**Тема «Философская антропология»\***

**1. Человек как предмет философского анализа**

В системе философских знаний антропологическая проблема­тика играет весьма заметную роль. Вопросы: "Кто мы? Откуда при­шли и куда идем?", сформулированные в древнейших религиозных и философских традициях Запада и Востока, по праву могут быть отнесены к вечным темам, поскольку нет для нас более интересного и значимого объекта изучения, нежели мы сами. Именно в феномене человека совокупность онтологических, гносеологических и соци­ально-философских построений того или иного мыслителя нахо­дит свое смысловое единство и мировоззренческое обоснование. При этом сама специфика философского знания, связанная не толь­ко с поисками ответов на вопросы "как" и "почему", но и "зачем", "во имя чего", непременно включает в себя тот или иной идеал челове­ческого бытия, ценностные устремления которого и составляют ре­альный смысл Универсума, природы, социума.

Вместе с тем философское определение человека - задача весь­ма сложная и едва ли однозначно разрешимая. Трудность заклю­чается в том, что определение человека невозможно осуществить обычными методами. Человек слишком уникален, чтобы его мож­но было подвести под более широкое родовое понятие или специ­фицировать через соотнесение с противоположным. Наиболее привычные здесь полюса - это рассмотрение человека как про­дукта природы или как "образа и подобия Божьего". Их невоз­можно непротиворечиво соединить вместе, однако акцентуация только природных или только духовных начал чревата умалени­ем собственно человеческого, "слишком человеческого", вбираю­щего в себя одновременно зверя и ангела, естество и культурность.

Единственный возможный путь философской реконструкции проблемы человека - это описание *мира* человеческого бытия, в котором собираются многообразные природные и социальные связи, конкретизируются идеи Универсума и Бога. Однако в та­ком случае определение человека фактически должно включить в себя все сферы бытия, и человек оказывается не только мерой, но и Результатом всех вещей. Аристотель писал, что "душа человека — Это в известном смысле все". Перефразируя Аристотеля, Фома Аквинский добавил: "Человек - это в известном смысле все!"

Подобный универсализм, составляя несомненное достоин­ство человеческой личности, серьезно затрудняет ее философс­кую реконструкцию. Далеко не случайно, что философия вся­кий раз как бы уходит от однозначных оценок и определений человека, переводя эту проблему в иную плоскость исследова­ния. Яркой иллюстрацией этого высказывания может служить философия И. Канта.

*\*При раскрытии данной темы использовано учебное пособие: Философия: Учеб пособие для студентов высших учебных заведений. В 2ч. Ч.2 / В.С. Степин, Я.С. Яскевич, В.С. Вязовкин и др.; Под общей ред. Я.С. Яскевич. – Мн.: РИВШ, 2005.*

Построив свою концепцию как ответ на сформулированные им знаменитые антропологические вопро­сы ("Что я могу знать, Что я должен делать? На что я смею наде­яться?"), которые должны были раскрыть проблему человека, И. Кант, однако, оставил открытым основной, с его точки зре­ния, философский вопрос: "Что такое человек?" При этом кантовский список антропологических вопросов мог бы быть зна­чительно расширен, поскольку в философии практически каж­дый вопрос - это вопрос о человеке.

Определяя человека, философия конкретизирует его как точку пересечения различных проекций бытия, вбирающего в себя одновременно природные, социальные и культурные харак­теристики. При этом собственно человеческие качества всякий раз оказываются той призмой, через которую осознается внешний мир, общество и отвлеченные идеальные сущности. Например, в представлениях о природном мире всегда существовали четкие корреляции между идеей жизни как таковой и кон­цепциями организации и строения человеческого тела. Так, в мифологическом сознании космос мыслился как огромный организм, где солнце - это глаза, ветер - дыхание, вода и реки - кровь, земля и горные хребты - кожа и костная система. Религиозные модели, разделившие мир на земной и небесный, в равной мере предопределили раскол души и тела в человеческом бытии. Оформившиеся позднее научные интерпретации при­родной жизни диктовали соответствующие версии понимания, тела в качестве механизма или организма. Будучи природным существом, человек во всех культурах выступал как "малый мир" (микрокосм), воплощающий в себе основные законы "большого мира" (макрокосма).

Принадлежа не только миру природы, но и общества, человек всегда являлся конкретизацией самых разнообразных социальных и культурных связей и отношений. Идеи политической власти и социальной организации общества тесно соотносились с представлениями о сущности и природе человека. Определенный идеал личности, предлагаемый философами (мудрец, святой, ге­рой, творческий гений или искатель истины), как правило, вос­производит в своих характеристиках те качества, которые макси­мально востребованы исторической ситуацией. Человек форми­руется обществом, но одновременно те или иные теоретические модели, объясняющие и направляющие социальную динамику, строятся исходя из определенного образа человека. Говоря о философском образе человека, следует иметь в виду, что он не просто отдельный элемент общества, но микросоциум, поскольку воплощает в себе самые широкие характеристики социальной практики и культуры.

Исторически существовал еще один вектор определения чело­века, в котором собственно человеческое своеобразие отразилось наиболее ярко и очевидно. Речь идет об идее Бога, в представлени­ях о котором собирается человеческое знание о самом себе. Еще древнегреческий философ Ксенофан заметил, что "у эфиопов боги курчавы и черны, а у фракийцев голубоглазы и рыжеваты". При этом поведение мифологических богов подчинено чисто людским страстям и проблемам. Они несомненно превосходят че­ловека по своим возможностям, однако их характеристики высту­пают лишь как усиленный вариант человеческих способностей. Разные культуры и разные эпохи знали своих богов, что очевидно связано с исторической динамикой человеческого опыта. Вместе с тем в идее Бога, как указывал Л. Фейербах, содержится тот иде­альный тип личности, который востребован временем, а посред­ством религиозного опыта человек фактически обожествляет соб­ственные социально значимые качества. Соответственно, человек оказывается конкретизацией не только мира и общества, но и бога, характеризуясь в философской традиции и как микротеос (ма­лый бог). Как ни парадоксально, но соотнесенность этих двух по­нятий подтверждает и наша атеистическая эпоха, где ситуация "смерти бога" обернулась последующим тезисом о "смерти чело­века".

Подводя итог, следует отметить, что философское определение человека должно включить в себя описание целостного опыта су­ществования личности в соотнесенности ее с такими началами, как природа, общество, Бог. Являясь точкой пересечения этих раз­личных проекций бытия, человек может быть в самом общем пла­не определен как конкретно-историческое единство *микрокосма, микротеоса и микросоциума.* Подобный интегративный статус ан­тропологической проблематики обусловливает ее особую востре­бованность в философском и культурном дискурсах, поскольку вместе с человеком приобретает смысл и органичность история и Универсум, определяются ценностные стратегии общества, фор­мируются жизненные идеалы личности. Здесь же следует искать причину непреходящей значимости и вечности этой темы для раз­вития общества и познания, ведь изменяя себя и мир, человек обре­чен на постоянную переинтерпретацию своей сущности.

