации мозга, речевого аппарата, органов опоры и руки человека. Согласно данным современной биологии, физиологии, психологии и антропологии, *Homo Sapiens* по характеру своих ощущений, сенсомоторных движений и процессов, элементарных психических черт, вплоть до вегетативных проявлений, представляет собой биологическую организацию особого рода, отличную от любых других животных организмов. Прежде всего, обращает на себя внимание, что головной мозг человека имеет «многоэтажное» строение. Это относится как ко всему головному мозгу в целом, так и к его высшему отделу – коре. У пред-

ставителей животного мира ничего похожего нет. Это чисто человеческая особенность, результат тех эволюционных преобразований в структурной организации человека, которые появились и закрепились в процессе общественно-исторического развития.

Человеческая рука также представляет собой уникальное образование, чрезвычайно удачно приспособленное к трудовой деятельности. Ее структурные элементы имеют прочную связь с теми отделами центральной нервной системы, которые регламентируют социальную программу жизнедеятельности человека. Все части руки четко спроецированы на чувствительной и двигательной зонах коры головного мозга. При этом большую (в процентном отношении) поверхность коры занимает проекция большого и указательного пальцев, что является неоспоримым доказательством их огромной роли в жизни человека. Таким образом, здесь налицо «взаимосодействие» биологического и социального в человеке: врожденные анатомо-физиологические особенности человека определяют его социальные способности – к усвоению социальных программ, к трудовой деятельности и речи. В то же время социальное, оказывая в процессе исторического развития человека обратное влияние на биологическое, возвышает его, придает ему специфически человеческую форму.

Не только мозг и рука, но и весь организм человека является не животным, а человеческим в нем. Об этом очень хорошо писал еще Л. Фейербах: *«Человек отличается от животного вовсе не только одним мышлением. Скорее все его существо отлично от животного. ...Даже желудок у людей, как бы презрительно мы на него ни смотрели, не есть животная, а человеческая сущность, поскольку он есть нечто универсальное, не ограниченное определенными видами средств питания. ...Если оставить человеку его голову, придав ему в то же время желудок льва или лошади, он, конечно, перестанет быть человеком»* (6, с.141-142).

Социальное и биологическое присутствуют в качестве структурных элементов не только не только в индивидуе, но и в личности, которая в нашей

литературе обычно определяется как чисто социальный феномен. Однако существует цепочка взаимосвязанных элементов, которая ведет от личности к организму, его врожденным задаткам. По мнению ученых, эмоции, потребности, темперамент, способности человека имеют биологическую природу. Если на этом основании исключить их из структуры личности, то это понятие потеряет всякую определенность. Очевидно, что понятия личности и индивида отражают разные, но находящиеся в единстве стороны, аспекты человеческого существования. Индивид (человек) включает в себя личность, а не противостоит ей. Личность – это те стороны индивида, которые «достраиваются» в нем социумом, но и они имеют природные основания.

Вся биология человека проявляется в личности, но в ее содержание она входит, будучи преобразованной, принимая специфически социальные формы. В основе личности лежат ее биологические потребности, с одной стороны, и социальные условия жизни, с другой. Под влиянием этих условий потребности приобретают свою конкретную форму, становятся человеческими потребностями, сублимируются. Так, потребность в человеке другого пола приобретает форму любви, имеющей специфические культурно-исторические и индивидуальные особенности. Личность выступает как субъект определенных социальных ролей, а также определенного характера, духовных стремлений и идеалов, моральных качеств и эстетических предпочтений. Личность – не просто «узел» общественных отношений, а весь человек (со всеми его биологическими, химическими и физическими свойствами) в его общественных отношениях.

В личности биологическое представлено не непосредственно, а через психологическое. Ученые выявили девять психологических особенностей личности, которые идентифицируются уже в палате для новорожденных: психический темп (спокойный – подвижный); ритм (регулярность – нерегулярность сна, голода и т.п.); приближение или удаление – реакция на новые стимулы (еда, игрушка, человек); скорость и легкость изменения поведения в зависимости от ситуации (пластичность – ригидность); интенсивность – ко-

личество энергии, сила выражения эмоций, активность воли; порог реактивности – уровень интенсивности стимула, который требуется для проявления нужной реакции; качество настроения: веселый, дружелюбный характер в противовес, например, капризным, крикливым; способность отвлекаться, интервал внимания и настойчивости (устойчивость психических процессов и их длительность) (7). Из этого примера видно, что на формирование личности оказывает влияние не только воспитание, но и врожденные характеристики темперамента.

Не только темперамент, характер, витальные потребности, но и высшие духовные свойства человека, такие как нравственность, любовь к прекрасному, стремление к знанию биологически обусловлены и укоренены в природе человека. Этологией, биологией, антропологией и психологией собран сегодня обширный эмпирический материал, подтверждающий эту гипотезу. Этологами доказано, что, например, потребность в информации (в познании, в новизне), фиксируется у животных как вполне самостоятельная потребность. Длительное время считалось само собой разумеющимся, что исследовательская активность животных сводится к поиску все тех же пищи, воды, самки (самца), материала для строительства гнезда и т.п. Понадобились годы труда и множество строгих экспериментов, чтобы потребность в новизне как таковой отдифференцировалась от других потребностей. Комментируя один из таких экспериментов, П.В. Симонов отмечает, что подобно тому, как ненправленная изменчивость мутаций является необходимым условием эволюционного прогресса, стремление к прагматически неопределенным стимулам совершенно необходимо для освоения новых сфер действительности и новых форм поведения. «Если бы живые существа стремились только к заведомо «полезным результатам», они остановились бы в своем развитии и деградировали», - пишет автор (8, с.24). Генетики утверждают наличие в наследственной природе человека не только любознательности, но и альтруистических начал, т.е. определенной группы эмоций, побуждающих человека совершать поступки, лично ему не выгодные и даже опасные, но приносящие

пользу другим людям. Эти эмоции, или определенная восприимчивость к этическим началам, возникли в результате жестокого естественного отбора и в силу антропологических особенностей человеческого вида: неспособности детенышей человека к самостоятельному существованию и к обороне; необходимости защиты беспомощных детей и беременных женщин и т.д. Это требовало от членов рода развития чувства взаимопомощи, храбрости, жертвенности, привязанности ко всем детенышам стада и т.д. Сам естественный отбор, конечно, не мог создать этику, но он вызывал такие перестройки наследственности, на основе которых у человека складывалась восприимчивость к этическим нормам и оценкам и даже потребность в подобных оценках (9). Другим доказательством наследственных основ этики является тот факт, что некоторые болезни, в частности – генные дефекты, вызывают эмоционально-этическую деградацию личности.

Эстетическое чувство человека тоже имеет биологические основания, о чем писал еще Ч. Дарвин в своей известной работе «Происхождение человека и половой отбор». Им приводится немало фактов «украшательства» у насекомых, рыб, животных – от низших до высших. Доктор биологических наук, А.А. Нуйкин, анализируя этот вопрос, приходит к выводу, что форма, цвет, звук и т.д. действительно имеют для животных самостоятельную ценность, закрепляемую естественным отбором, и что, следовательно, можно говорить о наличии у них «чувства красоты» в его зародышевой форме (10). Автор поясняет и механизм зарождения эстетического чувства в природном мире, который состоит в том, что любая отражательная, чувственная процедура, любой объективно-познавательный акт с момента зарождения психики сопровождался чувством удовольствия или неудовольствия – в зависимости от биологической значимости информации, прежде всего, полезности или вредности фиксируемых психикой объектов, качеств, ситуаций. «У природы... нет и не могло быть иных способов регулирования поведения животных, иных принципов аккумуляции передачи потомству жизненного опыта», - отмечает он (10, с.84).

При этом исключительно важно не забывать, пишет автор далее, что «гедонистическая» расчлененность чувственных реакций с усложнением психического аппарата все в большей мере распространяется с биологически значимых объектов и качеств на те объекты и качества среды, которые, будучи сами по себе биологически индифферентными, выступают в качестве сигналов о полезности или вредности. Не оценив по достоинству этого, может быть, самого важного для прогресса психики и сознания процесса, мы ничего не сможем понять ни в сущности эмоций, ни в пресловутой «тайне» эстетического, которая выражается в «парадоксальном» получении удовольствия от «чистой формы», от качеств, самих по себе вроде бы не имеющих никакой утилитарной ценности (10, с.84-85).

Интересны замечания А.А. Нуйкина по вопросу о соотношении социального и биологического, подтверждающие нашу концепцию. По его мнению, нельзя понимать социальность человека упрощенно, в частности, отрывая ее от биологической «базы», внутри которой она возникала и обретала особые свойства. Социальное вышло из биологического, сформировано биологическим, и поначалу было просто одним из вариантов биологического (вспомним о «социальных» формах поведения животных). Ни одного из биологических законов социальное не отменяет. Оно только вбирает их, опирается на них, использует их в особых социальных *интересах и целях*. Особенно важно, считает автор, об этой «обратной» зависимости не забывать, говоря о происхождении высших проявлений человеческого духа: нравственных велений, эстетических вкусов, идеалов и т.д. (10, с.95).

Тезис о целостности человеческой природы, о единстве в ней биологического и социального не исключает признания существующих в человеке противоречий, которые в процессе его жизнедеятельности могут проявляться достаточно остро. Наличие противоречий также подтверждает наш вывод о том, что нельзя однозначно говорить о «подчинении низшего высшему». Соотношение биологического и социального в человеке характеризуется сложностью, «социализация» биологического не всегда бывает успешной, проис-

ходит порой весьма драматично, о чем писал еще З. Фрейд. Фрейдом была показана сила биологических влечений, их относительная самостоятельность, их способность вступать в конфликт с социальным, с нормами культуры и в ряде случаев одерживать над ними победу, а при подавлении – быть источником неврозов и т.д. Эти противоречия человеческого существования вряд ли когда-нибудь будут устранены полностью, однако могут быть найдены более или менее оптимальные формы их разрешения. Так, согласно Фрейду, бессознательные влечения могут быть сублимированы; они также могут быть осознаны и тем самым преодолены (11).

Раскрытие роли биологического, природного в существовании человека не должно вести к биологизаторству и принижению роли социального. Нельзя не согласиться с тем, что характер общественных отношений влияет на формы и направленность деятельности человека, на социальное положение личности и различные возможности ее развития, на способы воспитания и обучения, характер общения, структуру и способы удовлетворения потребностей, а также и на возможности самопознания, изменения собственной природы и улучшения среды обитания. Однако совершенствование общественных отношений и отношений общества с природой не может осуществляться без учета специфических свойств человека как биологического существа. Это практический аспект. Что касается теоретических проблем, то раскрыть специфику бытия человека в мире, своеобразие его природы нельзя без учета относительной самостоятельности и уникальности всех его структурных уровней (а не только социального), а также уникальности его как целостного единства.

Синергическая концепция природы человека фактически выражает универсальное видение человека, органически вписывающееся в современное миропонимание. Человек предстает в ней как микрокосм, все структурные уровни которого находятся в диалектико-синергическом единстве. Хотя каждая вещь в мире – от камня до живого существа – в определенном смысле является микрокосмом, но уникальность человека состоит в том, что он вклю-

чает в себя все известные уровни мирового бытия (в преобразованном виде), наиболее полно и всесторонне представляет мир как целое по сравнению с другими его частями. Именно в универсальности, а не в социальности (во всяком случае, не только в ней) состоит специфика человеческого бытия в мире.

Примечания:

1. Леонович В.В. Человек как объект естественнонаучного исследования // Соотношение биологического и социального в человеке. М., 1975.
2. См.: Амосов Н.М. Реальность, идеалы, модели // Наука и жизнь. 1989. № 5.
3. См.: Кууси П. Этот человеческий мир. М., 1988.
4. См.: Кузнецов Н.С. Человек: потребности и ценности. Свердловск, 1992.
5. См.: Конкин М.И. Биологические предпосылки мыслящего духа. М., 1998.
6. Фейербах Л. Сочинения: В 2 т. М., 1995. Т. 1.
7. См.: Кэмпбелл Р. Как на самом деле любить детей. М., 1992.
8. Симонов П.В. Происхождение духовности. М., 1989.
9. См., напр.: Эфроимсон В.П. Родословная альтруизма // Новый мир. 1971. № 10.
10. См.: Нуйкин А.А. Биологическое и социальное в эстетических реакциях // Вопросы философии. 1989. № 7.
11. См.: Фрейд З. Психология бессознательного: Сб. произведений. М., 1989.

Вопросы и задания

1. Дайте определения понятий «интеграция» и «синергия».
2. Можно ли говорить об относительной самостоятельности биологического уровня человека как системы? В чем она состоит?
3. Что такое личность? Каким образом проявляется биологическое начало в личности?
4. Является ли утверждение биологических основ человеческих потребностей биологизаторством, т.е. отождествлением человека и животного?

6. Универсальность человека и ее актуализация. Техника

В философской литературе универсальность человека обычно понимается как его единство, целостность, всесторонность (1). С этим можно согласиться. Понятие «универсум» действительно использовалось в натурфилософии для обозначения целостности и единства мира. В то же время оно включало в свое содержание представление о характере этого единства, который может быть определен как синергия. Универсум – это такая форма всеобщности, которая объединяет множество всех миров как действительно существующих и *сосуществующих*. Это означает, что все структурные уровни бытия относительно самостоятельны и равноценны. При этом предшествующие уровни включаются в последующие в наиболее развитой, универсальной форме, в результате чего развитие мира предстает не просто как процесс смены низшего высшим, но как процесс универсализации при сохранении предшествующих форм бытия в последующих. Фактически категория универсальности выражает идею единства мира (и человека) именно в ее синергическом понимании. Это онтологический аспект проблемы. В социально-философском аспекте универсальность человека состоит в том, что он способен в любой деятельности достичь целостного, всестороннего самоосуществления. Эти аспекты тесно взаимосвязаны: универсальность человека, заложенная в его структуре как потенция, реализуется только в его деятельности.

