DOI: 10.31079/1992-2868-2021-18-2-59-67

К МЕТОДОЛОГИЧЕСКОМУ ДИСКУРСУ «СУЩЕГО» ЧЕЛОВЕКА

М.П. Арутюнян

Осознание современностью своего статуса «постантропологической эпохи» ставит множество новых философско-антропологических проблем, настоятельно побуждая философскую мысль серьезно задуматься о «сущем» человека и цивилизационных задачах самосохранения его глубинной онтологической природы в контекстах современности. Автор статьи обращается к философскому дискурсу онтологической природы человека в контекстах историко-философских исследований, методологически проясняющих саму постановку и поиски путей осмысления данных вопросов.

Ключевые слова: философская антропология, сущее человека, целостное мировоззрение, традиция-новация, методология, трансгуманизм.

TO THE METODOLOGICAL DISCOURSE OF THE MAN ESSENCE

M.P. Arutyunyan

The awareness of modernity of its status as a “post-anthropological epoch” poses many new philosophical and anthropological problems, strongly prompting philosophical thought to think seriously about the “essence” of man and the civilizational tasks of self-preservation of his deep ontological nature in the context of modernity. The author of the article refers to the philosophical discourse of the ontological nature of man in the context of historical and philosophical research, which methodologically clarifies the very formulation and search for ways to understand these issues.

Keywords: philosophical anthropology, the essence of man, holistic worldview, tradition-innovation, methodology, transhumanism.

Человек – это в известном смысле все.

М. Шелер

Самое главное в человеке – то, что нельзя потрогать руками, увидеть глазами, нельзя взвесить и измерить.

А. Мень

Человек приговорен быть свободным.

Ж.П. Сартр

Разгадка бытия для человека скрыта в человеке.

Н. Бердяев

Задача философского анализа современности состоит в выявлении набора антропологических констант и традиционных практик, которые должны воспроизводиться на любом уровне развития цивилизации.

Б. Марков

Философско-антропологические исследования имеют свою историю, методологические традиции, свою судьбу. Их актуализация сегодня во многом связана, – справедливо отмечает ведущий отечественный антрополог Борис Васильевич Марков, – с осознанием современностью статуса «постантропологической эпохи», характеризующейся отказом от «универсальной идеи человека». При этом автор делает ряд важных методологических акцентов, направляющих возможность дальнейшего прояснения этой общей исходной позиции. «Выявляя негативное или позитивное содержание как традицион-

ных, так и современных представлений о человеке, философия должна, – отмечает он, – играть роль, скорее, арбитра, чем судьи». Философская рефлексия в дискуссии, опираясь на разностороннюю аргументацию в пользу того или иного решения, предполагает «всестороннюю оценку тенденций современности». Учитывая же «негативные последствия как революционно-романтических, так и консервативных идеологий, – продолжает Борис Васильевич, – следует принимать во внимание не только “человечность человека”, но и автономность системы институтов, агентом которых он является» [13 с. 23–24].

Арутюнян Маргарита Павловна – доктор философских наук, заведующий кафедрой философии и социально-гуманитарных дисциплин Педагогического института Тихоокеанского государственного университета (г. Хабаровск).

Arutyunyan Margarita Pavlovna – Doctor of Philosophy, Head of the Department of Philosophy and Socio-Humanitarian Sciences at Pedagogical Institute of the Pacific National University (Khabarovsk).

E-mail: mpa@email.su

© Арутюнян М.П., 2021

И далее, обсуждая образ человека в «постантропологическую эпоху», он делает очень важный, методологический акцент, позволяющий, на мой взгляд, (преодолев ограниченности «универсальной идеи человека» для современности) использовать возможности многомерного философского дискурса «сущего» человека, обновляя и разворачивая его действительный потенциал. Направленностью и целью такого дискурса может стать методологическое прояснение тех «антропологических констант и традиционных практик воспитания, которые, – как справедливо отмечает Борис Васильевич, – должны воспроизводиться на любом уровне развития цивилизации» [13: с. 23]. При этом «... философы должны допустить возможность того, что общество и, тем более государство, вовсе не имеет своей целью человека. Рост благосостояния и свободного времени позволяет, отдав дань Левиафану, искать самореализации в сфере частной жизни...» [13: с. 23–24]. Очевидно, что поиск актуально звучащих в контекстах современности «антропологических констант», коррелирующих «традиционным практикам воспитания», – достаточно сложная концептуальная и практическая задача. И её ключевой целью становится самосохранение целостности человека как уникальной формы бытия в мире.

Как же рисуются образы человека в контекстах современности, соотносимые с традиционным восприятием его «сущего»? Либо идея онтологической целостности человека и цельности миров его бытия безнадежно утрачивает перспективу будущего вместе с отказом от «универсальной идеи человека»?

Современность: размывающиеся образы «сущего» человека. Понятия «одномерный человек», «лоскутная культура», «клиповое сознание», «отчуждение», «симулякр», «смерть автора, героя» и т.д., представляющие язык постмодернистского дискурса, сегодня во многом становятся знаковой репрезентацией «телесности» жизненного мира человека, его коренных ценностных трансформаций. Аксиологические «подмены» и риски угасания жизнеутверждающих экзистенциальных ценностей, с одной стороны, характеризуют состояния *антропологического кризиса*, проецирующиеся в *кризисы культуры, мировоззрения и образования* человека¹.