*Философско-категориальная реконструкция феномена челове­ка-* Помимо достаточно широкого рассмотрения человека как уни­кальной целостности микрокосма, микротеоса и микросоциума, философия изучает его и в более узком плане. Проблема здесь ана­лизируется как бы "изнутри", через описание тех типологических особенностей, которые составляют своеобразие человека как ви­дового начала, как его общей идеи. Человек при этом может пони­маться как некая биосоциальная целостность, генетически и фун­кционально обусловленная развитием природы и общества. По­добная концепция связана с диадичной (двуединой) моделью че­ловека, специфика которого обеспечивается сложным переплете­нием двух типов потребностей (биологических и социальных), двух типов программ наследования (генетических и культурных) и т.п. Данная модель имеет много преимуществ, так как позволяет объяснить человека не только в философском, но и в научном ас­пектах. Описание человека здесь строится через апелляцию к наи­более фактически очевидным, научно обоснованным сторонам и закономерностям его бытия. Однако обращение к типологически общим характеристикам несколько умаляет значение человечес­кой индивидуальности. Человек при этом интерпретируется пре­имущественно в его зависимости от внешних, объективных ка­честв, где идея свободного самоопределения личности выглядит теоретически непоследовательной.

Наиболее классической в философии считается так называе­мая *триадичная*(триединая) модель человека, предполагающая его рассмотрение в единстве таких составляющих, как *тело, душа и дух.* Условно ее можно соотнести с биопсихосоциальной интер­претацией человека, однако буквального совпадения здесь не про­сматривается. Так, идея тела в философии выступает как более широкое понятие по сравнению с биологической природой чело­века; философский конструкт души лишь с определенной натяж­кой можно соотнести с существующим сегодня пониманием пси­хического; и, наконец, дух и духовность, несмотря на их соци­альную обусловленность, включают в себя ряд дополнительных смыслов. Понятия эти больше философского, чем научного плана, посредством их конкретизируются фундаментальные глубинные составляющие человеческого бытия. Вместе с тем, говоря о воз­можности выделения телесного, психического и духовного начал в рамках философского анализа, необходимо помнить, что реаль­ный человек - это всегда неразложимая целостность и тоталь­ность, где духовное соотнесено с психическим, психическое с теле­сным, телесное, в свою очередь, конкретизирует духовное и т.д.

Идея *тела* в философии отсылает к природным основаниям человеческого бытия. Именно на уровне тела осуществляется пер­вичная, жизненно необходимая связь человека и природы, фиксируются его особенности как биологического вида. Однако тело че­ловека, несмотря на его генетическую и функциональную обус­ловленность естественными факторами, не является исключи­тельно природным элементом. В неменьшей степени оно выступа­ет как продукт социальной и культурной эволюции, устанавлива­ющей определенные границы и каноны "естественности". При этом на существующие в философии и культуре образы тела непремен­но переносятся сложившиеся представления о природе в целом, в результате чего философская категория тела становится действи­тельным символом микрокосма, воспроизводящего в миниатюре структуру и динамику жизни и Универсума.

Исторически первое значение понятия души отсылает к под­держивающему жизнь дыханию. *Душа* здесь - это особая жизнен­ная энергия тела, которая, будучи сама бессмертна, очерчивает сро­ки земного существования человека. Динамика души совпадает со своеобразной пульсацией между телом и космосом, человеком и Богом. Возможно, именно этот промежуточный статус души стал причиной формирования представлений о наличии каких-то вне­шних дополнительных гарантов ее существования. Например, в мифологическом сознании душа фактически растворялась в об­щем потоке жизни, где смерть является лишь условием для воз­никновения новой жизни. Достаточно ярко это отражено в древ­нейших учениях о метемпсихозе (переселении души), где круго­ворот душ составлял основной закон существования космоса. В теистических версиях, ориентированных на признание сверхпри-родного начала Универсума, причиной и целью души становится Бог, но не космос. Будучи ответственна за процессы жизни и смер­ти, душа определяет человеческую судьбу, его волю, характер. Природно-психические аспекты бытия души дополняются вфи­лософии ее экзистенциальным измерением, то есть душа не просто связана с поддержанием жизни, но с индивидуальной человечес­кой судьбой. Именно душа в системах философского и религиоз­ного познания является субъектом свободы воли, тем началом, которое индивидуализирует человека.

Понятие *дух* обращено к описанию не столько индивидуально­го, сколько общего и даже всеобщего в человеке. С духовными качествами соотносятся его сущностные видовые особенности, именно духовность предопределяет его высшие ценности. Сфера бытия духа - это царство человеческой культуры в совокупности ее универсальных смыслов, значений, идеалов. Началами, состав­ляющими основу подобной всеобщности личности и, соответ­ственно, конкретизирующими идею духа, в философии чаще все­го назывались разум и социальность. Два самых популярных опре­делений человека, принадлежащих Аристотелю, отсылают нас именно к этим характеристикам: "Человек - это разумное живот­ное" и "Человек - это политическое животное". При этом свойства Разумности и политичности (социальности) в равной степени ак­центируют общезначимость и надындивидуальность своих зако­нов, воплощая своеобразное "Сверх-Я" в структуре человеческого опыта.

Тем самым понятия тела, души и духа конкретизируют фило­софское определение человека относительно таких основных ко­ординат его бытия, как природа, Бог и общество. Они составляют как бы "внутренние" проекции категорий микрокосма, микротеоса и микросоциума, описывая возможную структуру человеческо­го "Я". Данная система координат может быть применена для ха­рактеристики еще одного категориального ряда, используемого в философии для реконструкции феномена человека. Речь идет о понятиях *индивида, индивидуальности, личности. Индивид* - это человек как отдельно взятый представитель человеческого рода в целом. Акцент здесь делается на конкретном воспроизводстве ти­пологических особенностей человечества как биологического вида в его природном своеобразии. *Индивидуальность -* совокупность уникальных черт личности, отличающих ее от других и определя­ющих неповторимость ее характера и судьбы. *Личность -* это че­ловек в аспекте его социально значимых и индивидуально-психи­ческих характеристик. Богатство личности при этом зависит от степени воплощения всеобщих значений и ценностей в индивиду­альном опыте, где, чем шире и универсальнее ее социальные связи и знания, тем она ярче и самобытнее.

Подводя итог, можно сказать, что философская интерпретация человека предполагает рассматривать его одновременно как природ­ное начало, органично включенное на уровне тела в многообразие естественных процессов и отношений; как социальное начало, воспроизводящее в своем духовном опыте социокультуреые связи и качества; как конкретно-индивидуальное начало, возможное не только как результат воздействия внешних сил (природных или соци­альных), но и как процесс реализации собственной воли и судьбы.

*Основные стратегии интерпретации человека в философии.*; Соответственно указанным выше началам, можно говорить о выделении следующих основных стратегий интерпретации человека в философии: натурализаторской, экзистенциально-персоналистской, рационалистической и социологизаторской. Необходи­мо отметить, что данные стратегии в философии существуют лишь как тенденции, в то время как в творчестве отдельных мыс­лителей могут быть переплетены элементы различных подходов к проблеме. Подобная непоследовательность авторских позиций может быть легко объяснена особой сложностью и универсализ­мом феномена человека, что изначально обрекает исследователя на необходимость соединения несоединимого. Вместе с тем ука­занные стратегии достаточно очевидно заявили о себе в историко-философской традиции как наиболее авторитетные версии ана­лиза феномена человека.

Согласно *натурализаторской*концепции, человек понимается как элемент природы, подчиненный единым с нею законам функционирования и не имеющий в своих характеристиках ничего свех того, что невозможно было бы в других природных образованиях. Человек здесь рассматривается по аналогии с животными исам является не более, чем животным. К примеру, Ламетри пи­сал что "люди, сколько бы они не претендовали на то, чтобы быть выше животных, в сущности являются животными и ползающи­ми в вертикальном положении машинами".