Специфика универсальной человеческой деятельности состоит в том, что это деятельность техническая, т.е. создающая «вторую» природу, мир искусственного. Техника (от греч. «*techne*» – умение, сноровка, искусность) – в полном смысле слова специфическая сущность человека, в отличие от его других лишь относительно специфических сущностей (физической, химической, биологической и социальной). Один из известных западногерманских философов техники Х. Бек, рассматривая технику как человеческую способность, которую нельзя отождествлять ни с технической деятельностью, ни с ее продуктами, назвал человека «онтологическим местом» техники. «Техника предстает перед нами как нечто специфически человеческое, - пишет он, -

ибо целенаправленно-планомерное преобразование и формирование чего-либо требует функционирования человеческого сознания. ... Техника оказывается чем-то происходящем «в» человеке, и ее можно определить, как заложенную в человеке способность изменять природу согласно своим целям» (2, с.180). Техника свойственна человеку только как общественному, социальному существу. В то же время, эта специфическая сущность человека является частью его природы, результатом биосоциальной эволюции и развития мира в целом.

Последний тезис находит свое обоснование в антропологии техники, которая стремится объяснить все виды техники как выражения человека и нисходящих форм, интегрированных человеческой природой. Родоначальником этого направления считается Эрнст Капп, который еще в 1877 году в своей книге «Основания философии техники» высказал мысль о том, что техника в своей глубинной основе врождена человеку и является одной из его естественных потенций. Технику он рассматривал как продолжение человеческих органов, вводя термин «органопроекция», который с тех пор играл ключевую роль в этой области знания. Анализируя книгу Каппа и развивая содержащиеся в ней идеи, один из современных представителей антропологии техники, А. Хунинг, отмечает, что человеческие творения являются не чем иным, как объективной человеческой сущностью, а человеческий мир, культура – это человеческая природа, строящая, формирующая и развивающая сама себя (3). Эта мысль, безусловно, перекликается с высказанной Марксом мыслью о том, что техника выступает как продуктивная самореализация воздействующего на природу человека.

А. Хунинг отмечает связь техники не только с антропологическим началом в человеке, но и с другими его уровнями как системы. «Не все технические идеи человека антропоцентричны, - пишет он, - так как человечность включает в себя все предыдущие стадии эволюции неорганического и органического мира» (3, с.397). Существует техника, созвучная неорганической природе, а также растительной и животной жизни; и есть техника, которая

копирует специфически человеческие органы и органические функции. В целом техника, по мнению автора, движется от аналогии с физическим и его организацией к аналогии с ментальными и психически-психологическими свойствами человека. Пока мы достигли зоологической стадии техники, считает Хунинг, и только приближаемся к поистине антропологической (3, с.400).

Связь техники с природой человека как микрокосма, универсального существа, означает ее связь с природой мира как целого, макрокосма. Согласно Х. Беку, работу которого мы цитировали выше, техника есть нечто, пребывающее не только в человеке, но и в природе, в мире, поскольку изменять можно только то, что способно изменяться. Техника есть способность природы, существующая в ней потенциально, но реализующаяся только через деятельность человека (2, с.186). «Развитие субъекта, его способностей, - пишет автор, - означает и развитие объекта, его способности изменяться и служить человеку. Природа «потенцируется» для человека» (2, с.185). Х. Бек выделяет только «пассивный» аспект технологичности природы. Но существует и другой, «активный», который состоит в том, что природа способна к самоорганизации и развитию. В этом аспекте она также выступает источником и основой техники человека, его способности к творчеству.

Тезис о творческой активности природы, выдвинутый в западной философии XX века А. Бергсоном и Х. Ортегой-и-Гассетом в противовес механистическим представлениям о ней, находит свое обоснование в современном естествознании, прежде всего, в синергетике. В последнее десятилетие необходимость разработки темы деятельности не только в антропологическом, но и в онтологическом ее варианте отмечается и в отечественной философской литературе. Так, Г.В. Баранов, рассматривая метафизические параметры модели деятельности, отмечает, что деятельность – атрибутивное состояние бытия в целом и его фрагментов (4). По мнению автора, феномен деятельности представлен на всех уровнях бытия специфическими формами, усложняющимися по мере усложнения структурных и субстратных основ

универсума. «Деятельностное состояние бытия, - пишет он, - есть часть множества изменений, в состав которого входят также движение, развитие, возникновение, уничтожение (деструкция) и другие» (4, с.103). Деятельностные формы бытия, считает автор, выполняют по отношению к человеческому существованию функции начал, генетически и функционально исходно-первичных факторов. При этом человеческая деятельность специфична «соответственно сущности антропного рода бытия» (4, с.103). Из вышесказанного можно заключить, что техника является фундаментальной чертой человеческих существ, которая одновременно и уникальна, специфична, и в то же время укоренена в природе мирового бытия, макрокосма. Она объединяет человека с миром и, в то же время, придает единство, целостность, универсальность самому человеческому бытию.

Таким образом, рассмотрев соотношение структурных уровней человека как системы, мы можем говорить о синергическом (синергийном) характере их взаимодействия: относительной самостоятельности, совместном и согласованном действии, взаимоподчинении и взаимовлиянии. Поскольку каждый предыдущий уровень возвышается последующим, сублимируется, он обладает спецификой по сравнению с тем же самым уровнем, существующим в природе как таковой. В человеке специфичны и физический, и химический, и биологический, и социальный уровни. Специфичность человека состоит также в его универсальности, которая выражается в том, что он включает все уровни мирового бытия, наиболее полно и всесторонне представляет мир как целое. Эта универсальность заложена в его природе, но реализуется только в процессе специфически человеческой деятельности, практики.

Указав на синергийный характер человеческой природы, мы подходим к иному пониманию (определению) человека. Поскольку биологическое в человеке – не животное, а человеческое, а также потому, что предшествующие уровни (физический и химический) сохраняются в биологическом, лучше всех вместе обозначить как «природное» в человеке. Это отмечалось в литературе (11). Нелишне заметить, что Маркс чаще всего называл человека не

биологическим, а природным существом. Что касается социального, то оно, не являясь интегратором в структуре человеческого бытия, не может полностью выражать и его специфику. Нужно учитывать также тот факт, что социальные (в широком смысле слова) формы жизни есть и у животных, т.е. социальное входит в природное. Поэтому лучше говорить не о социальном, а о технологическом в человеке как о его специфической сущности. Следовательно, точнее определять человека не как биосоциальное, а как природно-технологическое по своей природе существо. Термин «биосоциальное» тоже можно использовать, но при этом нужно уточнять, что «био» здесь означает не «животное», а «живое» вообще, а «социальное» обозначает не просто то, что человек – общественное существо, но то, что человеческое сообщество функционирует на основе трудовой деятельности, производства, технологии.

Определение человека как природно-технологического существа не означает признания его двойственности: здесь «природное» обозначает то общее, что имеется у человека и других живых существ, и одновременно специфическое для него, а «технологическое» обозначает только специфическое (специфическую сущность), которое мы обнаруживаем у человека в самом первом приближении. Остальные его сущности – физическая, химическая, биологическая, социальная, вместе составляющие природное в человеке, – тоже несут в себе специфические черты, но обнаруживающиеся при более тщательном рассмотрении. В целом же человек есть микрокосм, универсальное существо, природа которого синергична.

Универсальность, микрокосмичность человека означает, что он не может мыслиться абсолютно независимым от мирового целого, с которым он находится в сущностной связи. Его специфические свойства – свобода, творчество, разум – вытекают из природы мира и являются выражением его общности к фундаментальным тенденциям бытия. Этот принцип соответствия сущностных свойств материи и человека можно назвать философским антропным принципом.

Примечания:

1. См., напр.: Железов Е.А. Сущностные силы человека. Казань, 1989.
2. Бек Х. Сущность техники // Философия техники в ФРГ. М., 1989.
3. См.: Хунинг А. Homo mensura: люди – это их техника // Там же.
4. Баранов Г.В. Метафизический аспект проблемы деятельности // XXI век: Будущее России в философском измерении. Материалы Второго Рос. филос. конгр.: В 4 т. Екатеринбург, 1999. Т. 1. Ч. 2.
5. См., напр.: Булычев И.И. Человек как интегральная философская проблема. М., 1991.

Вопросы и задания

1. Каково происхождение слова «техника»?
2. Можно ли говорить о том, что техника «врождена» человеку?
3. Обоснуйте тезис об универсальности человеческой технической деятельности.

Глава 2. Единство человеческого бытия

Если в предыдущей главе основное внимание уделено научным представлениям о природе человека, соотношении структурных уровней его как системы, то в этой главе сделан акцент на философских проблемах человеческого существования. Это проблемы взаимосвязи и взаимозависимости духовного и телесного, внутреннего единства телесного, включающего в себя неорганическое, органическое и социальное тела человека, а также внутреннего единства духовного, обусловленности его формы и содержания природой человека и объективными условиями его жизнедеятельности.

Философский аспект исследования человека как единого целого связан, прежде всего, с решением в применении к нему основного вопроса филосо-

фии, с пониманием единства мира и отношения человека к миру в плане решения этого вопроса. Мы уже говорили (см. гл. 1) о том фундаментальном значении, какое имеет для философии вопрос о единстве мира, о субстанции, воплощающей собой это единство. Частью этого вопроса является вопрос о единстве человека. Поэтому философское учение о мире выступает как необходимая предпосылка учения о человеке, как его методологическое и мировоззренческое основание.

На наш взгляд, действительное утверждение единства человека и мира возможно только в рамках материалистического монизма. С этих позиций мир характеризуется материальным единством, которое распространяется и на человека как на часть мира. В чем состоит это единство? Ответ как будто очевиден. Человек представляет собой материальное (природное, телесное) существо. Все его структурные уровни – неорганический (физический и химический), органический (биологический) и социальный (технологический) – материальны. Духовное в человеке, будучи элементом материального, также материально (в онтологическом аспекте). В гносеологическом аспекте духовное, хотя и противопоставляется материальному как его отражение (идеальное), в то же время сохраняет единство с ним, т.к. по своему содержанию оно есть не что иное, как это материальное (объективный мир). Однако эти положения, несмотря на свою очевидность, до сих пор остаются дискуссионными, причем, в рамках самой материалистической традиции отечественной философии.

Непоследовательность материалистической трактовки человека проявляется, в частности, в том, что психическое в человеке обычно рассматривается как особый уровень его бытия наряду с другими структурными уровнями. Так, некоторые авторы определяют человека как био-психо-социальное существо. В действительности, психическое – это не самостоятельный уровень, а элемент, аспект каждого из них: неорганического – в неявной форме, биологического и социального – в явной. До сих пор мы не касались этого вопроса. В этой главе он будет рассмотрен. Другая распространенная ошибка

в понимании человека, отражающая ту же непоследовательность, состоит в определении его как *духовно-материального*, или *духовно-телесного*, существа. Эти термины неудачны, они явно носят дуалистический характер, поскольку в них «дух» и «материя» («тело») берутся как два самостоятельных начала. На наш взгляд, лучше говорить о человеке как о едином материальном существе.

Цель этой главы состоит в том, чтобы показать, что человек – не двойственное или тройственное, а единое материальное существо, что находит свое выражение в единстве духа и тела как материальных образований (онтологический аспект), а также в единстве духовного (субъективного) и материального (объективного) как отражения и отражаемого (гносеологический аспект). Такое понимание человека было менее распространенным в истории западноевропейской философии, чем дуалистическое представление о нем. Тем не менее, оно имело место и требует своего дальнейшего развития, особенно в современной ситуации глубокого кризиса во взаимоотношениях человека с естественно-природным началом в нем самом и в окружающем его мире.

1. Проблема соотношения духовного и телесного в человеке

Духовность и телесность – две важнейшие стороны человеческого бытия, соотношение и взаимосвязь которых является центральной философской проблемой. В классической философии Запада они, как правило, противопоставляются. Это относится и к христианской философии, и к философии Нового времени, и особенно к идеалистической философии XIX-XX в.в., где личность обычно отождествляется с душой (духом), составляя тем самым оппозицию телу, которое в предельном случае означает бездушный труп или нечто животное. Противопоставление тела и духа вело к признанию единоличного верховенства одного из членов оппозиции, во власти которого находится противопоставленное. Высшим в человеке обычно признавался дух,

который рассматривался как источник жизни души и тела, как сила, скрепляющая душу с телом и одновременно соединяющая человека с космическими энергиями (богом).

