

ЧЕЛОВЕК — фундаментальная категория философии, являющаяся смысловым центром практически любой философской системы. Сложность философского определения Ч. состоит в невозможности однозначного подведения его под какое-либо более широкое родовое понятие (например, природа, Бог или общество), поскольку Ч. — это всегда одновременно микрокосм, микротеос и микросоциум. Тем самым философское постижение Ч. всегда разворачивается не просто через реконструкцию его сущностных характеристик, но через осмысление его бытия в мире, человеческого мира, где "Ч. — это в известном смысле все" (Шелер).

В рамках истории философии Ч. традиционно понимался в единстве таких его основных модусов, как тело, душа и дух. При этом тело выступает одновременно как элемент природы, в соответствии с интерпретацией которой можно говорить о его основных образах в истории философии и науки (микрокосм, механизм и организм), и как собственно человеческое тело, определяемое не только через его биологические особенности (неспециализированность, "гоминидная триада" и т.д.), но и через особый спектр таких исключительно человеческих чувств и состояний, как стыд, смех, плач и т.п. Душа также может пониматься в двух основных ракурсах: во-первых, как жизненный центр тела, "дыхание" ("прана", "псюхе"), являющееся той силой, которая, будучи сама бессмертной, очерчивает срок телесного существования (ее основные экзистенциалы здесь — это жизнь, смерть, любовь); во-вторых, как экзистенциальное начало, индивидуализирующее Ч. в обществе и описывающееся в философии через проблемы свободы воли, свободы, творчества, игры. Дух воплощает в себе фундаментальную сущностную идею "человечности" как таковой, где видовая особенность Ч. во времена Аристотеля связывалась преимущественно со свойствами разумности (Ч. как "разумное животное") и социальности ("Ч. — это политическое животное"). Вместе с тем в понятии духа отражается не только феномен "духовности" как интегративного начала культуры и общества, но и личностные характеристики отдельного Ч., где личное характеризуется через индивидуальное воплощение социально-значимых качеств, преломленных в фокусе "Я", самосознания. Следует, однако, помнить, что выделение тела, души и духа, осуществляемое в рамках философского анализа, далеко не раскрывает всех сущностных особенностей Ч. Конкретный Ч. — это практически всегда исключение из общего правила, уникальная целостность, где в индивидуальном личностном опыте достаточно трудно дифференцировать телесный, душевный и духовный уровни. Идея личности, так же как и проблема Ч., оформляется в философии и культуре далеко не сразу.

Для философии античности и Древнего Востока Ч. — это в первую очередь фрагмент природы, сущность которого обусловлена безличностным мировым духом или разумом (атманом, логосом, идеей и т.п.), а его жизненный путь определен законами судьбы. Вместе с тем уже на этапе древней философии можно зафиксировать некоторые существенные отличия в понимании Ч. между

Востоком и Западом. Восток не знал того резкого противопоставления тела и души, которое оформилось в западной философии и культуре. Для восточной традиции Ч. является всегда органичным, но достаточно кратковременным соединением космических элементов, где душа и тело не просто взаимосвязаны, но взаимно определяют друг друга в природном колесе сансары, и где возможный путь спасения и соединения с атманом или дао предполагает специальные упражнения души и тела в целом. В западной философии, начиная с Платона, заостряется дилемма души и тела. Ч. у

Платона выступает как изначально дуальное существо, своим телом принадлежа суетному миру природных процессов, а своей разумной душой ностальгируя об утраченных космической гармонии и вечных идеях. Альтернативой Платону в античности стал Аристотель, обосновавший укорененность Ч. в природе, основные потенции которой он наиболее совершенно воплощает в вегетативной и сенситивной частях своей души. Рассматривая душу как энтелехию тела, Аристотель, в противоположность Платону, примирил Ч. не только с природным миром, но и с самим собой, ориентировав его на достижение счастья в конкретном эмпирическом опыте, а не в космических странствиях души. Средневековая философия, провозгласив Ч. "образом и подобием Бога", впервые в истории культуры утвердила ценностный статус личности, наделив ее свободой воли и возвысив ее над миром природной необходимости и судьбы. При этом впервые у Августина Ч. действительно проблематизируется: собственная душа, отражающая неисповедимость божественного промысла, становится загадкой и тайной для Ч. Философия этого времени во многом приобретает интравертный, исповедальный характер, где через осознание уникального личного опыта мыслители стремились постичь общие законы человеческого бытия.