Механистическая версия "человека-машины", созданная эпо­хой Просвещения, стала первым развернутым вариантом натура­лизма в понимании человека. Современный натурализм обычно апеллирует к концептуальным моделям биологии, разрабатывая так называемые *биологизаторские* теории человека. Наиболее по­пулярной среди них на сегодняшний день является социобиология, создатель которой, американский энтомолог Э.Уилсон, пред­принял попытку объяснить законы социума и культуры посред­ством проведения аналогий с организацией природных сообществ. Человек при этом выступает лишь как наиболее полная компиля­ция природных стратегий поведения, где такие человеческие каче­ства, как альтруизм, корпоративность, забота о близких и тому подобное, являются реализацией общеприродных, генетически обусловленных программ жизни.

Вместе с тем оценка положения человека в природе в рамках натурализаторского подхода может значительно варьироваться. Если для его классических версий свойственно понимание чело­века как венца природы, ее наиболее совершенного и царственного начала, то, начиная с Ф. Ницше, природный статус человека ради­кально переосмысляется. В рамках "философии жизни", "фило­софской антропологии", фрейдизма человек - это несостоявшее­ся животное, "еще не определившееся животное", отнюдь не венец, но, напротив, тупик природного развития. Он не столько продол­жает, сколько искажает и уродует здоровые естественные тенден­ции, а его сила укоренена в изначальной природной слабости и неполноценности.

Своеобразным движением в защиту человека стала в XX в. философия экзистенциализма. *Экзистенциально-персоналистская*парадигма анализа человека понимает его как особое начало в мире, не сводимое к каким-либо внешним законам и качествам, но объяснимое лишь исходя из его индивидуального опыта и судьбы. Протестуя против возможности навязывания человеку общих стандартов и ценностей, вне зависимости от их природного или социального характера, теоретик экзистенциализма Ж.-П.Сартр писал, что "у человека нет природы". Его существование в мире -это всегда уникальный опыт свободы, посредством которой человек творит как внешний мир, так и самого себя. При этом любые попытки подвести человека под единые сущностные характерис­тики чреваты тоталитарной практикой стандартизации и деиндивидуализации человеческого "Я", оправдывающей безликость и анонимность толпы, но не личности. Человеку же необходимо осознать себя в своей принципиальной инаковости, несовпадении с другими, что является основанием для обеспечения своего под­линного существования как индивидуальности и творца.

Экзистенциализм сегодня выступает как одна из наиболее яр­ких и убедительных версий философии человека. Вместе с тем идея уникальности человека отнюдь не нова. Истоки ее восходят к христианской философии, впервые в истории провозгласившей принцип персонализма. Персонализм здесь связан с обосновани­ем значимости внутреннего духовного опыта и индивидуальной ответственности души за осуществленный ею свободный выбор. Ценность отдельной личности в христианском персонализме обуславливается ее непосредственной соотнесенностью с Абсо­лютной Личностью, Богом, "образом и подобием" которого она выступает. Божественное тем самым становится основанием для возвышения человеческого. Человек при этом интересен не только как "последний день творения", придающий смысл всему мироз­данию, но и в аспекте своих индивидуальных характеристик, по­скольку своей свободной волей он определяет и свою жизнь, и свое бессмертие.

Если экзистенциализм и персонализм акцентируют человека в уникальности его личностного опыта, то рационалистическая и социологизаторская модели предпринимают попытку опреде­лить сущность человека через выделение в нем фундаментальных, типологически общих характеристик. Для *рационалистической* концепции сущностной особенностью человека становится нали­чие у него разума, сознания. В отличие от животных, человек спо­собен постигать глубинные связи и законы внешней действитель­ности, планировать в соответствии с полученными знаниями свои действия, ориентироваться не только на наличную ситуацию, но и на сферу должного. Разум - это то начало, посредством которого наиболее радикально преодолевается естественно-природное в человеке. Не случайно, что критика разума совпала в философии с апологией жизни.

Наличие сознания и рационального мышления является од­ним из самых очевидных отличительных признаков человека, тем более что, как писал Декарт, "здравомыслие - вещь, распределен­ная справедливее всего". Едва ли в философии кого-то можно уп­рекнуть в недооценке разума и сознания при определении человека. Наличие же при этом других интерпретации вытекает из стремления объяснить происхождение самого разума. Для рационалистической философии разум лежит в основании не только человеческого, но и природно-космического бытия. Натуралистическая концепция рассматривает человеческий разум как естетвенное развитие животных инстинктов. В *социологизаторской*модели разум, так же, как и человек, выступает продуктом не столько биологической, сколько социальной эволюции. Человек - это не просто изначально дарованная Богом или природой при­вилегия. Индивид становится человеком только в обществе, где в процессе социализации оформляются даже его генетически зак­репленные природные качества (например, прямохождение).

Кредо социологизаторской модели наиболее емко выразил К.Маркс, сказав, что "сущность человека есть совокупность всех общественных отношений". При этом бесполезно говорить о раз и навсегда постигнутой природе человека. Человеческая природа формируется обществом и меняется вместе с изменением истори­ческой ситуации. Историцизм марксистского подхода к человеку сегодня дополняется структуралистскими методами исследова­ния, ориентированными на рассмотрение человека в качестве эле­мента тех или иных социальных структур. Человек здесь понима­ется как производная функция от обуславливающего его опыт со­циальных, политических и семантических факторов. Будучи практически лишен возможности индивидуального выбора и сво­боды, человек в структурализме и постструктурализме задан лишь как точка пересечения различных дискурсивных практик культуры и общества, носитель предписанных извне социальных ролей, но не как автономная и свободная личность.

Тем самым каждый из оговоренных подходов акцентируют лишь один возможный срез человеческого бытия, зачастую принося в жертву теоретической непротиворечивости многомерность лич­ности. Реальная истина о человеке, судя по всему, должна реконст­руироваться исходя из необходимой дополнительности этих подхо­дов, поскольку человек - это одновременно природное, социальное и индивидуально-творческое начало. Посредством своего тела он включен в естественные связи и подчинен общеприродным законо­мерностям, исследование которых осуществляется натурализмом. В своих духовных характеристиках он обусловлен обществом и культурой, к анализу которых обращаются рационалистическая и социологизаторская концепции. И, наконец, в уникальном опыте своей души и судьбы, акцентированном в экзистенциализме и пер­сонализме, человек выступает не просто как пассивный продукт природных и социальных факторов, но как их творец и цель.

**2. Проблема антропогенеза в философии**

*Креационистская версия происхождения человека.* Одна из пер­вых проблем, встающая перед философами и учеными при объяс­нении человека, - это загадка его происхождения. Как, когда и от­куда произошел человек? Ответы на эти вопросы во многом при­ближают нас к разгадке сущности человека, поскольку определе­ние тех свойств, которые позволили людям оторваться от осталь­ной природы, обуславливает их наиболее существенные специфи­ческие характеристики. Ответив на вопрос, благодаря каким ка­чествам человек выделился из природы, мы сможем зафиксиро­вать не только то, чем он отличается от животных, но одновремен­но и то, что составляет содержательное ядро его собственно чело­веческого своеобразия.

Проблема антропогенеза (от греческих слов *антропос*- чело­век и *генезис* - происхождение) выступает как одна из традицион­ных тем философского и культурного дискурса. Наиболее древние версии возникновения человека связаны с различными мифоло­гическими сюжетами его чудесного рождения из земли, воды, дере­ва или космоса. Чаще всего человек здесь является случайным продуктом соединения природного и божественного начал. К при­меру, в славянской мифологии люди появились из дерева после того, как на него упала капля божественного пота; в древнегречес­кой - они проросли из пепла поверженных титанов и т. п.