Дуалистическая онтология человека спиритуалистического звучания, акцентирующая деление на «низменное» тело и «возвышенную» душу, необыкновенно сильно укоренилась в западноевропейском сознании, сформированном в основном под влиянием христианства и философских систем Платона и Декарта. Она представляла собой непреодолимую антропологическую парадигму как для давних крупнейших философов и богословов, так и для многих современных мыслителей. Даже философская антропология в лице М. Шелера и его последователей, противопоставляющая себя классической философии Запада, не смогла избежать дуализма в понимании человека. Так, у Шелера в качестве противостоящих друг другу начал выступают дух и жизнь. Дух есть инстанция, резко отделяющая человека от всего живого, в то время как жизнь является чем-то общим для человека и остального органического мира. Тем не менее, оба принципа, согласно Шелеру, необходимы в человеке друг для друга, сколь бы ни были они сущностно различны (1, с.182). Шелер, безусловно, прав в том, что материальное и духовное не порождают одно другое на каком-то этапе своего самостоятельного и изолированного существования. В связи с этим он критикует мистические и натуралистические теории человека. Однако их нельзя считать и параллельно существующими, лишая общего основания: в этом случае они не могли бы взаимодействовать.

Представитель нового поколения философских антропологов, Э. Хенгстенберг, также не смог избежать дуализма в представлениях о человеке, хотя в одной из своих работ он предостерегает от понимания духа как выступающего вне физической или психической основы и даже специально отмечает, что его подход не имеет ничего общего с дуализмом в картезианском духе (2). Анализируя природу человека, Хенгстенберг приходит к выводу, что сама эта природа определяется неким метабиологическим принципом,

который он, вслед за Шелером, называет «духом» (2, с.224). Какова природа этого принципа, остается неясным. Во всяком случае, способность человека к реализации духовных актов не выводима из земных условий его бытия. Согласно Хенгстенбергу, в отношении «дух – материя (тело)» дух является более высоким элементом, а материя – более низким. Дух сообщает телу определенный порядок, обладает определенной властью над ним. Подобно телу, человеческое «я» не является изначально целостным и самостоятельным, и лишь посредством духа психические компоненты оформляются в целостность. Концепция Хенгстенберга, как и концепция Шелера, внутренне противоречива, соединяет в себе элементы материализма и идеализма. Человек в ней представлен как двойственное существо, хотя и указывается, что дух и тело взаимообуславливают друг друга.

В советской марксистской философии мы находим аналогичные представления, несмотря на провозглашение ею диалектического материализма в качестве метода исследования человека и мира. Дух, душа, сознание обычно трактуются как сформированные обществом феномены высшего порядка и противопоставляются природному, биологическому как низшему в человеке. «В соответствии с распространенным представлением, - пишет, например, К. Рутманис, - духовность можно определить как область, противоположную «действительной жизни», естественным, природным образованиям. Это негативное, но вместе с тем очевидное определение духовности» (3, с.30). В одном из недавно вышедших учебников по философии утверждается, что человек «одновременно принадлежит к двум мирам: к природному, телесному миру... и к миру сознания, психическому миру, принадлежность к которому и делает его человеком» (4, с.343). Эти рассуждения вполне в духе дуализма, а отчасти и идеализма. Разве психический мир – не элемент природного, телесного мира? Разве дух – за пределами тела, вне его? И разве не тело человека, включая и психику, делает его человеком?

В XX веке благодаря развитию естествознания идея материального единства человека была фундаментально обоснована и прочно вошла в со-

временное научное мировоззрение. Это не могло не оказать влияния на философию, в том числе на идеалистические и дуалистические концепции человека. Так, М. Шелер признает единство души и тела (хотя, как мы уже отмечали, дух он рассматривает как нечто третье, имеющее совершенно другую природу). «Больше нельзя всерьез говорить о такой внешней связи душевной субстанции с телесной субстанцией, какую предполагал Декарт, - пишет он. - Одна и та же жизнь формирует в своем «внутреннем бытии» психические образы, в своем бытии для другого – телесный облик. ... Мы имеем теперь право сказать: физиологический и психический процессы жизни онтологически строго тождественны, как предполагал уже Кант» (1, с.79).

Но если душевное в человеке неразрывно связано с телесным, то на каком основании мы говорим о «сверхтелесности» духа? Ведь дух и душа – это синонимы для обозначения внутреннего психического мира человека, находящегося в единстве с его телесным миром. На наш взгляд, различие души и духа – чисто психологическое различие. Например, в отечественной литературе под душой обычно подразумевается переживание, непосредственное чувство, а под духом – ценностное содержание сознания. С этим можно согласиться. Но в философском смысле понятие духовного охватывает всю сферу внутренней жизни человека. Есть единая человеческая психика, а душевное и духовное – ее различные аспекты. Как справедливо отмечает В. Федотова, душа – основа духа. Требование духовности в отрыве от душевного развития есть возрождение схем, отрывающих сознание от бытия. Мировоззрение, идеи, взгляды, духовные предпочтения поддерживаются и питаются общественно выработанными душевными склонностями, имеющими психофизиологические, природные основы (5, с.11).

Что же мешает современной материалистической философии (а философская антропология также содержит материалистическую тенденцию, хотя и не до конца реализованную), представить человека как онтологическую целостность, увидеть в нем частицу Космоса и земной биосферы? Повидимому, убеждение в необыкновенном духовном величии человека, дос-

тавшееся нам от антропоцентрической философии Нового времени. И если философская антропология делает акцент на божественной, трансцендентной природе человеческой духовности, то отечественная марксистская философия утверждает ее исключительно социальную природу. Пора отказаться от ложной альтернативы, господствующей в философии в течение многих веков: либо человек происходит от животного, и тогда он сам есть животное, либо он с самого начала нечто иное, нежели животное, и потому у него нет ничего общего с животным. В действительности, человек – *особое* животное, он происходит из животного мира, сохраняет в себе биологические предпосылки и остается при этом подлинным человеком. Более того, наличие в человеке определенных природных предпосылок является неперенным условием его культурного существования. Это, казалось бы, столь очевидное положение до сих пор подвергается сомнению.

Отождествление телесного с биологическим, а духовного – с социальным (или трансцендентным), столь широко распространенное в западной и отечественной литературе, ведет к смешению различных аспектов человеческого бытия. Если противопоставление социального и биологического как относительно самостоятельных структурных уровней человека вполне оправдано и научно обосновано (при этом признается их тесная взаимосвязь и взаимодействие), то разделение духа и тела с точки зрения материалистической философской онтологии невозможно. Понятие телесного уже включает в себя в качестве компонентов понятия душевного и духовного. Тело материально и, вместе с тем, несет в себе духовное как свою «часть», «свойство», «функцию» и т.д. В то же время душа (дух) человека не существует без тела, вне тела: она по своей природе телесна.

Примечания:

1. Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
2. Хенгстенберг Э. К ревизии понятия человеческой природы // Это человек: Антология. М., 1995.

3. Рутманис К. Разорванность человеческого существования // Человек и духовность. Рига, 1990.
4. Алексеев П.В., Панин А.В. Философия: Учебное пособие. М., 1997.
5. Федотова В. Духовное и душевное // Человек и духовность. Рига, 1990.

Вопросы и задания

1. Каковы основные подходы к решению проблемы соотношения телесного и духовного в человеке?
2. Раскройте содержание понятий «душа» и «дух» в философии.
3. Можно ли считать справедливым утверждение, что понятие «душа» носит религиозный характер?

2. Монистическое понимание человека

Понимание человека как единого материального существа, столь не свойственное философской мысли Запада, было характерно для древнегреческой и древневосточной философии (поскольку материальное и духовное еще не отделялись резко друг от друга). Интересно, что такое понимание было первоначально характерно и для христианства, которое позднее выступило в качестве одного из главных факторов формирования западноевропейского сознания и культуры в целом. На этот парадокс обращает внимание польский философ Ежи Косевич, характеризуя две концепции человека в раннем христианстве (1). Одна из них, связанная с платоновско-гностической ориентацией, отличается дуалистическим подходом к человеку: она акцентирует идеальный и божественный характер человеческой души и оспаривает всякое позитивное значение тела в процессе приближения человека к богу. Другое направление автор называет библейским, так как его источники находятся в Ветхом и Новом Завете. Здесь подчеркивается дихотомический характер онтологии человека, но указывается также на взаимодополняющие свойства души и тела – двух самых существенных компонентов человеческой

личности. «В этой ориентации, - пишет Косевич, - исчезает дисгармония между телом и душой, так как оба эти компонента необходимы для выполнения условий, которые ставит Бог на пути к спасению» (1, с.83-84). Автор, анализируя библейские (евангелические и апостольские) записи, находит множество подтверждений содержащейся в них недуалистической трактовки человека (2). Приведем некоторые примеры.

Так, первое и второе описания сотворения человека в Книге Бытия выражают, по мнению автора, положительное отношение к человеческому телу. Тело становится фундаментом для возникновения человека как родового существа, отличного в онтологическом смысле от других земных существ. Первое ветхозаветное описание человека гласит: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их». Из этого вытекает, что человек в противоположность другим земным существам (например, животным и растениям) не может трактоваться лишь только как природное существо, его тело не может рассматриваться исключительно в биологических категориях (2, с.51).

Во втором описании сотворения человека проявляется и приобретает первостепенное значение антропоморфический акцент: «И создал Господь Бог человека из праха земного и вдунул в лицо его дыхание жизни». Бог сотворил человека по своему образу, «по образу Божию». В этом понимании, т.е. в соотносительной трактовке, телесность обретает сверхъестественный статус (несмотря на то, что носит биологический характер), так как является отражением и отображением образа Бога. Этот фрагмент указывает в то же время на необходимую и неизбежную связь человеческого тела с материей (т.е. с прахом), которая составляет строевую основу творческой деятельности Бога (2, с.52).

«Ветхий Завет, - пишет Е. Косевич, - как в первом, так и во втором описании сотворения человека, подчеркивает фундаментальное значение телесности в процессе антропогенеза... В этих описаниях невозможно обнаружить столь свойственного платоновско-гностической традиции отрицатель-

ного оценивания тела и материи» (2, с.53). С этой точки зрения Ветхий Завет действительно является апофеозом телесности, ибо указывает на ее необходимость в акте творения человека и в то же время на ее божественный в генетическом смысле характер.

В Новом Завете, по мнению автора, также можно заметить признаки положительного отношения к человеческому телу, отличающегося от философского контекста той эпохи. Так, появление Бога-Сына тесно связано с человеческим телом, причем в двояком смысле. Во-первых, потому, что он приходит одновременно как Бог и как человек, в спасительной миссии которого тело будет играть особенно важную роль. Во-вторых, потому что условием его появления явилось тело Марии. Об исключительном характере человеческого тела свидетельствует, таким образом, возможность творения с его помощью божественных существ (2, с.54).

Апостольские тексты продолжают идеи Евангелий. Павел из Тарса развивает мысль Иисуса в соответствии с его замыслом. Но он радикальнее своего духовного руководителя, когда пишет в «Послании к Коринфянам»: «Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа?» Следовательно, он понимает человеческую плоть как место, отмеченное среди других бытий, настолько святое, чтобы мог в нем пребывать Бог. Он подчеркивает это еще сильнее в дальнейшем: «Посему прославляйте Бога и в телах ваших и в душах ваших, которые суть Божии». Таким образом, человеческое тело является храмом, созданным во славу Бога, местом особой ценности. Оно обретает статус сакрального бытия, так как есть Божье творение, есть место, в котором пребывает Бог и в то же время место его культа (2, с.57).

Важное место занимает тело и в проблематике спасения человека. Искупление появится после воскресения души и тела, которому Павел в «Послании к Римлянам» приписывает особую функцию. Тело для Павла не является источником греха. Грех появился как форма наказания за непослушание Адама. Не тело человека рождает злые страсти, влечения и вожделения, но трагический в последствиях поступок Адама. Павел в своей теории рекапи-

туляции, осуждая поступок Адама, освящает и очищает от греха человеческую телесность, определяет ее функцию как орудия, борющегося во имя самого важного дела – исполнения Божьей справедливости (2, с.57-58).

В Новом Завете биологическая смерть, смерть тела не является абсолютным концом, но мостом к вечной жизни. Павел учит: что «сеется в тлении, восстает в нетлении; ...сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное». Этот исключительно существенный фрагмент в значительной степени разоблачает воззрение, что «Евангелие способствует распространению взгляда о нематериальности души». Напротив, он подчеркивает не только материальный характер связи души с телом, но также то, что плоть может быть духовной; указывает, что еще знаменательнее, на телесный, материальный характер души как в генетическом, так и эсхатологическом смысле (2, с.58-59).

Таким образом, библейские тексты, как это видно из работы Е. Косевича, содержали идею единства духа и тела человека, которая могла бы стать, но не стала, основой западной философии и западного мышления в целом. Она была впоследствии оттеснена платоновско-гностической традицией, что имело далеко идущие последствия для всей европейской культуры. Средневековая христианская философия объявила человеческий дух началом, не имеющим ничего общего с миром материи. Истолкованный таким сугубо идеалистическим, религиозно-спиритуалистическим образом он становится подобием внеприродной, абсолютной, бесконечной, божественной личности. Тем не менее, в том или ином виде идея единства человека постоянно возрождается в разное время у разных мыслителей: философов Ренессанса, у Фейербаха и Маркса, у русских религиозных философов конца XIX – начала XX века, у некоторых представителей западной философской антропологии. При этом происходит эволюция самих понятий телесного и духовного.