¹ В условиях коренных цивилизационных трансформаций, нарушающих преемственную связь культурно-исторической традиции–новации, нарастают экзистенциальные тревоги и заботы человека. Усиливаются риски глобализации и тотальности отчуждения жизненного мира человека от перманентного воспроизводства основ жизнеутверждающего социоклада цивилизации – качества цельности, гармонии и подлинности человеческого бытия. Нарушается онтологическая целостность «человек–мировоззрение–образование–культура», ментально фиксирующаяся «семейным родством» (Л. Витгенштейн) схватывающих эту целостность, соответствующих ей понятий.

А с другой стороны, побуждают методологическую мысль к переоценке ценностей и поиску практических ориентиров цивилизационных реформ с их необходимой антропологической оценкой.

Характеризующие современный мир установки цивилизационных реформ на исключительность приоритетов экономики рынка и инновационных технологических прорывов, наращивание «человеческого капитала», масштабность процессов цифровизации и т.д. по своей сути мало озабочены самим человеком, его личностным ростом, счастьем, гармонией мироотношений, цельностью бытия и образования. Логика технократизма, охватывающая систему образования, ориентирует человека, прежде всего, на успехи карьерного роста и усвоение профессиональных компетенций. Вызовы и ориентиры «опережающего образования» практически не нацеливаются на экзистенциальные ценности и жизненное самоутверждение «сущего» человека².

Вместе с тем при некритическом восприятии данного ряда цивилизационных процессов и их возможных последствий, в том числе – технофетишизма, рисков дегуманизации, сопровождающихся практиками трансгуманизма и попытками целерационального преодоления культурно-исторических традиций с внедрением всевозможных «новозов», и т.д. ..., в жизненный мир входят, а точнее, «вбрасываются» тревожные мыслеобразы грядущих перспектив человека: «расчеловечивание»³, «человек взломанный», «отторжение личности», «постчеловек», «киборг», «люди одной кнопки», «цифровой след», «человеческий капитал»... [9; 18; 20; 24].

Системное видение всех этих процессов обнаруживает не просто имеющие место быть тенденции переосмысления ментального образа человека, но и риски его практической трансформации, «перекодировки» его онтологически сущего. И прежде всего – глубинных основ «естественной» природы человека. Входящие в актуальные дискурсы понятия «большого антропологического перехода» заставляют серьёзно задуматься об экологии человека, его себестоимости и самосохранении онтологической целостности. Побуждают к дальнейшему прояснению границ бытия человека как особенного «мира малого», онтологически устойчивого в своём противостоянии разрушающим воздействиям агрессивной среды.

² См.: Арутюнян М.П. Опережающее образование: инновационные стратегии и экзистенциальные риски // Научное обеспечение технического и социального развития Дальневосточного региона : сб. науч. ст. к 60-летию Тихоокеан. гос. ун-та / Тихоокеан. гос. ун-т. Хабаровск : Изд-во ТОГУ, 2018. С. 199–203.

³ Понятие «расчеловечивание» означает по существу превращение человека из субъекта активного действия в объект воздействия.

Понятно, что предостерегающие факты возможных трансформаций онтоса человека не соизмеримы с желаемыми образами его будущего и перспективами грядущих эпох его бытия в мире. Вместе с тем риски цивилизационного форматирования «постчеловека» в качестве «стандартизированного», тотально управляемого «телесного конструкта», — человека, утратившего свою индивидуальность, лишённого экзистенциальных модусов творчества и свободы, цельности неповторимого и автономного микрокосма бытия, — становятся тревожной предметностью многомерных дискурсов «сущего» человека в условиях современности [9; 18; 20; 24]. Любопытно и то, что подобные «предостерегающие» мыслеобразы с контурами «жизненного счастья» «человека-киборга» много раньше выписывались в научно-фантастической литературе, включая жанры антиутопии⁴.

Таким образом, при постановке традиционного в нашей культурной истории вопроса: «Что делать?» — возникает объективная необходимость дальнейшего философского осмысления обозначенных проблем. В этом плане дискурс «сущего» человека в философском обсуждении может быть направлен, *во-первых*, на его обращение к философской традиции с целью изучения её опыта и дальнейшего обновления аргументации в «переоткрытии» и обосновании актуально звучащих сегодня непреходящих сущностных качеств человека. *Во-вторых*, на предостережение от возможных методологических ошибок, «подмен» и «методологических превращений» в обсуждении сущего человека и перспектив его бытия. *В-третьих*, на демонстрацию значимости философских дискурсов человека для прагматической сферы, в том числе — в определении её ценностных ориентиров; их открытости проективной цивилизационной деятельности, обязанной быть ответственной за гармонизацию жизненных миров человека, самосохранение подлинных экзистенциальных ценностей, в том числе в мире повседневности, и прежде всего, в сфере образования.

Антропологические дискурсы «сущего» человека. Мыслители разных эпох в контекстах разных методологических оснований обращаются к прояснению сущности человека как субъекта социального, культурного и исторического развития. «Современная философия, — пишет П.С. Гуревич, — выделяет существенные черты, отражающие своеобразие человека как земного творения: его бытие социально; он обладает разумом и представлениями о ценностях; он постоянно развивается; взаимоотношение между сознанием и бессознательным достигает в нем драматического напряжения; ему присуща общительность; он возвышается над природным цар-

ством» [7: с. 3]. Эти черты конкретизируются специальными исследованиями, дополняющими характеристики человека как существа биосоциального (*homo sapiens*). Природа человека раскрывается генетически связанной с другими формами жизни. Он (человек) характеризуется отличительной способностью производить орудия труда, создавать символы, членораздельной речью, мышлением, сознанием, нравственно-этическими качествами [7: с. 3].