Мифологическое мировоззрение сменилось религиозным, ко­торое предложило креационистскую концепцию происхождения мира и человека. Креационизм (от лат. *creatio*- творение, созда­ние) рассматривает человека как продукт специального боже­ственного творчества, высшее и наиболее совершенное создание Бога на земле, его "образ и подобие". Согласно библейскому сюже­ту, человек отличается от природных тварей тем, что он един­ственный обладает бессмертной душой и свободной волей, высту­пает носителем божественных знаний и заповедей, где одной из первейших является необходимость трудиться. Фактически в Библии можно найти основные типологические характеристики человека, акцентированные сегодня в различных современных сценариях антропогенеза (труд, способность к стыду, язык и мыш­ление и т.п.).

Наиболее радикальное отличие креационизма от других моде­лей антропогенеза связано с пониманием человека как принципи­ально иного по сравнению с остальной природой образования. Между ними нет и не может быть родственных связей, человек слишком уникален, и поэтому для его появления необходимо участие надприродных, сверхъестественных сил, Бога. Исторически эта идея сыграла весьма значимую роль в развитии европейской культуры, поскольку способствовала обоснованию ценностей сво­боды, творчества и развития личности.

Вместе с тем креационизм нельзя рассматривать только как историко-культурный феномен, значение которого связано с от­даленным прошлым, но не настоящим. Креационизм имеет своих сторонников и в современной философии и науке. Его последова­тели дают религиозную интерпретацию феномена Большого Взрыва, указывают на то, что шесть дней Творения, описанные в Библии, в целом соответствуют научным представлениям об эво­люции Земли и жизни. При этом скачкообразный характер смены основных геологических эр, с их точки зрения, подтверждает в большей степени библейскую историю об отдельных днях творе­ния, чем научную версию последовательной эволюции жизни. Го­воря об антропогенезе, современные креационисты отмечают, что собственно человек возникает лишь раз, на последней ступени ле­стницы живых существ. Известные палеонтологические находки его гоминидных предков могут с известной долей допущения ха­рактеризовать биологическую эволюцию человеческого тела, од­нако своеобразие человека связано не столько с телом, сколько с душой. Человек как носитель разума, воли и нравственности не может быть обусловлен природными факторами. Эти его свой­ства возникают вопреки природе и могут быть объяснены лишь предположением об их внеприродном источнике, Боге.

В качестве современных модификаций креационизма могут быть рассмотрены и популярные сегодня уфологические концеп­ции антропогенеза (от англ. UFO - НЛО), связанные с попыткой объяснить возникновение человека участием внеземного разума. Различные памятники архаической культуры и мифологические сюжеты получают неожиданную космическую интерпретацию. Реальные успехи в освоении космоса, наряду с упорным стремле­нием увидеть в числе своих предков что-то более достойное, чем банальную обезьяну, сделали уфологическую тему весьма попу­лярной в массовом сознании и СМИ. Отношение ученых к воз­можному внеземному происхождению человека пока более осто­рожное. Дело даже не в отсутствии строгих научных фактов, а в определенной теоретической незавершенности этих гипотез. При объяснении человеческого интеллекта внеземным разумом проблема возникновения разума как такового не столько разрешает­ся, сколько отодвигается, заставляя искать ее в новых, неизвест­ных пока факторах. Так же, как и в ситуации с классическим креационизмом, акцент делается не на естественной эволюции человека из природы, а на чудесном вмешательстве каких-то высших сил в этот процесс.

Сильной стороной креационизма является очевидный мораль­ный пафос этого учения, связанный с рассмотрением человека и че­ловечества как наиболее значимых величин в структуре Универсу­ма. Акцент на человеке как "образе и подобии" не приемлет проек­ций природной агрессии и "борьбы за существование" в социальные и межличностные отношения. Человек здесь определяется в харак­теристиках милосердия, любви и ответственности по отношению к природе и собственному бытию. Вместе с тем, несмотря на доста­точное количество сторонников, креационизм во многом проигры­вает свои позиции *эволюционизму* в современной философии и на­уке. В научном плане эволюционизм более интересен и последова­телен, поскольку апелляция к Богу - это всегда отсылка к неизвест­ной величине, традиционно используемая при объяснении непо­нятных явлений, но реально ничего не объясняющая.

*Трудовая концепция антропогенеза.* Для оформления эволюци­онной концепции антропогенеза особое значение имел выход в свет таких книг, как " Происхождение человека и половой отбор" Ч. Дарвина (1871) и "Роль труда в процессе превращения обезья­ны в человека" Ф. Энгельса (1876, опубликованного в 1896). Дар­вин первым научно обосновал наличие единого животного предка у человека и обезьяны, что стало достаточно скандальным для того времени опровержением религиозного креационизма. Ф. Энгельс впервые указал на особый статус труда в антропогенезе, его значе­ние для формирования человека и общества. Бесспорно, со времен Дарвина и Энгельса наука накопила много новых фактов и от­крытий, конкретизирующих эволюционную теорию. Вместе с тем исходные идеи классиков этой концепции в целом представляют интерес и для современного философского и естественнонаучного познания.

Возникновение первых гоминидных существ, ставших проме­жуточным эволюционным звеном между обезьяной и человеком, относится к периоду 5-8 млн лет назад. Биологически они уже отличались от остального животного мира рядом признаков, получивших в естествознании название "гоминидной триады". Гене­тически закрепленными морфологическими признаками нового вида стали прямохождение, изменение руки и увеличение объема головного мозга. В последующей эволюции именно эти признаки получили преимущественное развитие, что определило биологи­ческие факторы антропогенеза.

Вместе с тем закрепление и развитие этих признаков обуслов­ливалось возникновением у человека особой формы адаптации - трудовой деятельности. Если животное приспосабливается к природе за счет изменения своих биологических характеристик, то человек приспосабливается, изменяя не себя, а внешнюю природу. Тем самым *труд* как целенаправленная деятельность человека по преобразованию природной действительности с использованием орудий труда становится сущностной характеристикой человека.

Вопрос о том, почему наши гоминидные предки стали трудить­ся, до сих пор не имеет однозначного ответа в науке и философии. Ф. Энгельс полагал, что причиной этого стало глобальное измене­ние климата и похолодание, в результате чего гоминиды вынужде­ны были спуститься с деревьев и искать новые возможности вы­живания. На учете внешних причин (изменение климата, ланд­шафта, мутациях и тому подобного) строит также свою концеп­цию антропогенеза современное естествознание. В философских моделях мы можем найти ряд несколько иных оригинальных вер­сий решения этого вопроса. Например, по мнению представителя "философской антропологии" А. Гелена, человек изначально был обречен на труд в силу своей природной слабости и неспециализированности. Если остальные животные приспособлены к опреде­ленной среде обитания, еде, хищникам и тому подобному, подтвер­ждением чему служит наличие у них специальных органов или окраски, то человек от природы слишком плохо "оснащен". Он не слишком силен, быстр, незаметен и т.п. Именно эта неспециализированность и обусловила, с точки зрения А. Гелена, необходимость труда как специфически человеческого средства выживания.