Так, начиная с древности и вплоть до XIX века, телесное в человеке понималось в основном как органическое, биологическое, в результате чего человек с его духовностью рассматривался натуралистически. Душа предста-

вала как свойство, функция органического тела человека, что совершенно ясно видно, например, у Дж. Бруно, который различные степени совершенства ума и действий у человека и животных выводит из разнообразия и сочетания органов тела. «Легко допустить, - пишет он, - что многие животные могут иметь больше способностей и много больше света ума, чем человек; однако по недостатку органов они ниже человека, тогда как последний по богатству и разнообразию органов много выше их» (3, с.490). Чтобы убедиться в том, что это истина, автор предлагает представить, что руки человека преобразились в две ноги, а все прочее осталось таким же. Тогда не могли бы существовать семьи и общества, не были бы возможны открытия ученых, изобретения наук, собрания граждан, сооружения зданий и многие другие дела, которые свидетельствуют о величии и превосходстве человека. «Все это, - заключает он, - если взглянешь внимательно, зависит в принципе не столько от силы ума, сколько от руки, органа органов» (3, с.492). Эти замечания совершенно справедливы. Биологический уровень человека как системы действительно является основой формирования человеческой телесности вместе с ее духовной функцией.

Гораздо позднее Л. Фейербах, критикуя классическую идеалистическую философию, воспроизводит это понимание, хотя и в несколько ином аспекте: он говорит не просто о связи души со строением тела, но о телесности духовного, о том, что оно не сводимо к мышлению, а включает в себя чувственность и, тем самым, телесность. «Исходной позицией *прежней философии* являлось следующее положение: *я – абстрактное, только мыслящее существо: тело не имеет отношения к моей сущности*: что касается *новой философии*, то она исходит из положения: *я - подлинное, чувственное существо: тело входит в мою сущность: тело в полноте своего состава и есть мое Я, составляет мою сущность*» (4, с.130).

К. Маркс и Ф. Энгельс, как известно, тоже начинали рассмотрение человека с констатации его телесности: «Первая предпосылка всякой человеческой истории – это, конечно, существование живых человеческих индивидов.

Поэтому первый конкретный факт, который подлежит констатированию, – телесная организация этих индивидов и обусловленное ею отношение их к остальной природе» (5, с.19). Однако Маркс впервые расширяет понятие телесности человека. В его концепции человек предстает как практическое, деятельное существо, находящееся в универсальных отношениях к миру и превращающее в процессе своей универсальной деятельности всю природу в свое неорганическое тело. Человек физически не может существовать вне природной среды, он встраивается в нее своим биологическим телом и достраивает его на ее основе, изменяя и окружающую природу, и свою собственную. Подобно тому, как в теоретическом отношении растения, животные, камни, воздух, свет и т.д. являются частью человеческого сознания, его духовной неорганической природой, духовной пищей, так и в практическом отношении они составляют часть человеческой жизни и человеческой деятельности. «Природа есть *неорганическое тело* человека, а именно – природа в той мере, в какой она сама не есть человеческое тело». (6, с.564-565). Таким образом, телесное в человеке, согласно Марксу, включает в себя, помимо его собственного (биологического) тела, измененную человеком природу, выступающую в качестве его «неорганического тела».

Важно то, что Маркс связывает с неорганическим телом человека не только его физическое существование, но и духовную жизнь. Окружающая природная среда является «его духовной неорганической природой», без нее как основы человеческой преобразующей деятельности человек не смог бы сформироваться как духовное существо. Духовность (душа, психика), имея биологический фундамент, достраивается затем на основе неорганического тела человека. Это, в общем известное, но забытое положение, необходимо зафиксировать еще раз. Именно его включение в антропологическую концепцию марксизма превращает ее в альтернативу натурализму и социологизму как двум крайностям в трактовке человека.

Распространенное утверждение, что сознание производно только от социальной формы движения материи (социологизм), служит основанием де-

ления человеческого существования на две ступени: телесную, природную и духовную, социальную. Последняя, как мы видели, признается высшей, причем, часто не только в онтологическом, но и в аксиологическом аспекте. Выделение духа как самостоятельной и самодостаточной сферы человеческой жизнедеятельности, не связанной с жизнью тела, деформирует всю систему ценностных ориентаций человека, приводит к вытеснению его телесности и окружающей его природы на последнее место. Высшей степени автономии дух достигает в идеалистических концепциях, где он как нечто сверхприродное, трансцендентное, становится непостижимым и не обусловленным. Но в таком случае он лишается возможности оказывать воздействие на человеческое бытие, изменять его.

Натурализм обычно понимается как выведение духовности человека из его телесности. Но из чего же еще ее можно вывести? На самом деле, натурализм означает сведение телесности человека к биологическому в нем, в то время как телесность включает кроме биологического (собственного) тела и «неорганическое тело» человека, а также его социальное тело, о котором будет сказано ниже. Натурализм, утверждая единство духовного и телесного в человеке, оказывается в этом отношении ближе к истине, чем социологизм.

Идея социального тела человека впервые появляется в работах Гегеля, а затем и Маркса, который, развивая идеи своего предшественника, говорит об опредмечивании человеческих сущностных сил в культуре. Эта предметная область культуры (материальная культура) и есть социальное тело человека. Уточняя содержание этого понятия, Маркс в первом томе «Капитала» отмечает, что средство труда является органом деятельности человека, «который он присоединяет к органам своего тела, удлиняя, таким образом, вопреки библии, естественные размеры последнего» (7, с.190). В более широком смысле к средствам процесса труда «относятся все материальные условия, необходимые мне вообще для того, чтобы процесс мог совершаться» (7, с.191). Однако не только средства производства и материальные условия процесса труда, но и вся сфера искусственного, «вторая природа», вне кото-

рой физическое существование человека невозможно, может считаться его социальным телом в широком смысле этого слова.

Примечания:

1. См.: Косевич Е. Раннехристианская философская и теологическая мысль в отношении проблематики тела // Философские науки. 1992. № 3.
2. См.: Косевич Е. Человек и его тело в свете Ветхого и Нового завета // Там же. № 2.
3. Бруно Дж. Диалоги. М., 1949.
4. Фейербах Л. Сочинения: В 2 т. М., 1995. Т. 1.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 3.
6. Маркс К., Энгельс Ф. Из рани х произведений. М., 1956.
7. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 23.

Вопросы и задания

1. Каково содержание понятий «тело» и «телесность» в философии?
2. В чем выражается единство биологической, неорганической и социальной форм телесности человека?
3. Назовите философов-классиков, которые придерживались недуалистической трактовки человека.

3. Философская антропология о единстве человека

Дальнейшую разработку идея единства телесного и духовного в человеке получила в современной философской антропологии. Особый интерес в этом отношении представляют работы Г. Плеснера и А. Гелена. Фундаментальный труд Плеснера «Ступени органического и человек» начинается с утверждения тесной взаимосвязи духовного и телесного в человеке. «Теория наук о духе, - пишет автор, - нуждается в натурфилософии, т.е. в не суженном эмпирически рассмотрении телесного мира, из которого и строится за-

тем духовно-человеческий мир, от которого он зависит, с которым он работает, на который он оказывает обратное воздействие» (1, с.99). Философская антропология как наука, согласно Плеснеру, не может и не имеет права ограничиваться человеком как личностью, как субъектом духовного творчества и моральной ответственности, но должна включать понимание всего круга его существования, находящегося на той же высоте, что и личная жизнь, в сущностной корреляции с ней. Если она этого не делает и остается философией истории или культуры, оставляя природу, сферу телесного бытия естествознанию, то она противоречит собственной идее (с. 99-100).

Сфера телесного бытия человека, в понимании Плеснера, отличается от сферы жизни животного своей позициональностью. Если жизнь животного центрична, то жизнь человека экс-центрична, он не может порвать центрирования, но одновременно выходит из него вовне. Животное растворяется в «здесь-и-теперь», его бытие остается скрытым от него самого. Человек же не только живет и переживает, но он переживает свое переживание, т.е. способен дистанцироваться от себя. Человек как живая вещь, поставленная в середину своего существования, знает эту середину и потому преступает ее. При этом тело и душа не разделяются: именно в качестве психофизического индивидуального Я человек «постигает себя в полном повороте к себе, чувствует и сознает себя, наблюдает свое хотение, мышление, влечение, ощущение (а также наблюдает свое наблюдение)...» (с. 127). Позициональность человека является частью его природы, его конститутивным принципом как живой вещи. Именно она выступает как основа рефлексивности, делает возможным для человека переживание себя самого и одновременно переживание своей безместности и безвременности, «стояния вне себя».

Кроме души и тела Плеснер выделяет как особую реальность дух, который, взятый в его чистоте, отличается от души и сознания. Человек обладает духом не так, как телом и душой. «Их он имеет, ибо он есть душа и тело, он живет. Дух, напротив, есть сфера, в силу которой мы живем как личности, сфера, в которой мы находимся именно потому, что наша позициональная

форма держит ее» (с. 133). Дух в отличие от индивидуального Я есть «всеобщее», он реализуется в совместном мире, в сфере Мы. Однако и этот мир базируется на материальной жизни человека, он не дает никакого специфического субстрата, который в материальном отношении выходил бы за пределы уже предположенного внешним и внутренним миром самими по себе. Совместный мир образуется благодаря все той же эксцентрической позиционной форме, он есть «постигнутая человеком как сфера других людей форма его собственной позиции» (с. 132). Тело, душа и дух объединяются в личности: «Позиционально имеется нечто тройное: живое есть тело, в теле (как внутренняя жизнь или душа) и вне тела как точка зрения, с которой оно есть и то, и другое. Индивид, который позиционально характеризуется такого рода тройственностью, называется *личностью*» (с. 127). Таким образом, Плеснер, формально разделяя душевное и духовное, сумел избежать дуализма в понимании человека и представить его как жизненное единство.

Экс-центрическая позициональность органического тела человека приводит к необходимости создания искусственной среды, второй природы, в которой человек осуществляет себя. Как эксцентрическое существо, находящееся не в равновесии, вне места и времени, в Ничто, он должен «стать чем-то» и – создать себе равновесие. И он создает его лишь при помощи внеприродных вещей, которые порождаются его творчеством. Без искусственной среды человек половинчат, более того, он не может жить, не реализуя себя во «второй природе». Он испытывает нужду в дополнении, которую нельзя понимать в субъективном смысле и психологически, поскольку она задана всем потребностям, всякому влечению, воле человека. «В этой нужде или наготе заключается движущий мотив всей специфически человеческой... деятельности» (с. 136). Таким образом, существование культуры вытекает из организации человека, являющегося по природе, по самой форме своего существования искусственным. Культура выступает физическим условием, способом бытия человека и в этом смысле его телом, отличным от его собственного, органического тела. Здесь Плеснер продолжает мысль Маркса о наличии у

человека не только органического, но и социального (искусственного) тела, однако сравнивать их позиции по этому вопросу затруднительно, поскольку содержательный анализ этого понятия в работе Плеснера отсутствует.

Наиболее отчетливое и последовательное выражение идея материального единства человека получила в концепции А. Гелена. Автор отталкивается и от теологической антропологии, и от биологистского редукционизма, и от метафизической антропологии, постоянно воспроизводящих дуализм в той или иной его форме. Так, характеризуя философско-антропологические системы Шелера и Клагеса, он отмечает, что у обоих авторов, намеревающихся описать человека в его целостности, сущностью и отличительным свойством человека оказывается все-таки дух (2, с.155). Сам Гелен занимает другую позицию и весьма определенно высказывается по этому вопросу: «Итак, неверно..., видя обе стороны, субстанциально разделять их, говоря: человек частично относится к миру физическому, частично – к миру духовному (моральному). ...Наша антропология должна включать тезис о человеке как действующем существе и проблемы морали... » (с. 163-164).

Гелен отказывается от всякой метафизики, от попыток разрешить противоречие духовного и телесного, психического и физического в человеке. За основу он берет действие и стремится к разработке антропологической науки, опирающейся на эмпирические категории, не выходящей за рамки эмпирически констатируемого и наблюдаемого. Человек рассматривается им как «специальная биологическая проблема», которая может быть решена посредством изучения условий человеческого существования. В эти условия, по мнению автора, следует включить и телесные, соматические свойства человека. «Если мы таким способом исследуем действия людей, - пишет он, - то рассматриваем их как способы, какими сохраняет себе жизнь существо с данной соматической организацией...» (с. 165). Таким образом, Гелен кладет в основу своего исследования не действие само по себе, как он сам утверждает, а целостного субъекта, что вполне правильно.

Определяя специфику человека, Гелен указывает не на дух, сознание, мышление и т.п., а на особую биологическую организацию человека, которая уже отличает его от животного. С морфологической точки зрения человек предстает у Гелена как особый случай, как исключение. Животное способно существовать в тех или иных условиях благодаря своей специфической организации, приспособленной к этим условиям. У животного специализированность органов и среда соответствуют друг другу. В отличие от животного человек лишен биологической специализации, т.е. органической приспособленности к существованию в определенной природной среде, которая была бы его «сомиром». Человек есть существо неспециализированное и в этом смысле примитивное, «недостаточное». Признание этого факта, согласно Гелену, – единственный путь биологического, т.е. эмпирического и недуалистического понимания духа.

Человек как биологически «недостаточное», «неготовое», «не установившееся» существо должен сам решать задачу своего выживания, своего жизнеобеспечения. Только предусмотрительное, деятельное изменение этого мира в мир, пригодный для жизни, делает возможным само существование человека. Совокупность природных явлений, переработанных в нечто, служащее жизненным задачам человека, есть культура, а культурный мир есть человеческий мир. Не существует какого-то «естественного человека». Там, где у животного мыслится окружающий мир, у человека располагается сфера культуры. Гелен, как и Плеснер, считает культуру природной сферой человека. «Если назвать совокупность предусмотрительно измененных «стихийных» обстоятельств вместе с относящейся сюда деятельностью, «культурой»..., то под это понятие подпадает и взаимная деятельность людей в смысле воспитания, руководства, господства, образования социальных связей, семьи и т.д. Тогда в самом общем виде можно сказать, что культура относится к физическим условиям существования человека» (с. 166-167).