В многочисленных антропологических учениях, раскрывающих природу человека, складываются самые разные подходы и соответственно различные позиции исследователей. Они зависят от исходной мировоззренческой установки, формирующей «модель мира», «сетку координат» (А.Я. Гуревич), от выдвижения той или иной научной дисциплины в качестве стержневой при интеграции всех других наук в единый теоретический «образ человека» (Б.Г. Юдин, В.Г. Борзенков) [25: с. 26], от решения принципиального вопроса: «Сводим ли "человеческое в человеке" (его специфика) к природным механизмам?» [23: с. 46] и т.д. Заметную роль в последнем дискурсе занимает биологический эволюционизм, ориентированный на мировоззренческое прочтение достижений биологической науки⁵. Многие механизмы биологической эволюции, несомненно, могут служить своеобразными матрицами, интерпретационными моделями, значимыми для понимания и объяснения особенностей природы человека, не покрываемой, однако, закономерностями биологизма и прорывающейся своими референциями в сферу духовного.

Экспликация «духовного» со своей стороны становится существенным основанием самоопределения человека. П.П. Гайденко, к примеру, полагает, что человек по своей природе *существо нравственное* и поэтому духовное, нравственное начало предстает «фундаментом человека и человечества» [6: с. 249–250]. Вместе с тем эта, несомненно, справедливая мысль требует глубокого онтологического обоснования, проясняющего бытийные истоки нравственного стержня человека.

Достаточно представительной методологической позицией предстаёт линия понимания сущностной природы человека в контекстах *феномена свободы*. Она объединяет разные философские

⁴ См., напр.: Хаксли О. О дивный новый мир : [роман]. Москва: АСТ, 2020. 350 с. (Эксклюзивная классика).

⁵ Биологицистская интерпретация теории эволюции и связанная с ней универсализация некоторых категорий биологии в концепциях «неодарвинизма», «эмергентного реализма», эволюционной версии этологии (К. Лоренц), социобиологии (Л. Г. Уилсон, М. Рьюз) переоценивает роль природных механизмов глобальной эволюции, однако и предпринимает попытки поиска интересных и неординарных решений в раскрытии естественных механизмов организации природы и преемственных связей эволюционирующих живых организмов.

концепты, начиная с античности⁶ (Аристотель), проходит через основной дискурс средневековой схоластики (Дунс Скот)⁷, версии фатализма новоевропейской философии (Локк, Спиноза, Лаплас), идеи волонтаризма философии XIX–XX вв. (Шопенгауэр, Ницше), варианты «имманентно-экзистенциальной» (Сартр, Камю, Шелер, Бубер) и социокультурной (Адорно, Маркузе, Аренд) концепций.

Связывая представления об определяющей сущности человека с *понятием свободы*, многие исследователи полагают ее не только лежащей в основании морали и нравственности, но пронизывающей все сферы человеческой жизнедеятельности. Свобода в этом плане предстаёт фундаментальной человеческой ценностью и мыслится «важнейшим модулем мироотношения человека», оказывающим «положительное влияние на становление человеческой индивидуальности и развитие общества». Касаясь проблем преодоления противоречий между «освоением» и «отчуждением»⁸, тема свободы действительно оказывается сквозной в истории философии и рефлексивно либо контекстуально сопровождает логику самопознания человека.

Заметим, что при всех возможных методологических разночтениях и предпочтениях в понимании природы человека сама жизнь способствует прояснению и определению наиболее значимых приоритетов, актуализируя те или иные исторически оформившиеся линии рефлексии. В них философия предстаёт, словами Гегеля, «эпохой, схваченной мыслью», обнаруживая возможные точки соприкосновения, синтезирующие основания различающихся взглядов. В условиях современности – ее глобальных проблем, социальных кризисов и катаклизмов, в условиях саморазрушения человека и тотального наступления на его естественную природу действи-

тельно оживает дискурс свободы; актуализируются контексты понимания свободы – как *ответственного нравственного выбора*, осознанной позиции человека следовать *нравственному императиву*¹⁰. Такой поворот мысли, несомненно, меняет направленность исходной задачи поиска «антропологических констант» в рефлексии сущего человека. Однако сама установка на обоснование «абсолютных значений» в таком поиске существенно отдаляет его от практических жизненных воплощений.

Отметим и тот факт, что поиск иных вариантов подобных «абсолютных значений» можно продолжить. Вслед за *духовностью, нравственностью и свободой* этот ряд с необходимостью пополняет *модус креативности*. Называя человека «великой загадкой для самого себя», Н. Бердяев видит в «сверхчеловеческом» «конститутивный признак человеческого бытия»: «Человек есть существо, недовольное самим собой и способное себя перерастать» творчески [4: с. 55] – и раскрывает природу творчества в рамках религиозной версии экзистенциального персонализма – в полемике с натуралистическим эволюционизмом и теологическим мировоззрением. Однако и этой, несомненно, важной для понимания сущего человека смысловой констатации как вариации «абсолютных» значений оказывается недостаточно для аргументированной методологической рефлексии. Вместе с тем перечисленные черты сущего человека действительно характеризуют важнейшие модусы его бытия и атрибутивные качества. Сам же онтологический сущего человека они проявляют в своей целостности, по-разному воплощаясь в состояниях экзистенции, и социокультурном содержании исторической эпохи.