Труд не только определил особую форму адаптации человека в природе, но стал источником человеческой социальности и куль­туры. Развитие орудий труда, переход от присваивающей эконо­мики к производящей были связаны, как показал Ф. Энгельс в работе" Происхождение семьи, частной собственности и государ­ства", с последовательным изменением кровнородственной семьи, переходом от первобытного стада к обществу. Доминирующими тенденциями здесь выступили укрепление экономического и со­циального статуса мужчины, переход от групповых к парным и моногамным формам супружества вместе с появлением возмож­ностей хозяйственного обособления от коллектива, постепенное табуирование сферы сексуальных отношений. Отношения труда и собственности, тем самым, лежали в основании первых норм че­ловеческой нравственности, первых моделей права и закона, но­вых неприродных форм солидарности.

Труд может быть рассмотрен и как фактор, лежащий в основа­нии человеческой культуры. Фактически передача от человека к человеку, от одного поколения к другому орудий труда стала первым опытом внебиологической трансляции знания и информа­ции, то есть первым вариантом культурной традиции. Изготов­ленное орудие труда начинает фигурировать в человеческом сообществе уже не как чисто природный материал, но как вещь, обла­дающая особыми функциями и информацией. Орудие труда - это уже своего рода знак, абстракция, нечто вырванное из системы ес­тественных связей, обработанное с целью выделения его значи­мых свойств и подчиненное законам и требованиям человеческого сообщества. Орудия труда, тем самым, функционируют как пер­воэлементы специфически человеческого языка, в то время как программы трудовой деятельности определяют его первую грам­матику. Усложнение трудового и коммуникативного взаимодей­ствия, потребности обмена информацией обусловили появление языка и речи, а развитие речевого общения стало одним из важных факторов антропогенеза.

В системе современного философского и научного знания тру­довая теория происхождения человека на сегодняшний день выс­тупает как наиболее авторитетная. Труд действительно выступа­ет как специфический механизм адаптации в природе за счет созда­ния особой социальной среды, образование которой около 40 тыс. лет назад фактически знаменовало возникновение нового биоло­гического вида Homosapiens, человека разумного. Являясь цент­ральной осью человеческой системы хозяйствования, труд одно­временно составляет основание для возникновения и развития феноменов духовной культуры: традиций, законов, языка.

*Антропогенез и кулътурогенез.* Несмотря на несомненный при­оритет трудовой концепции антропогенеза в современной науке, в философии существует ряд альтернативных точек зрения. Загад­ка происхождения человека, с их точки зрения, связана с фактом возникновения культуры как специфически человеческой среды обитания. При этом феномены культурного творчества не могут быть редуцированы к трудовой деятельности, служащей механиз­мом обеспечения преимущественно физического выживания лю­дей. Возникновение нравственности, искусства, религии, филосо­фии или науки происходило как бы вопреки требованиям практи­ческой целесообразности и полезности, однако именно в них конк­ретизируется собственно человеческая сущность и духовность. Тем самым разгадку антропогенеза следует искать в механизмах культурогенеза, поскольку фактически именно культура форми­рует и человеческий разум, и человеческое тело.

Одной из наиболее перспективных версий происхождения и развития культуры и человека является *игровая* модель. Ее авто­ром считается нидерландский мыслитель Йохан Хёйзинга, кото­рый в своей известной книге "Человек играющий" (1938) пред­принял попытку реконструкции архаической культуры и таких известных форм культурного творчества, как религия, право, искусство, философия и тому подобное, исходя из принципа игры. Игра при этом выступает как форма свободной творческой актив­ности, избыточной по отношению к материальным интересам и необходимости выживания. В этом контексте игра у Хёйзинги противостоит сферам труда и повседневности, подчиненным тре­бованиям практической целесообразности и выгоды. Игра, также как и культура в целом, казалось бы, бесполезны для обеспечения утилитарных сторон жизни. Однако особая притягательность и значимость игры обусловливаются тем, что именно здесь человек может реализовать свою свободу, позволить себе на время от­влечься от череды бесконечных "надо", выдвигаемых жизнью. Вместе с тем ощущение свободы, даруемое игрой, достаточно ус­ловно. Игра, освобождая от гнета повседневных забот, одновре­менно подчиняет человека своей стихии. Обязательными призна­ками игры являются ее временной ритм, закрепленный в особых правилах, и пространство, в пределах которого эти правила дей­ствуют с непреложностью закона. Сам характер игровых правил отличается соединением естественных и искусственных моментов. Играющий подчиняется им как чему-то само собой разумеющему­ся при одновременном осознании изначальной условности и про­извольности этих правил.

Анализ известных архаичных форм культурного творчества по­зволяет Й. Хёйзинге сделать вывод, что они организуются и фун­кционируют по правилам игры. Игрой-представлением являются религиозные культы с их условной символикой ритуальных масок и танцев. Из игры-состязания вырастает война с ее непременными парадами и единоборствами. Право, искусство, философия или наука, - все они в равной мере обязаны своим происхождением не труду, но игре, порождая в своей совокупности органично-услов­ный континуум духовной культуры. Homoludens, человек играю­щий, с этой позиции оказывается более предпочтителен, чем homofaber, человек умелый. Подобно тому, как в индивидуальном раз­витии ребенок приобщается к миру взрослых через игру, а не труд, так и, играя, человечество вступило в свою историю. При этом взрослые (люди и культуры), занимаясь бизнесом, политикой, образованием и тому подобным, фактически продолжают те же Детские игры, подчас забывая о том, что это игра, придавая ей статус важной работы и переворачивая первоначальную оппозицию серьезности" игры и "несерьезности" дела.

Рассмотрение культуры как искажения естественных истоков человеческого бытия свойственно для оригинальной версии антропо- и культурогенеза - *психоаналитической.* Согласно 3. Фрейду, возникновение культуры и человека обусловлено появлением культа, краеугольные основания которого составляют тотем и табу. Возникновение их стало следствием разыгравшейся в перво­бытной орде "эдиповой" драмы, связанной с восстанием сыновей против отца. Разрыв органичной целостности общины, вызван­ный убийством ее предводителя, стал предпосылкой для обоже­ствления предка в форме тотема как прародителя и защитника рода. Одновременно происходит табуирование сферы сексуаль­ных отношений, явившихся видимой причиной сыновнего бунта. Тем самым религия и мораль, укорененные в разрушительности страха и стыда, начинают определять направленность последую­щего развития человека и культуры. Будучи изначально порожде­ны ущербной психикой и комплексом неполноценности, они враж­дебны по отношению к здоровым естественным началам челове­ческого опыта, формируя тип невротической личности и культу­ры. Антропогенез, разорвавший естественную связь человека с природой, ознаменовал собой начало не столько исторического прогресса, сколько деградации человечества как природного вида.

Еще одной авторитетной концепцией культуро- и антропоге­неза **в** современной философии является *семиотическая* модель, рассматривающая культуру как особую знаково-символическую реальность, сердцевину которой составляет язык. Язык выступа­ет универсальным посредником между человеком и миром, где элементы языка (знаки) одновременно обозначают, то есть наде­ляют значением, и замещают реальные объекты и процессы. Че­ловек при этом воспринимает действительность только в тех ее смысловых характеристиках, которые заданы языком, а язык тем самым определяет границы и свойства как самой действительнос­ти, так и человека. Язык, традиционно рассматриваемый как сред­ство общения и коммуникации, в рамках семиотической и струк­туралистской моделей превращается в подлинного демиурга (со­здателя) культуры и человека. Согласно К. Леви-Строссу автору классической для этого подхода работы "Структурная антропо­логия", "не человек говорит посредством языка, но язык говорит посредством человека", диктуя нужные слова, грамматику, интер­претации. Человек становится субъектом той или иной культуры, лишь овладев ее языком. При этом в качестве языка могут быть рассмотрены самые разнообразные культурные феномены и сфе­ры, функционирующие посредством циркуляции знаков по опре­деленным правилам, например, системы родства, формы обмена, структуры власти и т.п.