Фактически А. Гелен обосновывает материалистическое понимание человека, хотя и не выражает свою позицию открыто, объявляя себя против-

ником всякой «метафизики» с ее принципом причинности. Исходя из действия, он показывает единство человеческой природы. Человек изменяет вещи, поэтому для него важно понять их внутренние, скрытые, «возможные», по выражению автора, качества. На этой основе возникают «разумные восприятия», содержащие «факты». Человек живет изменением мира, ему необходимо планировать свои действия. Для этого нужны высшие психические центры. Мышление формируется на базе языка, а язык – на основе элементарных движений и ориентаций. Исходя из такого понимания, автор делает вывод о неправильности противопоставления тела и души. «Автаркия» мышления имеет совершенно мнимый характер», - пишет он (с. 189). По существу Гелен дает причинное объяснение формирования души, сознания. Замена понятия причины понятием условия не изменяет сути его подхода к проблеме, остается чисто словесной. Миром человека является мир в целом, который дан человеку также и субъективно. Душа – это «внутренний внешний мир». Побуждения, которые заставляют человека действовать, осваивать мир, определяются его потребностями и интересами, причем интересы закономерно возникают на основе потребностей. Духовные результаты деятельности сами ведут к действиям, и таким образом круг замыкается.

Очевидно, что Гелен ведет речь не о «действии» вообще, а о человеческой деятельности, которая имеет свои субстратные и структурные основания. С одной стороны, это телесная организация человека, особенности его органов чувств, мозга и руки, характер его потребностей и интересов, общественная форма его жизнедеятельности, без учета которой невозможно объяснить существование языка; с другой – особенности природной среды, с которой взаимодействует человек в процессе своей деятельности. Фактически Гелен вводит эти факторы в свое рассмотрение, и его выводы основываются на их учете и анализе. Например, автор не может не подразумевать социальный фактор, рассматривая проблему языка, хотя специально о нем не говорит. Концепция Гелена не является последовательно материалистической, но она, как и философская антропология в целом, составляет важный этап в раз-

работке проблем онтологии человека. Она имеет для нас тем большую ценность, что, с нашей точки зрения, развивает научную, материалистическую линию в понимании человеческой природы, в противовес экзистенциализму и другим иррационалистическим концепциям.

Если в концепциях философских антропологов сильной стороной является обоснование единства природно-телесного и духовного в человеке, то в отечественной марксистской философии большое внимание уделено анализу социальной сферы как источника и фундамента его духовной жизни (3). Причем, здесь не просто утверждается, что культура есть условие существования человека, но и раскрываются механизмы формирования человеческой духовности в социуме. Пожалуй, это наиболее разработанный в нашей литературе аспект проблемы соотношения духовного и телесного в человеке. Хотя понятие социального тела у нас практически не используется, но речь идет именно о нем, когда говорят об общественном бытии, базисе, производительных силах и производственных отношениях и т.п., а в последние два десятилетия – о сфере искусственного, о материальной культуре в целом. При этом общественное сознание, духовные ценности рассматриваются как тесно связанные с общественным бытием и зависимые от него. Тезис о социальной обусловленности сознания (психики, духовного) всесторонне раскрыт и детально обоснован отечественными философами. Останавливаться здесь на этом вопросе мы не будем. Необходимо только еще раз подчеркнуть, что социальная среда – лишь один из трех факторов формирования человеческой духовности, действующий в единстве с остальными. Окружающая природная среда и природно-биологическое начало в самом человеке играют в этом процессе не менее важную роль. Человеческое сознание, будучи продуктом высшей – социальной – формы движения материи, не утратило связи с предшествующими ему структурными уровнями человека как живой системы. И хотя в процессе онтогенеза личность формируется всякий раз заново, тем не менее, ее никак нельзя оторвать от той естественной основы, на которой она возникает. Если эти моменты упускаются из виду или игнорируются, следст-

вием является социологизаторство, о котором мы говорили выше как о существенном недостатке отечественных философско-антропологических концепций.

Тезис о производности духовного, обусловленности его телесным (в его органической, неорганической и социальной формах) переводит вопрос об их взаимосвязи из онтологического в гносеологический план. Здесь духовное предстает с точки зрения его содержания и структуры, как отражение материального. Причем, если в онтологическом аспекте и дух, и тело рассматриваются как материальные образования, то в гносеологическом аспекте они противопоставляются как идеальное и материальное, субъективное и объективное. В то же время их единство в плане формы и содержания сохраняется, что в свою очередь обуславливает внутреннее единство психики как отражения единого, целостного мира.

Примечания:

1. Плеснер Г. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
2. Гелен А. О систематике антропологии // Там же.
3. См., напр.: Бужева Л.П. Социальная среда и сознание личности. М., 1968; Афанасьев В.Г. Человек в управлении обществом. М., 1977; Муранов Б.Д. Единство социального и биологического в формировании сознания личности. Ростов, 1986; Железов Е.А. Сущностные силы человека. Казань, 1989; Человек. Философские аспекты сознания и деятельности: Сб. статей. Минск, 1989; Крутова О.Н. Проблема человека в социальной философии марксизма. М., 1990 и др.

Вопросы и задания

1. Как рассматриваются тело, душа и дух человека в современной философской антропологии?
2. Что означает понятие «экс-центрической позициональности» в концепции Г. Плеснера?

3. Согласны ли Вы с определением человека у А. Гелена как «неспециализированного», «примитивного», «недостаточного» существа?

4. Сравните позиции Плеснера и Гелена по вопросу о специфике человека. Что между ними общего? Аргументируйте свой ответ.

4. Детерминизм и свобода воли

Тезис о единстве духовного и телесного, обоснованный нами в предыдущем параграфе в онтологическом аспекте, в гносеологии предстает как тезис об обусловленности духовного материальным, что находит свое выражение в обусловленности структуры (эмоций, восприятия, мышления, воли, бессознательного и т.п.) и содержания психики. И структура, и содержание духовного возникают из общего источника: они формируются на основе биологии человека, с одной стороны, и условий его жизни, (социальных и природных) с другой.

Структура, или форма, человеческой психики образовалась в процессе развития как животного мира, так и самого человека. Особенности этой формы обусловлены взаимодействием между субъектом и объектом, необходимостью адекватного отражения объекта в психике субъекта и адекватного, целесообразного воздействия субъекта на объект. Биологическая обусловленность формы психики является предметом изучения одного из новейших направлений современного естествознания – эволюционной эпистемологии. Причем, некоторые ее представители отмечают, что структура психического обусловлена не только органическо-генетической эволюцией, но также молекулярно-химической и физико-космологической эволюцией и что «мы несем в себе также в смысле слабого антропного принципа космологическую информацию, к которой мы, конечно, не имеем прямого доступа» (1, с.84).

По своей структуре психика, конечно, отлична от мира, субъективна. Но содержание этой формы объективно в том смысле, что оно подобно объекту, с ним согласуется, «совпадает». В процессе биологической эволюции формы психики, субъективные структуры, подгонялись под объективные структуры, как инструмент подгоняется под деталь, и тем самым они совместно делали возможным познание. Эволюционная эпистемология выражает эту идею в так называемом «постулате эквивалентности», означающем соответствие органических процессов приспособления и различных форм приобретения знания. К. Лоренц, «отец» этого научного направления, отмечает, что «наши формы восприятия... удовлетворяют требованиям внешнего мира по тем же причинам, по которым копыта лошади еще до ее рождения пригодны для почвы степей, а плавники рыбы, прежде чем она появляется из яйца, – для воды» (2, с.44).

Обусловленность структуры психики находит свое выражение в обусловленности ее отдельных элементов. Наибольшие споры вызывает вопрос об обусловленности воли. Проблема свободы воли – одна из «вечных» проблем философии. Главный пункт споров вокруг нее состоит в вопросе о том, должна ли она решаться с позиций детерминизма или индетерминизма. Индетерминизм видит несостоятельность детерминизма в том, что с его позиций нельзя обосновать ответственность человека за свои действия, невозможно моральное одобрение или осуждение. Если все предопределено и происходит по необходимости, если действия человека обусловлены, в конечном счете, не зависящими от него обстоятельствами, то нельзя и возлагать на него ответственность за совершаемые им действия. Детерминизм, со своей стороны, считает, что ничем не обусловленное действие человека немислимо, индетерминизм не имеет разумных оснований, поэтому решение проблемы надо искать только на базе детерминизма (3).

С точки зрения индетерминизма, свобода противостоит природной необходимости, всякой объективной внешней обусловленности. Так, экзистенциалисты рассматривают свободу как не укорененную в бытии, находящуюся

ся в «просвете» бытия, в его «разрыве». Эта крайняя позиция встречается довольно редко, чаще индетерминизм сочетается с частичным признанием принципа причинности. Например, И. Кант связывал свободу с независимостью от всякого закона, кроме морального. В. Франкл, утверждая, что личностная установка не зависит от биологии, психологии и социологии, а находится в некоем особом измерении, в то же время признает причинную обусловленность воли. «Я не только поступаю в соответствии с тем, что я есть, - пишет он, - но и становлюсь в соответствии с тем, как я поступаю» (4, с.114). Но акцент автор делает на втором положении, тогда как его надо сделать на первом как исходном и основном. Православный священник, кандидат философских наук А. Кураев пишет в одной из своих статей, что человек отчасти подчиняется закону причинности, а отчасти, в мгновения свободы, не подчиняется, поскольку является «посланцем» иного, нематериального мира, где действует принцип свободы и любви (5, с.48). Но если человек подчиняет свою волю этому принципу, то он им детерминирован. Индетерминизм же выражается по существу в том, что мир делится на два не связанных между собой мира, и тем самым отрицается, что духовный мир, «мир свободы» детерминирован природным, материальным миром.

Проявляя некоторое колебание в споре между детерминизмом и индетерминизмом, Б.П. Вышеславцев дает содержательный и глубокий анализ категории свободы. Вслед за Фихте, Кантом, Бердяевым он признает две ступени свободы: свободу негативную и позитивную, свободу произвола и свободу в добре (6, с.92). Эти две ступени автор называет также двумя разными свободами. На наш взгляд было бы точнее говорить о двух аспектах свободы – абстрактном и конкретном, или формальном и содержательном. Причем, чисто негативная свобода (исключительно ради отрицания) – это мыслимый предел, на практике же всегда имеются какие-то позитивные моменты, ради которых происходит отрицание. Свобода есть отрицание, или свобода «от», поскольку она есть независимость от внешнего принуждения. (Возможна и свобода от внутреннего принуждения, например, свобода желания от прину-

ждения разума, направленного на преодоление этого желания). Суть этой свободы состоит в том, что человек совершает выбор и принимает решение самостоятельно, а не под давлением извне. Поэтому свобода есть самостоятельность, независимость. Но ясно, что отрицание принуждения – не самоцель, оно всегда подразумевает некий интерес, некоторую собственную цель, то, для чего нужна эта самостоятельность. Нельзя выявить суть свободы, не понимая, для чего она нужна, на какие позитивные цели, или ценности, она направлена.

Свобода – это всегда свобода удовлетворения какой-либо потребности или обеспечения какого-либо интереса, т.е. беспрепятственность осуществления определенной необходимости, характеризующей сущность, которая лежит в основе данной свободы. Свобода сама необходима, но она не просто необходимость как таковая, а особая форма (тоже необходимая) соотношения различных необходимостей – внутренней (для данного субъекта) и внешней, а именно беспрепятственность осуществления первой, достигаемая путем преодоления противодействия второй или, наоборот, путем ее использования в качестве средства. Это понимание свободы было высказано такими великими мыслителями, как Аристотель, Спиноза, Гегель, оно характерно и для философии марксизма. Энгельс считал, что свобода основана на познании необходимости и состоит в господстве над нами самими и над внешней природой. Таким образом, он, как и многие другие философы, не противопоставлял свободу необходимости, не отделял первую от второй, а, наоборот, выводил понятие свободы из понятия необходимости. В таком понимании свободы и речи быть не может о беспричинности свободного выбора, свободы воли, об отсутствии закономерности в волевой деятельности.

Индетерминистское понимание свободы воли как ничем не обусловленной, беспричинной означает, что на волю нельзя воздействовать, нельзя заниматься ее воспитанием и самовоспитанием. Значит, педагогическая теория и практика лишаются всякого смысла. Если воля не поддается никакому влиянию, то на человека нельзя возлагать ответственность за совершенные

поступки, ибо это не имеет практического значения. Как видно, ответственность отрицается как раз с позиции индетерминизма, тогда как с противоположной позиции она вполне может быть обоснована.

Воля – одна из подсистем человеческой психики. Она формируется и развивается в неразрывной связи с другими подсистемами (интеллектуальной, эмоциональной и подсознательной сферами), под влиянием одних и тех же объективных и субъективных факторов. Воля имеет определенное содержание: ценностно-смысловую направленность, эмоционально-идейный характер (добрая воля, злая воля), информацию об условиях выбора; она имеет и специфическую форму – волевые качества (сила, настойчивость, решительность или противоположные им). Энергия воли – воплощение энергии желаний и стремлений, а, в конечном счете, – потребностей и интересов. Назначение воли – инициирование сознательной практической деятельности и управление ею для достижения блага данного человека и социума, интересы которого он выражает и защищает как свои собственные. Ясно, что воля детерминирована как генетически, так и условиями человеческого существования. Однако это не значит, что воля является марионеткой внешних для нее сил и не имеет никакой свободы действия.