Соответственно резонно обратиться к иному принципу прояснения сущего человека – системным методологическим аргументам *философско-антропологических учений*. В их истории М. Шелер выделяет четыре основных типа таких учений: 1) еврейско-христианский, творение человека Богом и грехопадение; 2) антично-греческий, человек как носитель разума; 3) естественно-научный, человек как продукт эволюции животного мира; 4) теорию декаданса, возникновение сознания, ра-

⁶ Механизм несвободы античного раба как «говорящего орудия» коренится в двойственности его статуса. С одной стороны – это отсутствие возможности имманентного целеполагания, а с другой – способность осознать его. Именно этот механизм, реализующийся в античной культуре, обусловливает то обстоятельство, что в историческом контексте европейской культуры доминирующим оказывается именно данный аспект свободы, артикулируемой в классической философской традиции как *свобода воли*. См.: Можайко А.М. Свобода. Новейший философский словарь / сост. А.А. Грицанов. Минск, 1998. С. 601–602.

⁷ Речь идет об основном принципе Божественного миротворения: мир сотворен «по разуму» или «по воле» Божьей.

⁸ Максимов А.М. Свобода как противоречие самобытия и инобытия. Екатеринбург, 1998.

⁹ Различные аспекты этой темы, как известно, локализуются в полярной крайности двух основных методологических подходов, соответственно двух противоположных ее пониманий – *волонтаристского* и *детерминистского*. Волонтаристы исторически мыслят свободу выходящей за рамки необходимости и любых форм детерминации. Детерминисты характеризуют свободу как «познанную необходимость».

¹⁰ В текстах нравственного императива свобода понимается как жизненная необходимость и «нравственная ответственность» каждого человека и всего человечества. В данном ключе аналитики свободы заявляют о себе, и наиболее остро звучат именно нравственные антропологические акцентуации и экзистенциальные смыслы, подчиняя себе иные возможные исследовательские подходы и спектры анализа сущего человека. Модус нравственности становится основанием осмысления единства «духовного» и «практического» экзистенции, интерпретации свободы в контекстах становления ответственного цивилизационного и личностного нравственного мировоззренческого выбора.

зума, духа как биологический упадок, ослабление жизни. К последней точке зрения, наиболее ярко выраженной, по мнению М. Шелера, Клагесом (Klages), Н. Бердяев причисляет и антропологию Ницше. И добавляет к классификации М. Шелера еще одно широко распространенное в Европе антропологическое учение – «понимание человека как существа социального, как продукта общества, а также как изобретателя орудий (*homo faber*)» (Маркс, Дюркгейм) [4: с. 56–58].

Свой взгляд на «конкурирующие представления о природе человека» обосновывает и известный английский ученый Л. Стевенсон (L. Stevenson) в своей книге «Десять теорий о природе человека». В его понимании это, прежде всего, три древние религиозные традиции: конфуцианство как «путь святых-совершенномудрых»; индуизм Упанишад в его «поисках высшего знания» и Библия, или «теологический гуманизм». А также учения пяти классиков философской мысли: Платона – «правление разума», Канта – учение о «разуме и свободе, истории и красоте», Маркса – концепция «экономического базиса человеческой природы», Фрейда – учение о «бессознательной основе ментального», Сартра – о «радикальной свободе», а также два примера «научного теоретизирования о человеческой природе» – бихевиористская психология (Скиннер об обусловливании) и эволюционная психология (Лоренц об агрессии) [21]. Все эти теории, по мнению Стевенсона, содержат основные элементы общей структуры, замеченные им в христианстве и марксизме.

По существу, логическим выбором представленных теорий улавливается модель целостного мировоззренческого конструкта. Его элементами, понятийно схватываемыми в разных формах и мерах единство «духовного» и «практического» человеческой жизнедеятельности, предстают: 1) фоновая теория мира; 2) базовая теория человеческой природы; 3) диагноз, указывающий на наши недуги; 4) предписание по их устранению. «Только теории, сочетающие подобные компоненты, – полагает Л. Стевенсон, – дают нам надежду на решение проблем, стоящих перед человечеством» [21: с. 20]. В данной позиции, на мой взгляд, просматривается особый подход к пониманию сущего человека – методологическое осмысление сущего человека в контексте его *миро-отношения*. Исходная позиция синтеза «духовного» и «практического» составляющих экзистенции становится при этом необходимым ключом анализа. И человек как особое качество бытия эксплицируется в миро-воззренческом исследовательском контексте, исходя из ключевого онтологического отношения «человек–мир».

Человек как «сущее» и «особенное» бытия в мире. Основные формы активного отношения чело-

века к миру предстают целостностью форм *познавательной, коммуникативной и предметно-деятельностной* активности. Эти формы изначально, первично заданы бытию человека в мире. Составляя *атрибутивные качества бытия* человека, они воплощаются в многогранную действительность его миро-отношения. Через них человек обретает возможность быть, раскрывать свой человеческий потенциал адаптации к сложным, меняющимся условиям внешней среды; выстраивает свой реальный мир; изначально удовлетворяет свои исконные витальные, а затем – более сложные и совершенные жизненные потребности, возвращающие в человеке его духовность, познавательные и душевные качества.