Рассмотренные выше концепции (игровая, психоаналитичес­кая и семиотическая) актуализируют значение не столько при­способительных, сколько творческих механизмов человеческой истории. Возникновение человека здесь связывается с появлением собой внеприродной реальности - культуры, в основание которой могут быть положены игра, культ либо язык, определяющие также сущность собственно человеческого своеобразия в универсуме. Вместе с тем, предлагая интересные интерпретации челове­ка и культуры, указанные концепции не всегда последовательно решают вопрос о генезисе языка, игры или культа как таковых. Например, для Й. Хёйзинги игра - это атрибутивное свойство природы в целом, что оставляет неясным вопрос о специфике иг­рового пространства культуры и человека, механизмах их выделе­ния из природы. Апелляция к стыду как к источнику человеческой морали и религии у 3. Фрейда предполагает наличие представле­ний о добре и зле не только в завершении, но и в начале "эдиповой трагедии", что затрудняет однозначное решение вопроса о пред­посылках человеческого в человеке. И, наконец, причины возник­новения языка отсылают исследователей к феноменам поведения и деятельности, подчиняя язык труду.

Очевидно, что многообразие философских и научных версий антропогенеза обусловливается как реальной неоднозначностью феномена человека в современной ситуации, так и сложностью реконструкции отдаленного прошлого человеческой истории. Наиболее ранние периоды эволюции общества не сохранились **в** культурной памяти, подобно тому, как отдельный человек не име­ет воспоминаний о первых годах жизни. Однако, если продолжить аналогию, именно детство формирует будущий характер личнос­ти, предопределяя во многом ее последующую жизнь, и именно в детстве человечества можно усмотреть определяющие тенденции его последующей истории.

**3. Основные модусы человеческого бытия**

*Феномены тела и телесности человека.* Понимание человека как единства тела, души **и** духа позволяет выделить такие основ­ные проекции его существования, как материально-природную, экзистенциально-личностную и социокультурную. Материаль­но-природная проекция фокусируется во многом в опыте тела, которое выступает как продукт эволюции, подчинено общим зако­нам жизни и ориентировано на удовлетворение естественных по­требностей. Современная наука накопила огромный материал, подтверждающий несомненную значимость биологических факторов в человеческой судьбе. Наиболее впечатляющими здесь выглядят открытия в области генетики, свидетельствующие о том, что около 40 процентов своих качеств человек приобретает посредством генетического наследования. Особенности конститу­ции и темперамента, спектр психических задатков и способностей, склонность к тем или иным заболеваниям - составляют перечень лишь основных, но достаточно существенных для личности харак­теристик, предзаданных природой.

Вместе с тем редукция человека исключительно к природно-генетическим факторам не представляется правомерной. Уже пси­хоанализ указал на слабость и несовершенство человеческих ин­стинктов по сравнению с животными, которые действительно по­лучают комплекс готовых программ поведения, позволяющих им достаточно быстро адаптироваться к внешней среде. Сам факт вер­тикального положения человека говорит о том, что биологическое в человеке радикально трансформируется культурой и обществом, а тело выступает как продукт не только природной, но и социаль­ной эволюции. Наблюдаемые сегодня процессы акселерации, уве­личение средней продолжительности жизни, перспективы клони­рования и трансплантации органов опровергают бытовавшую ра­нее истину о том, что с завершением антропогенеза и началом ис­тории биологическое развитие человечества как вида прекрати­лась. Современная наука склоняется к мнению, что мы можем, на­против, говорить об ускорении эволюционных изменений под воздействием социальных факторов.

Особую роль общества в организации человеческого тела и те­лесности можно проследить не только на материально-природном, но и на мировоззренческом уровнях. В системе универсалий куль­туры существенное место занимает так называемое "тело-канон", в котором воплощается идеальная модель тела, характерная для той или иной эпохи. В ней фиксируется устойчивая мода на тот или иной тип конституции, рост, вес, формы, а также закрепляются основные стандарты поведения тела или телесности (в данном кон­тексте речь идет о ритуальных жестах, мимике, макияже и т. п.). В этом плане любопытную историю взглядов на тело демонстрирует нам изобразительное искусство, показывая, как менялись каноны красоты от античности к средним векам, Возрождению, Новому времени, современности.

Говоря о том, что человеческое тело является непременным объектом внимания науки, культуры и искусства, не следует забы­вать, что те или иные его модели получают свою первоначальную интерпретацию в философии. Именно здесь создаются исходные познавательные версии понимания тела и отношения к нему, ко­торые становятся впоследствии каноническими и проецирующи­еся на широкую культурную матрицу. При этом соответствующие философские концепции выстраивались в зависимости от реше­ния двух вопросов: во-первых, понимания природы и статуса че­ловека в ней; во-вторых, рассмотрения оппозиции душа-тело, разум-тело. Несмотря на самостоятельный статус этих проблем, в историко-философском познании они всегда оказывались тесно взаимосвязанными и взаимозависимыми. Так, восточная филосо­фия, ориентированная на растворение человека в природе, не зна­ла дуализма души и тела, понимая человека как единую психосо­матическую целостность, где опыт духовного совершенствования был немыслим без соответствующей йогической подготовки тела. Западная философская мысль, несмотря на безусловно высокий статус идеи тела в античности и Возрождении, пошла по пути про­тивопоставления человека и природы, души и тела, где последнее, также как и природа в целом, находились в подчиненном положе­нии по отношению к человеку и его разуму.

Сложившееся в классической культуре пренебрежительное от­ношение к природно-телесному началу начинает радикально ме­няться в современном философском дискурсе. Основным объек­том критики здесь становится идея разума как того начала, по­средством которого организуется человеческий опыт и Универ­сум в целом. Мыслители самых разных направлений, начиная от Ф. Ницше и 3. Фрейда и заканчивая М. Фуко и Р. Бартом, заявля­ют о теоретической и идеологической неправомерности такого подхода, чреватого последствиями тоталитаризма и массы. При этом проблематика тела и телесности начинает противопостав­ляться cogito как что-то более онтологически глубинное и ценнос­тно-значимое.

Одним из наиболее развернутых проектов данной темы в фи­лософии XX в. стала концепция французского экзистенциалиста М. Мерло-Понти: не "мыслю, следовательно, существую", а "суще­ствую, следовательно, мыслю", где глубинным истоком человечес­кого существования является дорефлексивный опыт тела, задаю­щий посредством восприятия первичные связи человека с миром. Само тело, согласно М. Мерло-Понти, предстает при этом как бы в двух проекциях: "тело-видимое" (тело-объект) и "тело-видящее" (тело-субъект). Тело-видимое обречено на регламентированное встраивание себя в жесткую культурную матрицу приемлемых стандартов поведения, к примеру, даже взгляд на себя в зеркало -это всегда оценка себя глазами Другого. Позиция внешнего наблю­дателя обрекает тело-видимое на его рассмотрение с точки зрения существующих канонов, на его соответствие норме. Другой здесь значим как субъект оценки, носитель тех знаний о норме, которые объективируют тело-видимое в принятом ранжире классифика­ционных признаков (например, маленький рост, плохая осанка, лишний вес и т. п.). Такая редукция "Я" к единому шаблону находит свое наиболее яркое воплощение в науке, интересующейся всякий раз не индивидуальным как случайным и несущественным, а всеобщим и необходимым.