Если исходить не из механического, а из диалектического детерминизма, то можно понять, что одни внешние влияния не определяют актов воли, которые являются следствиями творческой деятельности человеческой психики. Решение не дается человеку готовым извне, а принимается им самим в зависимости от индивидуальных особенностей его разума, чувства, характера и воли. Автором решений и поступков выступает сам человек, а потому он и должен нести за них ответственность. Человек принимает решение и совершает поступок под воздействием определенных мотивов, одним из которых является сознание ответственности. Оно входит в число факторов, детерминирующих деятельность воли. В каком же случае воля способна действовать ответственно: если она обусловлена этим фактором, как происходит согласно детерминистской концепции, или не обусловлена, как следует из

теории индетерминизма? Ответ на этот вопрос очевиден. Совершенно ясно, что феномен ответственности имеет социальную основу, обусловлен общественной природой индивида, его связью с социумом и зависимостью от последнего. Обособленный индивид, каким представляет человека, например, экзистенциализм, не мог бы иметь об ответственности никакого представления. Воля ответственна именно потому, что она социально детерминирована. И свободной она может быть только в границах этой обусловленности.

Воля свободна постольку, поскольку она имеет силу, власть принимать и осуществлять решения, обеспечивающие благо личности. Для этого она должна иметь возможность преодолевать определенные необходимости. В. Франкл, например, отмечает свободу по отношению к влечениям, к наследственности и к среде (4, с.106). Действительно, человек обладает свободой воли, если он способен подавлять те или иные нежелательные в данный момент или вообще влечения, хотя в них тоже заключена принудительная сила, необходимость удовлетворения. Франкл понимает это таким образом, что свобода возвышается над любой необходимостью. На самом деле, подавляя нежелательные влечения или противостоя дурным воздействиям среды, воля исходит из другой или других потребностей: в сохранении здоровья, работоспособности, доброго имени, самоуважения и т.п. Общая, генеральная необходимость осуществляется путем преодоления частных, что, в общем и целом, обеспечивает человеку достижение его блага. Опору для себя человек при этом находит в интересных, социально-полезных занятиях, в сознании ответственности перед собой, своими близкими, обществом.

Следовательно, свобода коренится не в каком-то бессодержательном, лишенном реального смысла «просвете бытия», а как раз в самом бытии, является выражением его собственных фундаментальных закономерностей. Как отмечает З.М. Какабадзе, человек свободен, и в то же время его бытие объективно значимо, так как в качестве высшего критерия свободного выбора он всегда имеет в виду «универсально-объективную тенденцию бытия мира, выраженную в объективно-значимых интересах общества и открытую им

в виде его внутреннего призвания» (7, с.208). Это возможно потому, что бытие мира представляет собой единство противоположных тенденций. Человек, будучи свободным и творчески деятельным, отходит от одной тенденции бытия – инерции, повторения, но приобщается к другой – к динамике, самодвижению и развитию (7, с.218). Автор приходит к выводу, что свобода человека есть относительный отход, отрыв от остального бытия – с целью прийти и присоединиться, приобщиться к нему, соответствовать ему.

Чтобы осуществлять необходимость, заключенную в природе универсума, общества и в его собственной природе, человек должен ее понимать, осознавать, действовать со знанием дела. Чем глубже и полнее знание жизни, тем успешнее может человек достигать своих целей (при условии, что они тоже соответствуют объективным возможностям), тем он свободнее применяется к обстоятельствам, к запросам жизни, к интересам других людей, – словом, тем большей свободой он обладает. Обусловленность воли знаниями, соответствие ее принципам мудрости, строго детерминирующим решения и поступки человека, не ограничивают, а, наоборот, только и делают возможной ее свободу.

Свобода достижима, если для этого имеются объективные условия и если они правильно отражаются в сознании людей. Мир, в котором осуществляется свобода воли – единый мир, с единой детерминацией. Духовный мир является отражением объективного мира, поэтому он находится с ним в единстве. Только на этих онтологических основаниях можно построить единую теорию человеческой деятельности. На основе индетерминизма это сделать невозможно, поскольку признаются существующими либо два мира с двумя различными детерминациями (например, у Канта), которые не «стыкуются» между собой, либо два мира, один из которых детерминирован, а другой нет (например, у Франкла). С позиций же материализма (детерминизма), мир един. Сознание в онтологическом аспекте не противостоит материи, а является ее принадлежностью, составляющей, феноменом одной с ней природы, а в гносеологическом аспекте – ее адекватным отражением. Поскольку

по своей природе сознание материально, никакой принципиальной проблемы его взаимодействия с материей не существует. Детерминация человеческой деятельности имеет два аспекта – объективный и субъективный, оставаясь единой по своей сущности, хотя учитывать различие между этими двумя аспектами, конечно, необходимо.

Примечания:

1. Кричевец А.Н. Об априорности, открытых программах и эволюции // Вопросы философии. 1997. № 6.
2. Цит. по: Фурманов Ю. Критика метафизического разума в эволюционной теории познания // Философские науки. 1991. № 8.
3. См.: Ноговицын О.М. Ступени свободы: Логико-исторический анализ категории свободы. Л., 1990; Кузьмина Е.И. Психология свободы. М., 1994; Никифоров А.А. Соотношение рациональности и свободы в человеческой деятельности // Исторические типы рациональности. М., 1995. Т. 1. и др.
4. Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990.
5. Кураев А.В. Пантеизм и монотеизм // Вопросы философии. 1996. № 6.
6. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. М., 1994.
7. Какабадзе З.М. проблема человеческого бытия. Тбилиси, 1985.

Вопросы и задания

1. Можно ли утверждать, что психика человека детерминирована и по форме, и по содержанию?
2. Что, в таком случае, означает «свобода воли», реальна ли она?
3. В чем состоит индетерминистское понимание свободы? Какие недостатки оно в себе заключает?

5. Содержание духовного: ценности и смыслы

Содержание человеческой психики, как и ее структура, обусловлено, детерминировано взаимодействием между человеком и условиями его существования, внешним миром, как естественным, так и вновь им созданным, искусственным, миром культуры. Биологические потребности направляют психическую деятельность на предметный мир. Так возникает предметное содержание психики – в желаниях, стремлениях, ощущениях, представлениях, знаниях. Чтобы биологические потребности были удовлетворены, человек должен обеспечивать определенные условия их реализации. Направленность личности на условия обеспечения потребностей образует сферу интересов, объективных по своему характеру. Цели и средства достижения интересов определяются природными и социальными условиями существования человека, которые тоже объективны. Таким образом, все в психике есть отражение объективного мира.

Насколько адекватно это отражение? Теория субъективности «вторичных качеств» утверждает, что ощущения цвета, вкуса, запаха, звука и т.п. «не похожи» на сами вещи. Однако, поскольку эти ощущения являются результатом взаимодействия вещей с органами чувств, то они не в меньшей степени зависят от свойств самих вещей, чем от устройства этих органов. Постольку они являются качествами самих вещей, как эти вещи даны нам в нашем чувственном познании. «Вид» вещи – это «вид» ее самой, но в том отношении, в каком она входит в наш субъективный мир. При этом не следует забывать, что «субъективный мир» – это часть мира, имеющая с «противоположной» частью, «объективным миром», единую природу. Единство души и тела, а значит души и всей материи, ибо тело – лишь часть материи, означает, что душа способна адекватно отразить мир, познать его таким, каков он на самом деле. В основе формирования и деятельности психики лежит задача духовного освоения мира, которую она по самой своей природе способна решать и решает.

Результатом духовного освоения мира человеком является мировоззрение, то есть ценностно ориентированное знание. Духовный мир обычно характеризуется именно как мир ценностей и смыслов. Мир ценностей включает в себя предметные, «материальные» ценности, в которых отражены потребности и «материальные» интересы, а также «духовные» ценности – социально-политические, правовые, моральные, познавательные, эстетические, религиозные и т.п. Ценностное отношение к миру, наряду с его познанием и практическим освоением, является важнейшей характеристикой человеческой жизнедеятельности. Ценностные и мировоззренческие установки существенным образом влияют на развитие социальных систем и человеческой цивилизации в целом. Важно понять, как возникают ценности и смыслы, определяющие деятельность человека, на чем они основываются и какова их реальная сила.

Существует точка зрения, согласно которой ценности и смыслы образуют некую высшую «духовную» сферу, не связанную с повседневной жизнью человека и данную ему извне. Известное оправдание такого подхода, вероятно, состоит в том, что под духовным миром имеется в виду объективное содержание человеческого сознания, которое на первый взгляд представляется независимым от потребностей и интересов человека, его желаний и стремлений. Так, известный австрийский психолог В. Франкл говорит об особой «ноэтической сфере» социума, где сконцентрированы универсальные ценности, которые человек должен обнаружить, открыть; но откуда эти ценности берутся, остается неясным (1). Франкл прав в том, что ценности и смыслы не субъективны, не являются простым выражением самости индивидуума. Но ведь и природа человека не субъективна, не придумана и не создана им самим. В действительности, мир ценностей и смыслов так же обусловлен, как и психика в целом, с одной стороны, природой человека, а с другой – условиями его существования.

Та же, дуалистическая по своей сути, идея автономии духовных ценностей выражена в ряде работ отечественных авторов. Например, Д.А. Леонть-

ев, давая классификацию ценностей, отмечает, что ценности как объекты можно подразделить на «значимые предметы» (материальные ценности) и «абстрактные сущности» (духовные ценности). При этом значимость, или стоимость, материальных предметов вытекает из потребностей и интересов людей, а ценность абстрактных сущностей «не выводима из потребностей, не вторична, имеет самостоятельную значимость» (2, с.18). Действительно, такие «абстрактные сущности», как истина, добро, красота самоценны, но самоценность они приобрели в процессе исторического развития человека, став неотъемлемой частью его жизни, которая сама есть самоцель и самоценность. Изначально же они были для него (и до сих пор в определенном смысле остаются) средствами выживания, самосохранения.

Представленная точка зрения во многом связана с принятым у нас «суженным» толкованием понятия ценности как идеала, идеального, существующего в сфере должного, а не в сфере сущего и противопоставлением этого понятия понятию полезности как чему-то сугубо «материальному» (3). В полном соответствии с этим пониманием делается вывод о том, что сами идеальные ценности не могут оказывать никакого реального воздействия на ход событий в мире, если они не воплощены в предметах (4). Но разве мы не ценим полезную вещь за ее полезность? Скорее полезность – один из видов ценности, а не принципиально противостоящий ей феномен. Неправомерно также все ценности рассматривать как только духовные. Тем более странно отрицать факт влияния общественного сознания и ценностных установок людей на процессы социального развития.

Понятие ценности имеет значение всеобщности, поэтому справедливо считается философским, а наука о ценностях – аксиология – является одной из частей философии. В силу своей всеобщности понятие ценности может быть приложимо к любой области вещей и явлений. Первое, что представляется очевидным, это то, что ценность есть значимость одной вещи для другой, конкретнее, объекта для субъекта, т.е. отношение. Ценным нечто может быть только для живого существа. В живой природе имеет место такое отно-

шение, как та или иная значимость, главным образом, полезность (или, наоборот, вредность) условий существования для организма. По сути, это и есть ценность, положительная или отрицательная.

В последнее десятилетие понятие ценности как отношения утвердилось в нашей литературе (5), однако нужно учитывать, что отношение, как и свойство, не существует само по себе, а принадлежит вещи. Например, строительный материал становится объектом ценностного отношения, поскольку он обладает прочностью, необходимой для его использования. Полезна, т.е. ценна прочность этого материала, но она не существует сама по себе, отдельно от него, следовательно, ценность представляет как сама прочность, так и ее носитель – камень, дерево, металл и т.д. То же самое можно сказать о так называемых «духовных» ценностях. Например, эстетическое отношение – это положительная оценка вещей и их свойств, которые приятны для человека. В его психике в процессе эволюции сформировалась созерцательная способность, которая по мере культурного развития человека превратилась в эстетическую апперцепцию, т.е. предрасположенность оценивать определенные чувственно данные свойства вещей (например, цвет, симметрию, пропорциональность и т.п.) как красивые. Обладая эстетическим свойством, вещь оказывается эстетической ценностью, но лишь в отношении к эстетической апперцепции человека. Из этих примеров становится ясно, что ценность – это не только отношение, но и свойство вещи, и сама вещь.

Наиболее острую дискуссию сегодня вызывает вопрос о характере ценности (субъективном, объективном или субъективно-объективном). В 50-60-х годах, когда проблема онтологической природы ценности активно обсуждалась (в основном в применении к эстетической сфере) преобладала «объективистская» точка зрения, согласно которой «эстетические качества» не зависят от сознания людей, а принадлежат либо природе («природники»), либо общественным отношениям («общественники»). После утверждения понимания ценности как значимости объекта для субъекта, как отношения, вне которого ее как таковой не существует, возникает представление, что

ценность только субъективна. С точки зрения субъективистской теории ценностей, красота, например, – это переживание, чувство, вызываемое у нас геометрическими и физическими свойствами вещей; в самих же вещах красоты нет.