Названные формы жизненной активности, одновременно – качества мироотношения, позволяют человеку универсально адаптироваться к внешнему миру, не меняя коренным образом существа своей естественной природы, структур своего природного тела. Тем самым происходящая в эволюции и адаптации человека к меняющимся ритмам и условиям бытия изменчивость его форм выводится во вне его естественной природы, трансформируясь в многообразии опосредований его естественных связей с внешней средой. От рождения человек телесный наименее приспособлен к бытию во внешнем мире. И этим он изначально онтологически «побужден» к *образованию* себя в формах, соответствующих активно-поисковому, преобразующему отношению к среде обитания. Это касается и накопления витального разнообразия адаптивных механизмов, и оптимизации форм изменения внешнего мира, и приспособления человека к естественным состояниям, и его эволюционирующих экзистенциальных потребностей. Не закрепляясь генетически, обретаемый индивидуальный опыт бытия фиксируется, концентрируется и сохраняется внешними по отношению к телу человека фигурами – символами, образами и знаками культуры, и достаточно сложными путями транслируется в поколениях через практики образования.

Особенность такого способа передачи опыта, синтезирующего и транслирующего жизненно важный духовный и практический потенциал бытия, определяет специфику содержания и форм проявления «человеческого». М. Шелер, восприняв идею Аристотеля о «лестнице существ», обосновывает «срединное» место человека между животным и Богом, его «пограничность» и дуальность, воплощающую сопричастность тому и другому. Человек, как пишет М. Шелер, есть только «между», «граница», «переход», «божественное явление» в потоке жизни, вечный «выход» жизни за пределы самой себя. И в этом «между» таятся онтологические истоки и основания многих проблем, парадоксов и перспектив человеческого.

Таким образом, в своём «сущностном качестве» человек предстаёт онтологической целостностью, неразделимостью, диалектическим единством «*телесного*», «*социального*» и «*душевно-духовного*» («*ментально-когнитивного*»). Любые нарушения этой целостности, её разрывы, а также доминантное обособление любой из составляющих этой целостности могут привести и в действительности приводят к методологическим ошибкам редукции и «опрошения» характеристик сущего человека. На этой почве возможны методологические деформации, подмены – с последующими некорректными познавательными и практическими выводами. И тогда «особенное» «сущего» человека в крайних формах самовыражения данных позиций оказывается редуцируемым: либо к доминантам «телесно-натурального» – это свойственно позициям натурализма; либо «социального» – в известных позициях методологии социоцентризма; либо к абсолютизированному «душевно-духовному» – в установках, прежде всего, религии и религиозной философии. Любопытно, что явственность подобных ошибок порой не замечается в контекстах сугубо теоретических размышлений, однако может быть обнаружена и становится очевидной в аналитике прагматической сферы, рефлексии её сложных проблем, жизненных коллизий человека и человечества. Для целостного анализа подобных состояний может быть эффективно использован потенциал трансдисциплинарной методологии¹¹. На подступах к такой методологии, организующей междисциплинарные исследования и направляющей их концептуальный потенциал на решение практических задач, оказался, на мой взгляд, К. Ясперс в аналитике целостности человека и его мировоззрения, субъективного мира – на пересечениях практических состояний «нормы» и «патологии».

Карл Ясперс: к аналитике целостности человека и его мировоззрения. Широко известный труд мыслителя «Общая психопатология»¹² логически выдержан в духе практической ориентации строго-

го профессионализма и работы с конкретным, фактическим материалом, связанным с преодолением устоявшихся методологических ориентиров парадигмы физиологического материализма, стремившегося редуцировать психические процессы исключительно к биохимическим. Ясперс, как отмечается в исследованиях, стал сторонником в корне противоположной позиции, исходящей от психиатра Г. Шюле, который считал психическую болезнь, прежде всего, болезнью личности. То есть не мозг сам по себе, а именно человек – «нормальным» или «анормальным» образом – может чувствовать, мыслить и переживать [5; 10]. Обращение психиатрии к человеку бытующему, «экзистирующему», к человеку как целостности обусловило поиск новых методов исследования. Для Ясперса это стало практическим выходом к синтезу соответствующих методов и когнитивных практик. В творчестве мыслителя соединились экзистенциальная философия в единстве с герменевтикой, феноменологией и тогда новым направлением в психиатрии и психологических исследованиях – патопсихологией; им использовались методологии культурологии и исторического анализа. На мой взгляд, именно такой методологический синтез и поставленные перед ним практические исследовательские задачи стали, с одной стороны – истоком, с другой – возможностью дальнейшего прояснения многих понятий целостности человека, его субъективного мира, и заложили основу их дальнейшего углублённого понимания в контекстах логики трансдисциплинарности.

В ходе своего практико-ориентированного исследования «Общая психопатология» Ясперс использует ряд контекстуально значимых философских понятий, таких как *окружающий мир* (Umwelt), *объективная среда* (objective Umgebung), *картина мира* (Weltbild) [27: с. 344]. Исходя из них, он вводит понятие *личностного мира* – в значении особой социально и культурно обусловленной, исторически развивающейся реальности, которая «переживается» индивидом в качестве «своей собственной реальности». Эта реальность, по Ясперсу, предстает «неповторимой целостностью», сообщающей «ясность и смысл» наблюдаемым разрозненным явлениям окружающего мира – того объективного «пространства» и «материала», из которого человек постоянно строит свой собственный личностный мир [27: с. 344, 335]. И именно эта целостность способна проявляться, объективироваться в мировоззрении. Общий психический склад субъекта в нем прорастает до масштабов целого мира. Личностный мир, по Ясперсу, проявляется как субъективно – в форме эмоционального настроения, чувств, состояний духа, так и объективно – в форме мнений, содержательных элементов рассудка, идей и символических образов. Взаимодействие

¹¹ См.: Арутюнян М.П. Философско-методологическая идея синтеза когнитивных практик и логика трансдисциплинарности // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2020. Т. XVII. Вып. 3. С. 60–68; Идея трансдисциплинарности в методологии социально-гуманитарного познания и образования : монография / М.П. Арутюнян, С.И. Давыдова, Л.С. Малявина, М.А. Маниковская ; Тихоокеан. гос. ун-т. – Хабаровск : Изд-во ТОГУ, 2019. 176 с.