"Тело-видящее", напротив, осуществляется лишь в конкретнос­ти ситуации, окрашенной всегда уникальной гаммой чувств и впе­чатлений. При этом интегральная целостность тела-субъекта, реа­лизующаяся на уровне непосредственного ощущения "Я", едва ли поддается рефлексии или объективации. Попытка осознать этот внутренний опыт чревата парадоксом сороконожки, разучившей­ся ходить. В обычной ситуации мы видим, дышим, слышим, не задумываясь о том, как это происходит и не подозревая, что в этом первичном перцептивном опыте закладывается образ взаимосвя­занной реальности в силу принципиальной целостности и сбалан­сированности нашего собственного тела.

Механизмы осуществления "тела-внутреннего" в действитель­ности, его возможные проявления описываются современной фи­лософией через понятие телесности. Если в категории "тело" ак­цент делается на его определенной целостности, оформленности и автономности по отношению к другим образованиям (в русском языке сама этимология таких слов, как "тело" и "целое" отсылает к одному корню), то в конструкте телесности актуализируются воз­можные механизмы "выхода" тела за свои границы, опыт его сти­хийного проецирования вовне, возможный лишь в ситуации нару­шения целостности и организации. К феноменам телесности отно­сится все то, что не поддается жесткому контролю разума и воли, но одновременно выступает как нечто более субстанциальное и пер­вичное по отношению к любой структуре или организации.

В современном философском дискурсе телесность понимается как предельно широкая категория, акцентирующая те фрагменты действительности, которые не укладываются в каноны "чистого разума" (например, текст, смерть, опыт повседневности и т. п.). В философско-антропологическом плане можно говорить о выделе­нии специфических *феноменов человеческой телесности,* конкре­тизирующих возможный спектр проявлений внутренней актив­ности тела. Наиболее ярко они заявляют о себе в состоянии аф­фекта, нивелирующего механизмы самоконтроля и подчиняюще­го человека своей стихии. К основным характеристикам аффекта относятся его спонтанность и непредсказуемость, способность "захватить" человека целиком, полностью подавив сопротивле­ние воли или голос рассудка. При этом "Я" как бы растворяется в стихии аффекта, объект которого становится тем полюсом притя­жения, в котором фокусируются новые границы личности.

Спектр многообразных аффективных состояний обусловлива­ется векторами страдания и наслаждения, конкретизирующихся в феноменах страха и эроса. Выступая как глубинные импульсы развития человека, страх и эрос находят подчас свою разрядку в таких особых феноменах телесности, как агрессия, смех, плач, стыд и т.п. Проявляясь в форме индивидуально-психических реакций, выделенные феномены телесности, тем не менее, немыслимы без сопутствующего культурно-исторического контекста. Культура формирует устойчивые стандарты и нормы практик телесности, очерчивает контуры анормального. Одновременно культура со­здает и собственные легитимные каналы регуляции аффективно­го опыта, например, триллер, эротика, смеховая культура и т.п.

Такое переплетение индивидуально-психического и культур­но-исторического можно проиллюстрировать на примере страха. Буквально *страх* - это психическая реакция, связанная с предчув­ствием опасности. В то же время внутренняя "логика" страха по­строена на определенном дисбалансе знания и незнания: мы знаем источник опасности, но не можем быть уверены в возможности благополучного исхода. Страшит всегда что-то непонятное, не­знакомое, другое, однако собственно страх возникает в ситуации угадывания во враждебном объекте чего-то ранее пугающе извес­тного. Примечательно, что человека, лишенного страха, называ­ют безрассудным: лишь ничего не зная и ничего не имея, можно позволить себе ничего не бояться. Одновременно далеко не слу­чайна особая притягательность страха, покоящаяся на естествен­ном любопытстве узнать и понять неизвестность, сделать ее своей и тем самым развенчать как что-то пугающее и тревожное.

Тем самым страх и стремление к его преодолению становятся мощным креативным импульсом культуры. По мнению О. Шпенглера, благодаря страху перед неразведанным пространством возникают города и декоративно-монументальное искусство; по мнению просветителей, страх перед природой создал богов и т. д. Вместе с тем за различными культурно-историческими фетиша­ми страха, можно выделить один неизменный сюжет, оправдыва­ющий страх как таковой, - это страх перед смертью. Несмотря на свою повсеместность, смерть выступает как принципиально недо­ступная для человеческого познания terraincognita, непонятность которой создает не только богатую мифологическую традицию, но и питает наиболее глубинный, экзистенциальный человечес­кий страх.

Феноменами, помогающими преодолеть страх, являются аг­рессия и смех. *Агрессия* как спонтанная реакция, связанная с "жаждой разрушения" (3. Фрейд), в конечном итоге определяется борь­бой за собственное существование и собственное "Я". *Смех* как спе­цифическая реакция на комическую ситуацию укоренен в особом пафосе жизни, дающей человеку право и привилегию радоваться, несмотря на смерть и побеждая страх. Сходные функции психологическои разрядки выполняет *плач,* являющийся альтернативой естественной радости смеха ("смеха-тела"). Трагическое и коми­ческое в равной степени несут в себе элемент катарсиса, обновле­ния, возникающего из чувства сопричастности чему-то более уни­версальному и значимому. Антитезой "смеха-ума" является *стыд,* иногда определяемый как страх быть осмеянным. Также как и смех, стыд проявляется на уровне как спонтанной психической реакции, так и возможной "внешней" оценки ситуации, ее рацио­нальной рефлексии.

Наиболее мощным жизнеутверждающим фактором в комплексе феноменов телесности является *эрос.* В современной философии он интерпретируется преимущественно в аспекте фрейдистской тра­диции как стремление к удовольствию, наслаждению, конкретиза­ция глубинной жизнеутверждающей энергии, либидо. Квинтэссен­ция эроса связана с реализацией сексуального инстинкта, однако ограничивать либидо исключительно сферой сексуальности непра­вомерно. Эрос выступает своеобразным индикатором жизненных сил в целом, проявляющихся в неистребимой жажде желать, лю­бить, хотеть. Изначальная направленность эроса ориентирована всегда на что-то внешнее, где избранный объект стремления необ­ходимо приблизить и сделать своим, что делает эрос мощной интегративной силой. Не случайно в древних космологиях любовь пони­малась как единое организующее начато Универсума, собирающее космос в единый организм и придающее ему жизнь. При этом в от­личие от организующего порядка Логоса ее сила принципиально иррациональна. Античные философы, например, состояние влюб­ленности отождествляли с манией, одержимостью, когда трезвые доводы рассудка отступают перед энергетикой желания. Однако, как правило, именно эрос задает конкретную направленность чело­веческих действий, вносит смысл в отдельные поступки, будучи сам подчинен исключительно инстинкту жизни и самосохранения.

Особый статус эроса в культуре определяется его творческими возможностями. Устремляя человека к чему-то внеположенному, временно недоступному, эрос преобразует как самого человека, заставляя его становиться лучше, так и вожделенный объект, рас­крывая его новые грани. Он дает как бы первичный импульс любо­му творческому акту, вне зависимости от преследуемой цели (дру­гой человек, истина, власть, благо и т.п.). По своей направленности эрос противоположен феномену агрессии, ориентирующей не на созидание, но на разрушение. Эти противонаправленные явления взаимно дополняют и уравновешивают друг друга, поскольку со­здание нового неизменно предполагает разрушение старого. Нару­шение баланса этих двух сторон сопряжено с серьезной опаснос­тью для существования личности или культуры.