На наш взгляд, ценностные отношения могут быть различными по своему характеру. Например, физическое отношение между объектом и организмом человека (а также другими живыми организмами) существует независимо от того, осознается оно или нет. Витамины и микроэлементы полезны (необходимы) для здоровья, хотя их присутствие в пище не ощущается. Это отношение является объектно-субъектным, но не объективно-субъективным. Таким же является и отношение между условиями жизни человека как социального субъекта и его положением в системе этих условий. Но это отношение, в отличие от первого, не может стать актуально-действующим, т.е. вполне реальным, пока не получит субъективного выражения в сознании человека, в его чувствах и переживаниях. В своей основе оно объективно, но по форме существования субъективно. Это также субъектно-объектное отношение, лишь реализующееся при посредстве своей субъективной формы.

Ценностное отношение является объективно-субъективным, если это отношение объекта непосредственно к самой психике, т.е. отношение между тем или иным объективным фактором и вызываемой им субъективной реакцией, например, ощущением (чувством) приятного или неприятного, удовольствия или неудовольствия, наслаждения или страдания. Так, пища имеет не только физиологическую ценность как полезная или вредная, но и психологическую – как вкусная или невкусная, запах цветка – как приятный или неприятный, солнечные лучи – как источник наслаждения или боли.

Наконец, ценностное отношение может быть внутрисубъективным, когда его объектом служит явление самой психики – переживание, настроение, идея и т.п., а субъективной стороной – чувство одобрения или неодобрения, радость или печаль, положительная или отрицательная оценка. В свою очередь, ценностная реакция или оценка могут стать предметом ценностного от-

ношения следующего уровня и т.д. Однако по своему происхождению субъективное ценностное отношение является следствием, выражением объективного.

По отношению к субъективной (или субъектной) составляющей ценностного отношения ценность объективна. Ценностями для человека являются природные и социальные объекты, общественные действия и отношения, его собственные чувства, идеи, цели и принципы. Все ценности находятся внутри материального мира, включая духовный мир как его органический элемент. Поэтому традиционное деление ценностей на «материальные» и «духовные» не имеет буквального онтологического смысла, а носит, скорее, праксеологический характер. Если все ценности материальны в онтологическом аспекте, то становится очевидной их тесная взаимосвязь с человеческими потребностями. Все они связаны с полезностью и изначально сами полезны. Однако когда речь идет о так называемых «духовных» ценностях и смыслах, эта связь менее наглядна, чем в случае «материальных», точнее, вещных ценностей, поэтому тезис о ее существовании требует дополнительной аргументации.

О биологической обусловленности высших духовных потребностей человека, таких, как потребность в познании, альтруизм и эстетическое отношение к миру, мы уже говорили (см. гл. 2). Отрывать выражающие их ценности – истину, добро и красоту – от субъекта, от человеческой природы, представлять как некий самостоятельный объективный мир, – значит, мистифицировать их. Так, В.В. Налимов пытается обосновать гипотезу о существовании в мироздании семантического вакуума (по аналогии с физическим вакуумом), в котором спрессованы изначальные смыслы (ценности) человеческого существования (6). Человеческая культура в целом задается упорядоченностью смыслов в семантическом вакууме. Человек воспринимает эти смыслы и в соответствии с ними строит свою личную и общественную жизнь. Семантический вакуум допускает спонтанные топологические возмущения. В результате происходит переупорядочивание смыслов и, следова-

тельно, изменение культуры (6, с.60-65). Но в таком случае от человека ничего не зависит, и странным в этом контексте выглядит тезис автора об определяющей роли философской мысли в решении глобальных проблем цивилизации. На примере решения проблемы смысла жизни с позиций философского материализма можно показать обусловленность духовных ценностей, их связь с природой человека.

Примечания:

1. Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990.
2. Леонтьев Д.А. Ценность как междисциплинарное понятие: Опыт многомерной реконструкции // Вопросы философии. 1996. № 4.
3. См., напр.: Нарский И.С. Диалектическое противоречие и логика познания. М., 1969; Каган М.С. Проблема субъектно-объектных отношений в марксистско-ленинской философии // Философские науки. 1980. № 4.
4. Чавчавадзе Н.З. Культура и ценности. Тбилиси, 1984.
5. См., напр.: Столович Л.Н. Красота, добро, истина. М., 1994.
6. Налимов В.В. В поисках иных смыслов. М., 1993.

Вопросы и задания

1. Что такое ценность? Дайте определение
2. Какова природа ценностей? Связаны ли они с интересами и потребностями человека?
3. Субъективны или объективны ценности? Аргументируйте свой ответ.

6. Проблема смысла жизни в философии

Смысл жизни – одна из фундаментальных человеческих ценностей. Это наиболее трудно определяемая в содержательном плане, наиболее «идеальная» ценность. (Здесь необходимо разъяснить, в чем состоит различие и связь между понятиями ценности и смысла, которые часто ставятся рядом. На наш взгляд, ценность выражает формальную сторону целевого отношения, а смысл – содержательную. Понятие ценности устанавливает сам факт положительной или отрицательной значимости предмета для субъекта. Понятие же смысла выражает внутреннее содержание отношения между средством и целью, отвечает на вопрос, для какой именно цели существует или применяется данное средство).

Идея автономии духовных ценностей отражена в трактовке смысла жизни человека как находящегося за ее пределами. В этом случае жизнь понимается как средство достижения каких-то более «высоких», по сравнению с ее собственными, целей. К такому выводу приходит, например, русский религиозный философ А. Введенский в своей работе «Условия допустимости веры в смысл жизни» (1) на основе логического анализа слова «смысл». Выясняя общепринятое значение этого термина, автор отмечает, что смыслом любой вещи называется ее назначение, действительная пригодность служить средством для достижения определенной цели. Поскольку цель не совпадает со средством, находится не в самой вещи, а вне ее, то и цель жизни находится вне жизни как средства для ее достижения. «Или у человеческой жизни нет ровно никакого смысла, - пишет Введенский, - или же ее смысл состоит в ее назначении и действительной пригодности для осуществления такой цели, которая лежит за пределами человеческой жизни» (1, с.100). Этой целью автор считает посмертное существование личности, т.е. бессмертие.

Для обоснования своей точки зрения Введенский приводит еще один аргумент: цели человеческой жизни могут быть различными, и не всякая цель способна придать смысл данной вещи как средству ее достижения, а только такая, которая обладает ценностью в наших глазах. И чем ценнее

цель, тем больше смысла в назначенной и пригодной для ее достижения вещи. Поскольку все жизненные цели человека обладают лишь относительной ценностью, необходимо наличие верховной, абсолютно ценной цели, которая придает смысл всем остальным целям. Такая цель может находиться только вне человеческой жизни. Это посмертное личное существование, дарованное человеку Богом. Вера в бессмертие является, по мнению Введенского, главным условием допустимости веры в смысл жизни (1, с.101).

Парадокс, не замечаемый автором, заключается в том, что «абсолютно ценная цель» как раз и не является ценностью, не имеет никакого смысла и, следовательно, не может придать смысл другим целям. Ведь смысл (или ценность), по определению самого же Введенского, – это способность вещи быть действительным средством для достижения какой-либо цели, в то время как абсолютная цель таким средством быть не может. Смыслом и ценностью обладает только относительное и, в первую очередь, жизнь и деятельность человека, поставленные им перед собой цели – именно в силу своей относительности. Даже Бог не есть Абсолют, раз он, согласно христианскому вероучению, создает мир и человека и впоследствии продолжает даровать человеку высшее блаженство в его посмертном существовании, т.е. выступает как «средство» для достижения определенных целей. В противном случае бытие Бога было бы бессмысленным.

Сознавая бессмысленность абсолютных ценностей самих по себе, бессмысленность объективного холодного блага, пусть самого совершенного, но отвлеченного от человеческой жизни, С.Л. Франк находит выход в том, чтобы соединить высшее абсолютное благо (истину, добро, красоту) с нашей собственной жизнью, сделать его благом *для нас*. «Высшее благо..., - пишет он, - не может быть ничем иным, кроме самой *жизни*, но не жизни как бессмысленного текучего процесса и вечного стремления к чему-то иному, а жизни как вечного покоя блаженства, как самознающей и самопереживающей полноты удовлетворенности в себе». «*Жизнь в благе, или благая жизнь, или благо как жизнь* – вот цель наших стремлений» (2, с.517). Но это воз-

можно, по мнению автора, только в том случае, если это абсолютное благо, т.е. Бог, все-таки существует. Тогда наша эмпирическая жизнь, действительно не являющаяся самоцелью, но вечно стремящаяся к чему-то высшему, волеется в божественную жизнь, станет ее частью и тем самым приобретет смысл (2, с.521).

Мысль о том, что человеческая жизнь сама по себе не может быть осмысленной, но должна служить чему-то вне ее находящемуся, высказывалась и в отечественной марксистской литературе. Этой высшей целью выступал, конечно, не бог, а, например, общество или будущие поколения, прогресс материи или гармонизация космоса и т.п. Принято считать, что если бы люди трудились только ради удовлетворения своих человеческих потребностей, их жизнь была бы бессмысленной «суетой сует». Ошибка при этом заключается в том, что само слово «жизнь» понимается в значении только физического, биологического существования индивида, которое противопоставляется духовной стороне его жизнедеятельности. В то же время, создается впечатление, будто биологическое имеет совершенно иное предназначение, чем духовное, что оно направлено на самосохранение человека как живой системы, а духовная жизнь якобы преследует какую-то особую цель.

Необходимо еще раз подчеркнуть, что жизнь человека нельзя сводить к чисто биологическому существованию, она включает в себя все формы жизнедеятельности. Стало быть, и духовная, и биологическая сферы со всеми их атрибутами входят в рассматриваемое понятие в качестве его составных частей. Противопоставление духовного биологическому (телесному) есть не что иное, как дуалистический подход, расчленение человека на две части. «Если мы и впредь будем считать, - справедливо замечает И.И. Хомич, - что духовная жизнь человека и его физическое существование – вещи, не имеющие ничего общего между собой, что великие идеалы, во имя которых человек может пожертвовать своим физическим существованием, не входят в емкое понятие «человеческая жизнь», мы всегда будем повторять ошибки наших предшественников» (3, с.41).

В предыдущем изложении мы показали, что духовное и материальное в человеке находятся в единстве, что дух столь же материален, как и тело (в онтологическом аспекте), что высшие духовные потребности человека, которые принято было связывать только с его социальной сущностью, имеют глубокие биологические основания. В связи с рассматриваемым вопросом хотелось бы добавить, что сама потребность в смысле также коренится в природе человека. Об этом свидетельствуют современные философские и психологические исследования. Например, В. Франкл отмечает, что потеря человеком смысла жизни приводит к образованию «экзистенциального вакуума» и, как следствие, к преступлениям, психическим заболеваниям и самоубийству (4). Э. Фромм считает, что сохранение системы ценностей для человека есть его первый витальный интерес. Человеку для выживания необходимы не только физические, но и психические условия. Он должен поддерживать некоторое психическое равновесие, чтобы сохранить способность выполнять свои функции. Для человека все, что способствует психическому комфорту, столь же важно в жизненном смысле, как и то, что служит телесному комфорту. И самый первый витальный интерес заключается в сохранении своей системы ценностей. От нее зависит и способность к действию, и, в конечном счете, осознание себя как личности. Если человек обнаруживает идеи, которые ставят под сомнение его собственные ценностные ориентации, он воспримет их как угрозу своим жизненно важным интересам (5). В другой своей работе Фромм показывает фундаментальность потребности человека в смысле и служении (6).

Следовательно, когда мы говорим, что человек живет и действует ради удовлетворения своих потребностей, мы имеем виду все его фундаментальные потребности, не только физиологические, но и духовные, в том числе, потребность в смысле и служении. Выход человека за пределы наличного существования (самотрансценденция) означает выход не за пределы жизни вообще, а только за пределы жизни «в себе» – к миру, к другим людям. Жизнь для других является одновременно и жизнью человека для себя. Без

самотрансценденции и служения нет самореализации, следовательно, нет и смысла, о чем весьма определенно говорят и Э. Фромм, и В. Франкл, и С.Л. Франк. Высшие духовные ценности, которым человек служит, также находятся не вне его жизни, а в ней самой, вытекают из его собственных потребностей, обусловленных его природой. Эта мысль отчетливо выражена В. Розановым, который, в отличие от А. Введенского и С. Франка сумел обосновать существование смысла и ценностей без обращения к идее Абсолюта, Сверхсмысла, Бога и т.п. «К чему бы ни стремился он (человек – М.З.) в истории, чего бы ни искал в личной жизни – это стремление, это искание имеет в нем для себя зародыш», - пишет В. Розанов в своей работе «Цель человеческой жизни» (7, с.43). Такой вывод автор делает на основании анализа человеческой природы.

Согласно Розанову, «глубочайшая сущность этой природы, более важная, чем то, что она разумна, что она нравственна или свободна, заключается в том, что она *потенциальна* – во всем сложении ее, по всем направлениям, в разуме, как и в чувстве, как и в воле» (7, с.43). Все в природе человека деятельно и устремлено к осуществлению его назначения – самораскрытия и возрастания человеческого духа, к завершению замысла, который уже заложен в нем в неявном виде. Это завершение и есть истинная цель человека, но истоки ее содержатся в устройстве его души, в его субъективной действительности. К первоначальным элементам человеческой природы, в соответствии с которыми и совершается его дальнейшее развитие, Розанов относит стремление знать истину, усилие сохранить для себя свободу и стремление к добру. Из них вытекают идеалы, которым служит человек, и которые придают его жизни смысл. Таким образом, высшие духовные ценности не вносятся в жизнь человека извне, а вырастают из его природных задатков, и смысл его жизни состоит в реализации его собственной природы, наиболее полном осуществлении своего человеческого назначения, что возможно только в процессе его жизни и составляет содержание этой жизни. «Нет целей выше и дальше тех, - пишет В. Розанов, - какие он знает про себя, которые он носит в

своей природе» (7, с.62).