¹² Данная работа была выполнена К. Ясперсом в качестве докторской диссертации в 1913 г. и в том же году впервые опубликована. Уже в этом исследовании обозначился коренной поворот мыслителя от интереса к феноменологии отдельных психических явлений к философским интерпретациям и обобщениям, анализирующим психику человека в глубоких экзистенциальных связях, в их личностных и социальных проявлениях.

«субъективного» и «объективного» в целостности личностного мира порождает сложные его состояния и не менее сложные механизмы его трансформаций. Причем действительный мир человека, по мнению Ясперса, намного глубже полагаемого и осмысливаемого им в качестве «своего» мира¹³.

Вместе с тем наиболее значимой в его аргументации позиции цельности личностного мира человека представляется проведенный мыслителем на богатом фактическом и концептуально-теоретическом материале сравнительный анализ личностной «нормы» и «патологии» в контекстах идеи целостности личностного мировоззрения. Мыслителя в первую очередь интересуют состояния патологии личностного мира и их сопоставление с нормой, а также возможные интериоризации этих состояний в формах мировоззрения.

Нормальный личностный мир, по его мнению, характеризуется объективными человеческими связями, взаимностью, способной объединить всех людей; этот мир приносит удовлетворение, способствует приумножению ценностей и поступательному развитию жизни. *Личностный мир считается им выходящим за рамки нормы* в следующих случаях: 1) когда его истоки укоренены в особого рода распознаваемых эмпирически событиях, к примеру, шизофренических; 2) если он разделяет людей, вместо того, чтобы объединять их; 3) когда он постепенно сужается и атрофируется, утрачивая свойственное нормальному личностному миру приумножающее и возвышающее воздействие; 4) если он исчезает вместе с ощущением твердой почвы, в которой личность укоренена и черпает силы для раскрытия своего личностного потенциала [27: с. 345–346]. В данном контексте противопоставления *двух типов личностных миров* (на основе методов биографии и сравнения) Ясперсом и раскрываются основные смыслы и теоретический потенциал понятия «мировоззрение».

При этом на разных этапах своего исследования мыслитель вводит *дополнительные понятия, характеризующие мировоззрение*. Так, в завершающей части работы «Стриндберг и Ван Гог...» он делает вывод об особенностях «мировоззренческой субстанции» Стриндберга и характеризует ее как «скепсис и игровое апробирование всего» [28: с. 120]. Понятие мировоззренческой субстанции вводится Ясперсом,

чтобы подчеркнуть истоки происхождения и функциональный стержень данной формы личностного мировоззрения. И дальнейший ход исследования раскрывает характер связанных с душевной болезнью психических основ формирования этой «субстанции», таких как *перманентное сомнение*, порождающее «дух критичности и невозможности автоматом вписаться в упорядоченное общество», а также «чувствительность к нажиму». Эти качества Стриндберга Ясперс рассматривает в сочетании с противоположной стороной его противоречивой натуры: «Сомнению у него противостоит аподиктическое полагание», что делает его «фанатиком утверждения». Чувству же придавленности его натуры противостоит «потребность в превосходстве» [28: с. 108]. Сами по себе, развивая свою мысль Ясперс, подобные взаимосвязи общепонятны и часто встречаются. Однако у Стриндберга они выходят на первый план и из-за особенностей его мироощущения, вызванного душевной болезнью, его истерической предрасположенностью, с одной стороны, «ощущать себя ничтожным», а с другой, «обретать в каком-то как бы заемном существовании чувство собственного достоинства» (выделено мной. – М.А.). Стриндберг «ощущает себя аренной современных ему движений и влияний, но не центром какого-либо движения» [28: с. 108], – заключает Ясперс.

Мысль о формировании личностного мира в пространстве «как бы заемного существования», на мой взгляд, выходит за рамки описания собственно реальности патологии и представляется значимой для понимания обобщенных механизмов трансформации мировоззрения и возможных путей его конструирования. Сам же Ясперс, опираясь на когнитивные практики методов «биографии» и «сравнения», акцентировал внимание на болезни не только в качестве решающего фактора жизни больного, но и влияния на возможные трансформации мировоззрения [28: с. 8]. И в этом обосновании Ясперса проявляются новые вариации, пусть не осознанной рефлексии, но фиксации особенностей мировоззрения, описание ряда его основных черт, характеристик и структурных компонентов.

Душевная болезнь Стриндберга, по мнению Ясперса, формирует определенный настрой, состояние мировоззрения, отличающееся от нормы. Анализ текста Ясперса показывает, что в таком мировоззрении, прежде всего, отсутствуют целостность взглядов, ключевая мировоззренческая идея, т.е. мировоззренческий стержень, ограждающий от состояний неустойчивости, хаотичности и переменчивости личностных позиций. Ясперс отмечает в этом плане: «Его (Стриндберга. – М.А.) духовная жизнь выражает не идею человеческой целостности, а идею некоего конгломерата взглядов, стремительно сменявших друг друга» [28: с. 109].

¹³ «Мир любого человека, – пишет он в «Психологии мировоззрений», – это особый мир. Но этот особый мир, о котором человек знает, что тот принадлежит ему и только ему, и с которым этот человек до сих пор сосуществовал, всегда представляет собой нечто меньшее, нежели действительный мир данного человека – эта темная, всеохватывающая и всеобъемлющая целостность». Jaspers K. Psychologie der Weltanschauungen. Berlin, 1925. Цит. по: Ясперс К. Общая патопсихология. Москва, 1997. С. 360.