Центральной темой в описании Ч. здесь становится феномен греховности, своеобразно заостривший дуализм души и тела, в интерпретации которого воспроизводились как платоновская, так и аристотелевская версии, связанные либо в абсолютным противопоставлением души и тела, либо с признанием их взаимной соотнесенности. Возрождение значимо обоснованием самодостаточной ценности Ч. и его земной жизни, что определило философию и идеологию гуманизма. Ч. здесь актуализирован без неперенной для Средневековья соотнесенности с божеством, по сути дела он сам уподоблен Богу в своих творческих возможностях. Так же как и в античности, Ч.

Ренессанса характеризуется как микрокосм, но не поглощенный макрокосмом, а органично вобравший в себя его основные свойства и качества. В философии и культуре Нового времени в соответствии с декартовской идеей *cogito* происходит акцентировка самосознания и связанных с ним процессов индивидуализации личности. Одновременно Ч. теряет ренессансный универсализм и гармоничность, многообразие его способностей редуцируется к разуму, в то время как тело механизмуется и подчиняется всеобщим естественным законам. Познание закона необходимости очерчивает границы человеческой свободы, однако, несмотря на особые полномочия

разума, Ч. этого времени задан преимущественно как пассивное начало, являясь, по сути дела, производным от внешних обстоятельств, отдельным атомом в определяющих его поведение природном и социальном механизмах. Обоснование творческого статуса Ч. в истории философии связано преимущественно с романтизмом и немецкой трансцендентально-критической философией.

Романтики подчеркнули иррациональную природу свободы, благодаря которой человеческий гений достигает вершин вдохновения и творчества. Немецкая трансцендентально-критическая философия через идею трансцендентального субъекта обосновала мирозозидающие возможности человеческого разума (Кант, Фихте), культурно-историческую ангажированность человеческого сознания (Гегель). Фейербах охарактеризовал потенциал чувственности в создании подлинно человеческих связей и отношений.

Для неклассической философии второй половины 19—20 в. характерна своеобразная антропологическая переориентация, связанная с осознанием кризисности человеческого существования, выявлением его онтологической "бездомности" и неукорененности, признанием его творческих возможностей и одновременным пониманием неизбежных ограниченности и разрушительности его притязаний. Интерпретация проблемы Ч. осуществляется здесь в контексте таких основных подходов, как натурализаторский, экзистенциальный и социологизаторский. Современный натурализм реализуется в двух основных вариантах: 1) биологизаторские модели Ч., описывающие его по аналогии с другими сложными организмами, продолжением и развитием которых выступают общество и Ч. (позитивизм, необихевиоризм, биоэтика и др.); 2) восходящие к "философии жизни" версии Ч. как "несостоявшегося животного", обреченного своей биологической неполноценностью на поиск "противоестественных" способов существования (фрейдизм, философская антропология). Для экзистенциального подхода в современной философии характерна актуализация индивидуального человеческого существования в его принципиальной нередуцируемости к каким-либо общим, внеположенным ему законам и схемам. Абсолютная уникальность и подлинность человеческого бытия обретается здесь в ситуации экзистенциальной свободы, одновременно отталкивающей Ч. от мира обезличенного сущего и открывающей ему истинные, интимные смыслы бытия (экзистенциализм, феноменология, персонализм). Социологизаторский подход (марксизм, структурализм) ориентирован на рассмотрение Ч. в контексте более широких социальных связей, продуктом которых он выступает. Кредо этого направления можно выразить известной марксовской фразой о том, что "в своей действительности сущность Ч. ... есть совокупность всех общественных отношений". Марксизм рассматривает Ч. в первую очередь как активного субъекта и исторически: в процессе предметно-практической деятельности Ч. преобразует природу и себя самого. Структуралистские концепции Ч. анализируют его в контексте фундаментальных социальных структур (политических, идеологических, семантических и др.), отдельным элементом и функцией которых он выступает, никоим образом не претендуя на их возможную трансформацию.

Современная философская ситуация характеризуется своеобразным кризисом традиционной проблемы Ч., который обусловлен, с одной стороны, признанием невозможности создания целостной модели Ч., способной синтезировать основные философские и научные достижения (последняя такого рода наиболее яркая попытка была предпринята в рамках философской антропологии). Показательно, что разочарование в конструктивных возможностях философии осуществляется на фоне достаточно бурного развития более прикладных наук о Ч. (психологии, социологии, культурологии, этнографии, лингвистики и др.). С другой стороны, одним из лозунгов философии постмодерна стала идея "смерти субъекта", растворения Ч. в витальных, технических, семантических и др. процессах. Вместе с тем трудно предположить существование философии без ее центральной проблемы, каковой является проблема Ч., и очевидно, что современная кризисная ситуация лишь предваряет новые варианты постижения природы и сущности Ч., связанные с новыми обликами культуры и философии. (См. также Гуманизм, Самосознание, Сверхчеловек, "Смерть субъекта", Тело, Философская антропология, Шелер, Я.)

Е.В. Хомич