Реализуя собственную природу и осуществляя свое человеческое назначение, человек не перестает быть живым существом. Его потребности и интересы, цели и ценности не ограничиваются духовной сферой. Не только «самораскрытие и возрастание человеческого духа», как пишет В. Розанов, но и физическое и социальное развитие составляют содержание и смысл жизни человека. Например, согласно А. Маслоу, существует пять базовых человеческих потребностей: 1) физиологические потребности – в еде, воде, одежде и т.д., удовлетворение которых обеспечивает существование индивида как живого организма, биологического существа; 2) потребность в социальной защищенности (гарантированное будущее, прочность существующих институтов, норм и идеалов общества, личная безопасность и пр.). Интересно, что одним из проявлений этой потребности Маслоу считает стремление иметь религию или философию, которая бы «привела в систему» мир и определила наше место в нем, т.е. потребность в смысле. 3) Потребность в общности или принадлежности, т. е. в любви, симпатии, дружбе, участии и других формах человеческой близости. Отсутствие любви и дружбы болезненно сказывается на человеке, лишает его жизнь смысла. 4) Потребность в уважении и самоуважении. Человек нуждается в том, чтобы его ценили, – например, за мастерство, компетентность, ответственность, чтобы признавали его заслуги, его незаменимость и т. д. В то же время для него важно уважать самого себя, обладать чувством собственного достоинства, верить в свою единственность, чувствовать, что занят нужным и полезным делом, занимаешь достойное место в жизни. Удовлетворение этой потребности также вносит смысл в жизнь человека. 5) Потребность в самореализации, т.е. в самоутверждении человека через реализацию всех его способностей и талантов. Человек на этом уровне стремится стать всем тем, чем он может и по своей внутренней, свободной мотивации должен стать. Это идеал, которого человек никогда не достигает, но само стремление к которому составляет смысл его жизни (8).

Как видно из этой классификации, Маслоу не выделяет в качестве самостоятельных духовные потребности, т.к. каждая потребность содержит в себе духовную компоненту, духовные цели и ценности. Имеет смысл удовлетворение *всех* потребностей человека, в том числе, и физиологических, т.к. только на их основе возможно удовлетворение других его потребностей. Деятельность, направленная на удовлетворение потребностей человека, стремление к ценностям, их выражающим, и составляет смысл и содержание жизни человека. Таким образом, не некий изолированный от жизни Абсолют, а сама индивидуальная человеческая жизнь несет в себе смысл. При этом она включает в себе и относительное, и абсолютное. Это онтологическое положение является основанием известного нравственного требования, согласно которому, личность человека никогда не может быть только средством, а всегда должна быть также и целью. Поэтому нельзя допустить никакой цели человеческой жизни, в которой не принимали бы участие сами люди, и которая не совпадала бы с интересами человеческой личности. Если же полагать цель жизни вне жизни, то придется рассматривать человеческую жизнь как средство для достижения этой цели.

Пытаясь опровергнуть этот аргумент, А. Введенский в статье, которую мы рассматривали выше, замечает, что логика и логическая связь понятий имеет всегда одинаковую силу, приводят ли они нас к нравственным или безнравственным выводам (1, с.103). Он имеет в виду общепринятое определение смысла как назначения вещи в качестве средства для достижения какой-то цели, лежащей вне вещи. Но действительно ли разрушится логическая связь понятий, установленная Введенским, если мы согласимся с утверждением, что смысл жизни человека – не вне ее, а в ней самой? Противоречие между логическим аргументом, с одной стороны, и всеми остальными, с другой, может быть разрешено только диалектически. Диалектика средства и цели состоит, в частности, в том, что они могут переходить друг в друга. Кроме того, смыслом обладают не только средства для какой-нибудь цели, но и сами цели, точнее самоцели – это и цели, и средства одновременно. Жизнь как

тотальность содержит в себе и средства, и цели человека, является одновременно и средством, и целью. С одной стороны, человек рождается и живет для того, чтобы трудиться, творить и делать добро другим людям, а с другой – он трудится, творит и делает добро другим во имя сохранения и развития своей собственной жизни. Жизнь человека есть высшая ценность и самоцель. Это вытекает из природы человека как живого существа.

Как известно, вся деятельность живого направлена на самосохранение. И человек не является исключением. Занимаясь реализацией великих идей, люди тем не менее ежедневно питаются, спят, одеваются, удовлетворяют все другие материальные и духовные потребности, т. е. независимо от своей воли подчиняются действию основного закона – закона стремления к жизни. Закон биотаксиса (от лат. *bias* – жизнь и греч. *taxis* – тяга, тяготение, движение) определяет жизнедеятельность всех живых существ, обитающих на Земле (3, с.67). В зависимости от сферы своего действия, от уровня организации живых систем он имеет различные формы проявления. Например, уже давно отмечено, что многие простейшие организмы обнаруживают тягу к теплу. Это явление получило название «термотаксис». Стремление организмов к определенным химическим веществам назвали «хемотаксисом», тяготение растений к свету — «гелиотаксисом» и т. д. В мире животных этот закон проявляет себя в форме различных инстинктов. Все существующие таксисы, все инстинкты, равно как и многие другие явления такого же рода, представляют собой лишь частные проявления одного всеобщего закона. Таким образом, стремление к жизни носит всеобщий характер и является основным законом жизни, в том числе, и для человека. Следовательно, самосохранение представляет собой конечную цель человека как живой системы. Отсюда следует, что утверждение «смысл жизни – в самой жизни» является справедливым и одновременно не вступает в логическое противоречие с определением понятия «смысл».

Как мы уже отмечали, все, что является потребностью для человека, имеет смысл, большой или малый. Однако при этом необходимо различать

менее и более сложные потребности и, соответственно, менее и более важные ценности и смыслы. Их иерархия является не только онтологической, но и аксиологической. В классификации А. Г. Маслоу, рассмотренной выше, явно просматривается эта субординационная логика. Удовлетворение более высоких потребностей имеет своей предпосылкой удовлетворение потребностей более простых, что вполне оправданно и понятно. К «царству необходимости» (Маркс) американский психолог относит первые четыре базовые потребности человека, считая их потребностями недостатка, определенной нужды. Таланты же и способности, составляющие комплекс самореализации человека, А. Г. Маслоу рассматривает как потребности роста, т.е. как более сложные и высокие потребности. Это уже «царство свободы», которое, согласно Марксу, начинается там, где прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью, следовательно, лежащее по ту сторону сферы собственно материального производства. Именно там начинается развитие человеческих сил, которое является самоцелью, истинное царство свободы, которое, однако, может расцвести лишь на этом царстве необходимости, как на своем базисе (9).

В отечественной литературе также принято различать высшие и низшие потребности и ценности. «Когда ставят вопрос о смысле жизни, - пишет, например, Г.Н. Гумницкий, - обычно имеют в виду не все многообразие задач, возникающих перед человеком, а лишь наиболее важные из них... Спрашивая, во имя чего живет человек, подразумевают, что смысл жизни – не в физическом существовании, не в удовлетворении простейших потребностей..., а в чем-то более высоком, составляющем главное в жизни» (10, с.14-15). Автор предлагает различать **общий** смысл жизни и **главный**. В общий смысл жизни входит все человеческое – как самое высокое и сложное, так и самое простое и обыденное. Ничто не должно исключаться из содержания жизни, рассматриваться как лишенное всякого смысла. Главный смысл жизни исторически конкретен и изменчив, но он всегда включает общественно значимые задачи и цели, которые воплощены в объективно существующей в

данном обществе системе ценностей. Эти цели и ценности, являясь императивами по отношению к индивиду, в то же время выступают как жизненные ориентиры самих людей, так как человек – общественное существо. Стремление к реализации высших ценностей наполняет жизнь человека смыслом и одновременно является условием его самореализации и достижения личного счастья (10, с.15-16).

Хотя духовные ценности возникают как средства обеспечения материальных, производны от них, они приобретают и самостоятельное значение, становятся самоценностями. С другой стороны, материальные ценности, будучи изначально самоценностями, становятся и средствами обеспечения духовных ценностей. В экстремальных условиях, когда дело идет о физическом выживании, материальные ценности приобретают приоритетное значение. Но при благоприятных, нормальных в современном понимании условиях все ценности равнозначны в том смысле, что являются самоценностями и существенно важными элементами системы человеческих ценностей. В онтологическом отношении нельзя считать, что одни из этих элементов высшие, а другие низшие. Аксиологическая же оценка зависит от точки отсчета. Нельзя, например, в общем плане сказать, что забота о пище духовной важнее, чем о пище телесной, хотя для отдельных людей это может быть и так. Неверно ставить вопрос: лучше ли было раньше, когда не было свободы мысли и слова, но все были сыты, или сейчас, когда есть свобода, но многие живут впроголодь? Плохо и то, и другое. Нормально, чтобы процветающая экономика и благоприятные условия для всех сочетались с политической и интеллектуальной свободой.

Заканчивая эту тему, хотелось бы привести отрывок из произведения Л. Фейербаха «Вопрос о бессмертии с точки зрения антропологии», где он критикует христианские представления о назначении человека и обосновывает наличие смысла жизни в самой жизни. Его аргументы столь просты и убедительны, что не нуждаются ни в дополнениях, ни в комментариях.

«Человек – существо природы, поэтому имеет столь же мало особое, то есть сверхземное, сверхчеловеческое назначение, как животное имеет назначение сверхживотное, а растение – сверхрастительное. Любое существо предназначено только для того, для чего оно есть: животное назначено быть животным, растение – быть растением, человек – быть человеком. Каждое существо имеет целью своего существования непосредственное свое существование; каждое существо достигло своего назначения тем, что оно достигло существования. Существование, бытие есть совершенство, есть исполненное назначение. Жизнь есть самодеятельное бытие. Поэтому растительное существо достигло своего назначения тем, что оно действует в качестве того, что оно есть, а именно как растительное существо; осязающее существо тем, что оно действует в качестве осязающего существа; сознательное существо тем, что действует как существо сознательное. ...Говоря человеческим языком, природа не имеет никаких намерений, кроме того, чтобы жить» (11, с.245-246).

Примечания:

1. Введенский А. Условия допустимости веры в смысл жизни // Смысл жизни: Антология. М., 1994.
2. Франк С.Л. Смысл жизни // Там же.
3. Хомич И.И. Человек – живая система. Минск, 1989.
4. Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990.
5. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994.
6. Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. М., 1989.
7. Розанов В.В. Цель человеческой жизни // Смысл жизни: Антология. М., 1994.
8. См.: Маслоу А. Мотивация и личность. СПб, 1999.
9. См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 42.
10. Гумницкий Г.Н. Смысл жизни, счастье, мораль. М., 1981.
Фейербах Л. Сочинения: В 2 т. М., 1995. Т. 1.

Вопросы и задания

1. Какая из рассмотренных выше концепций смысла жизни кажется Вам наиболее привлекательной?
2. Прочитайте соответствующую работу (или выдержки из нее) избранного Вами автора, оцените глубину и убедительность предложенной в ней аргументации.
3. Подберите дополнительные аргументы в пользу избранной Вами концепции.

Заключение

Подведем некоторые итоги. Рассмотрев человека в рамках философской парадигмы материализма, мы пришли к выводу, что человек – единое материальное существо, духовное в нем материально (в онтологическом аспекте) и «вырастает» на основе телесного (органического, неорганического и социального); в то же время телесное одухотворено. Духовное в человеке не есть нечто трансцендентное по отношению к его материальной жизни. Оно появляется вместе с биологическим телом, но достраивается, как и само это тело, в процессе освоения человеком природы и создания мира культуры. И структура, и содержание духовного образуются в результате взаимодействия человека с окружающим его миром. Духовное адекватно отражает материальное (в гносеологическом аспекте), сохраняя при этом специфическую, субъективную форму.

Последнее утверждение полностью относится и к ценностному содержанию духовного. Ценности и смыслы только на первый взгляд представляются независимыми от потребностей и интересов человека, его желаний и стремлений, кажутся ничем не обусловленными или данными людям некой высшей инстанцией. В действительности они имеют глубокие основания в природе человека и, хотя субъективны по форме, но объективны по своему

содержанию, обусловлены, как и психика в целом, с одной стороны, биологией человека, а с другой, – социальными и природными условиями его существования.

Подход к проблеме соотношения духовного и телесного в человеке в ее онтологическом и гносеологическом аспектах, обоснованный в настоящей работе, а также представленный в ряде работ западных и отечественных философов, свидетельствует о том, что в XX веке возрождается и развивается понимание человека как целостного материального существа, противоположное классическому картезианскому дуализму, формируется концепция, которая, по-видимому, станет основой антропологической философии XXI века.

Печатается в редакции автора

Подписано в печать 05.02.2008. Формат 60 x 84 1/16. Бумага писчая.
Усл. печ. л. 5,81. Уч.-изд. л. 6,45. Тираж 100 экз. Заказ

ГОУВПО Ивановский государственный химико-технологический
университет
Отпечатано на полиграфическом оборудовании кафедры экономики и
финансов ГОУВПО «ИГХТУ»
153000, г.Иваново, пр. Ф.Энгельса,7