В подтверждение данной оценки он приводит «автохарактеристику» развития мировоззрения Стриндберга, в которой тот сам признает быстрые смены своих мировоззренческих установок: «теизма», «деизма», «демократизма», «обострения религиозности». Эту динамику завершает мировоззренческая позиция теософа-мистика [28: с. 111–112].

Таким образом, с патологией личностного мира Ясперс действительно связывает отсутствие устойчивого мировоззрения, мировоззренческого стержня, быструю смену мировоззрений, отсутствие в духовном мире личности ведущей «идеи как субстанционального мировоззрения», которое «развертывалось бы из элементарной силы в целостную экзистенцию» [28: с. 111–112]. И, как следствие, «способность человека к быстрой ассимиляции и восприятию в качестве собственного, полученного извне». Последствием этого оказывается «подверженность влиянию общественного мнения», «фанатичная преданность какому-либо мировоззрению», сочетающаяся с «быстрым разочарованием в нем», т.е. отсутствие собственных взглядов, собственной мировоззренческой позиции; «беспредпосылочность и безоговорочность суждения», т.е. догматизм и отсутствие системного взгляда; «личная безответственность», «отчаяние и нигилизм» [28: с. 109–111].

Данные заключения Ясперса интересны для аналитики «сущего» человека в нескольких планах. Прежде всего, из них следует обобщенный вывод о том, что отсутствие целостного мировоззрения личности оказывается симптомом душевной болезни. Из заключений Ясперса ретроспективно выстраивается и обобщенный образ личностного мировоззрения, представляющего собой норму личностного мира, взгляд на его существенные элементы и целостную структуру. В нем просматриваются следующие элементы и характеристики: мировоззренческая идея как стержень личностного мировоззрения, устойчивость и системность взглядов на мир, собственная мировоззренческая позиция, лишенная догматизма и характеризующаяся чувством ответственности и оптимистического жизненного настроения человека. Нетрудно заметить, что личностный мир человека здесь представлен очертаниями онтологического конструкта – мира «малого», способного экзистенциально противостоять своим самосохранением стихии разрушающих цивилизационных процессов¹⁴.

¹⁴ Традиционные ценности, культивирующие и актуализирующие историческую память в векторах современности, моделируют и вписывают в актуальную жизнь хронотоп (время-пространство. – М. Бахтин) онтологических конструктов «миров малого». Историческая память организует онтологический конструкт «мира малого», фундирует «ограничивание» его социального бытия, воздвигая препятствия разрушающим воздействиям извне. Ею укрепляются

Не менее важен и другой план выводов Ясперса. Он касается его размышлений о «духовном здоровье» самой эпохи. В разделе «Шизофрения и культура нашего времени» работы «Стриндберг и Ван Гог...» мыслитель, по-видимому, небезосновательно ставит подобный диагноз времени, не отличающемуся «мировоззренческой, реализованной экзистенцией», основы которой лежат в фундаменте бытия. «Главная проблема сегодняшней ситуации в том, что мы расшатали основной фундамент нашего бытия», – пишет Ясперс и проводит линии сравнения, находя некоторые параллели в развитии духовной болезни человека и общества и оставляя этот вопрос открытым для размышления и обсуждения [28: с. 234–235]. Как очевидно, этот вопрос открыт для дискурса «сущего» человека и «основном фундаменте нашего бытия» по сей день. Открыт в первую очередь – для поиска несовместимых с состояниями патологии цивилизационных образов и выборов практических решений.

При этом нельзя не учесть, что инновации в нашем сложном мире, как справедливо замечает Б.В. Марков, «...Это всегда процессы, в которых происходит смещение границ и эрозия форм и стилей»... А сама современность подобна «слоёному пирогу», где новое и традиционное переплетены. Поэтому, заключает и методологически ориентирует Борис Васильевич, «...не стоит торопиться хоронить классические модели рациональности. Вместо построения универсальных моделей "пострациональности" следует заняться реконструкцией многообразных типов порядка в кажущемся нерациональном устройстве современного мира, включая науку и повседневность. Теория познания может последовать по пути прикладной этики и создавать различные модели для разных сфер жизнедеятельности.

субъекты – носители «миров малого», способные экзистенциально противостоять своим самосохранением стихии глобальных цивилизационных процессов (таковы: человек, этнос, университет, система образования, носители традиционных форм культуры и т.д.). Противостоять, прежде всего, – своей открытостью онтологически значимому этой форме социальности – ее «значимому Иному». Мир «малого» сохраняет в «социальном» необходимые грани бытия, выходящие за его собственные рамки и пределы. К примеру, Человек, укорененный своей исторической памятью в традиционалистский тип культуры, онтологически открыт, с одной стороны, Универсуму Мира Природы и, с другой – Духовному Потенциалу – его Культуре, сферам Трансцендентного. И эта открытость, образующая и культивирующая «социальное», закрепляется мощной силой *инерции культурного исторического опыта*. Прорыв ценностного мира человека к сферам абсолютного, вечного и бесконечного в исторической памяти закрепляется, как ранее отмечалось, *культурной традицией* – устойчивым стержнем *целостного мировоззрения*. Исторически выверенное экзистенциальным опытом целостное мировоззрение гармонизирует миры бытия, «духовное» и «практическое» жизнедеятельности.

Аналитика повседневности – одна из перспективных ниш приложения философии. Поскольку повседневность – это сфера не только понятий, но и образов и звуков, страстей и желаний, это поистине бесконечная область, в которой философия может ещё долгое время работать» [11: с. 232–233]. И с этим нельзя не согласиться. Тем более, что именно сферой повседневности человек может заявить миру все богатство красок экзистенции и сущего своего бытия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арутюнян, М.П. Феномен мировоззрения: историко-философский и методологический анализ : монография / М.П. Арутюнян. – Хабаровск : КГБНУК Хабаровский краевой музей им. Н.И. Гродекова, 2016. – 336 с.
2. Арутюнян, М.П. Онтология этноса как «мира малого» / М.П. Арутюнян // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2013. – № 4 (40).
3. Арутюнян, М.П. Трансформация методологических подходов рефлексии феномена телесности / М.П. Арутюнян // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2014. – № 4 (44). – С. 12–17.
4. Бердяев, Н.А. О назначении человека / Н.А. Бердяев. – Москва, 1993. – 383 с.
5. Власова, О.А. Между психопатологией и философией: путь Ясперса / О.А. Власова. – URL: <https://docplayer.ru/78693328-Mezhdu-psihopatologiyey-i-filosofiyey-put-yaspersa-o-a-vlasova.html> (дата обращения 07.07.2019).
6. Гайдено, П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века / П.П. Гайдено. – Москва, 1997. – 495 с.
7. Гуревич, П.С. Проблема целостности человека / П.С. Гуревич. – Москва, 2004. – 178 с.
8. Дубровский, Д.И. Субъективная реальность как предмет философского и научного исследования (некоторые теоретико-методологические вопросы) / Д.И. Дубровский // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2011. – № 3 (31). – С. 14–21.
9. Катасонов, Ю.В. Антиутопии. Заговор против человечества без грифа «секретно» / Ю.В. Катасонов. – Москва : Книжный мир, 2020. – 544 с.
10. Малкова, Я.Ф. Проект «Новой философии» К. Ясперса: философско-антропологический анализ / Я.Ф. Малкова. – URL: <https://psibook.com/philosophy/proekt-novoy-filosofii-k-yaspersa-filosofskoantropologicheskii-analiz.html> (дата обращения 11.06.2019).
11. Марков, Б.В. Знаки бытия / Б.В. Марков. – Санкт-Петербург : Наука, 2001. – 567 с.
12. Марков, Б.В. Люди и знаки: антропология межличностной коммуникации / Б.В. Марков. – Санкт-Петербург : Наука, 2011. – 667 с.
13. Марков, Б.В. Образ человека в постантропологическую эпоху / Б.В. Марков // Вопросы философии. – 2011. – № 2. – С. 23–33.
14. Марков, Б.В. Техники тела / Б.В. Марков // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2014. – № 4. – С. 27–34.
15. Марков, Б.В. Философская антропология: очерки истории и теории / Б.В. Марков. – Санкт-Петербург : Лань, 1997. – URL / <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000962/index.shtml> (дата обращения 02.03.2021).
16. Перцев, А.В. Ранний Ясперс: рождение экзистенциализма из духа психиатрии. Сова Миневры над муравейником. (Очерки жизненной философии) / А.В. Перцев. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2003. – С. 28–35.
17. Проблемы философии истории: традиция и новация в социокультурном процессе. Реферативный сборник. – Москва : Изд-во ИНИОН АН СССР, 1989. – (Серия «Теория и история культуры»).
18. Пфаненштиль, И.А. Цифровое образовательное пространство и проблема «расчеловечивания» / И.А. Пфаненштиль, В.И. Панарин // Профессиональное образование в современном мире. – 2020. – Т. 10, № 2. – С. 3656–3665.
19. Сердюков, Ю.М. Основания трансцендентального опыта / Ю.М. Сердюков // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2017. – Т. 14, № 3. – С. 36–46.
20. Смирнов, И.И. Археология постантропологического мышления / И.И. Смирнов // Международный научно-исследовательский журнал. – 2018. – № 9 (75). – Часть 2 (Сентябрь). – С. 92–94. – URL: <https://doi.org/10.23670/IRJ.2018.75.9.044> (дата обращения 04.02.2021).
21. Стевенсон, Л. Десять теорий о природе человека / Л. Стевенсон. – Москва, 2004. – 230 с.
22. Сыроедова, А. Мир малого. Опыт описания локальности / А. Сыроедова. – Москва : ИФ РАН, 1998. – 125 с.
23. Фесенкова, Л.В. Теория эволюции и ее отражение в культуре / Л.В. Фесенкова. – Москва, 2003. – 174 с.
24. Шнуренко, И. Человек взломанный / И. Шнуренко. – Москва : Наше завтра, 2021. – 456 с.
25. Юдин, Б.Г. Методологические основания комплексного изучения человека / Б.Г. Юдин, В.Г. Борзенков // Многомерный образ человека. – Москва, 2001. – С. 17–31.
26. Ясперс, К. Введение в философию / К. Ясперс. – URL: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/yasp/index.php (дата обращения 07.06.2019).
27. Ясперс, К. Общая психопатология / К. Ясперс. – Москва, 1997. – 1056 с.
28. Ясперс, К. Стриндберг и Ван Гог. Опыт сравнительного патографического анализа с привлечением случаев Сведенборга и Гельдерлина / К. Ясперс. – Москва, 1999.
29. Jaspers, K. Pichologie der Weltanschauungen / K. Jaspers. – Berlin, 1925.