Собственно, жесткое разделение каких-либо феноменов теле­сности едва ли представляется возможным. Наряду с многогран­ностью возможных проявлений феноменология тела отличается непременной целостностью и интегральностью. Постулируя при­оритет телесности над рациональностью, современная филосо­фия предполагает именно на уровне тела найти разгадку "инди­видуальной универсальности" человеческой личности. Обеспечи­вая возможность природного существования человека, тело одно­временно аккумулирует первичные знания о допустимом и невоз­можном в рамках той или иной культурной среды, обозначает спектр реакций на социальное окружение, обусловливает глубин­ные источники развития личности и культуры.

*Экзистенциальные вопросы личности.* Экзистенциальная про­екция бытия человека предполагает акцент на его уникальных, индивидуально-личностных свойствах и характеристиках. Нача­лом, которое, согласно философской традиции, обеспечивало по­добную "инаковость" каждого отдельного "Я" и его судьбы, явля­лась душа. Именно с ее прерогативами классика связывала вопро­сы жизни и смерти, свободы и предопределенности. Девальвация идеи души в современной философии, обусловленная "смертью бога" как необходимого гаранта ее существования, отнюдь не от­менила, но скорее обострила вечные экзистенциальные вопросы: "В чем смысл человеческого существования? Стоит ли искать ка­кой-то высший смысл и вообще жить, если все мы в равной мере обречены на смерть? Что есть "Я": особый случай или человек тол­пы, шагающий в ногу со всеми остальными и запрограммирован­ный в своих поступках всесильной социальной матрицей? Есть ли у меня право быть собой, быть не таким, как все, быть свобод­ным? Что такое свобода и есть ли она?".

Рано или поздно эти вопросы встают перед каждым человеком. Начало их коренится в ситуации ценностного выбора, связанного с проблемой смысла жизни, являющейся традиционной темой фило­софии и культуры в целом. При этом ни философия, ни культура не в состоянии дать однозначно правильного ответа, в равной мере приемлемого для всех людей и эпох. Вне зависимости от наличия множества мудрых советов по поводу того, как и во имя чего следует жить, каждый человек в той или иной форме решает этот вопрос самостоятельно, коррелируя свой жизненный путь относительно предлагаемых культурой и социумом ценностных ориентаций.

Интерпретация этого вопроса в философии, как правило, свя­зана с более фундаментальной темой природы и сущности челове­ка. Здесь также не существует жесткой зависимости и можно го­ворить лишь о наиболее общих тенденциях, в то время как взгляды отдельных мыслителей могут выступать исключением из единого правила. Например, сторонники натурализаторской версии, рас­сматривающие человека как природное начало, являются преиму­щественно последователями *гедонизма* и *эвдемонизма* в этике. Не имея над собой никаких высших авторитетов, кроме самой приро­ды, человек, согласно этой позиции, должен ценить жизнь как та­ковую, где качество жизни и ее смысл измеряются величинами счастьяи наслаждения*.* В то же вре­мя в ряде современных натурализаторских концепций, поэтизи­рующих естественное вследствие динамики экологической про­блематики, человек имеет право на личное счастье лишь при усло­вии сохранения жизни как таковой, в силу чего его первейшей задачей становится забота не столько о себе, сколько о природе в целом.

В рамках религиозного персонализма проблема смысла жизни решается в контексте *трансцендентализма.* Истина и цель челове­ческого существования соотнесены не с земным, а с потусторон­ним (трансцендентным) бытием, где его земная история является лишь подготовкой, преддверием настоящей жизни в вечности. Апелляция к вечности свойственна также рационалистическим мыслителям, предлагавшим, однако, в качестве конкретных меха­низмов ее осуществления не христианскую аскезу и покаяние, а познание и разум. Наиболее емко суть рационалистических уста­новок выразил Б. Спиноза, говоря, что подлинный смысл челове­ческого бытия состоит в "познавательной любви к Богу", понимая под последним всеобщую и безусловную истину. Абсолютность законов разума, провозглашенная рационалистами, в новой исто­рической ситуации как бы дублирует абсолютность божествен­ных заповедей, а истина и слава ее первооткрывателя обеспечива­ют долгую память благодарных потомков.

С рационалистической философией содержательно связаны также идеалы *ригоризма,* возводящего в ранг основного смысла че­ловеческого существования долг. Наиболее ярко эта идея прозву­чала в философии И. Канта, акцентировавшего безусловность долга как того "морального закона во мне", который вырывает че­ловека из цепочки природных причинно-следственных связей и делает его существование подлинно человеческим, нравственным, разумным. С идеями долга в той или иной степени солидаризиру­ются и представители социологизаторских версий человека. Долг здесь, правда, отождествляется не столько с нравственной макси­мой поведения, сколько с необходимым основанием социальных отношений и взаимодействий.

Своеобразной альтернативой указанным классическим верси­ям интерпретации смысла жизни является *экзистенциализм.* От­казываясь выносить сущность человеческого существования за границы каждого конкретного случая, экзистенциализм ориенти­рует человека на конституирование смысла в ситуации "здесь-и-сейчас", на осознание уникальности каждой жизни и ее отдельного момента. Любые вердикты о вынесении окончательных истин о мире или человеке изначально абсурдны, поскольку мир сам по себе не имеет никакого смысла, а алчущий смысла человек обречен на бесконечное переписывание себя, своего отношения к миру и обстоятельствам и в конечном итоге переописание самого мира. Абсурд здесь становится тем онтологическим основанием, кото­рое реабилитирует ценность индивидуального существования. В мире абсурда смысл может иметь лишь отдельное человеческое "Я", ищущее этот смысл, но никогда не довольствующееся уже най­денным и достигнутым.

Решение вопроса о смысле жизни неизбежно предполагает не­обходимость определения соответствующего статуса *смерти.* Сам факт наличия смерти дискредитирует все человеческие попытки абсолютизировать жизнь и ее достоинства. Перед лицом глобаль­ной неизбежности и случайности смерти жизнь как бы теряет вся­кий смысл. Спектр многообразных человеческих стремлений в каждом отдельном случае заканчивается одинаково: можно преус­петь больше или меньше, жить ради себя или ради других, в конеч­ном итоге смерть уравнивает всех, не проводя различий межу ге­нием или злодеем, богатым или бедным. Если смерть - это есте­ственное завершение всякой жизни, то, возможно, именно она и составляет наиболее глубинный смысл существования, делая аб­сурдными любые человеческие претензии противопоставить ей что-то более высокое и абсолютное.

Человек — это единственное существо, "знающее о смерти". От­давая ей дань уважения в ритуальной практике, человечество едва ли способно на действительную абсолютизацию смерти. Напро­тив, вся логика человеческого отношения к смерти в истории куль­туры и философии шла по пути ее своеобразного *преодоления.* Наиболее радикально эту мысль в философии высказал *Эпикур,* заявив, что нечего бояться того, чего нет, поскольку пока есть мы, то смерти нет, а когда есть она, то нет уже нас. Одновременно для всей классической культуры, разделявшей тезис о бессмертии души, смерть выступает как *переход* к какому-то иному состоянию жизни, отсюда устойчивые традиции "готовиться" к смерти по­добно тому, как собираются в дорогу, укладывая в узелок необхо­димые деньги и вещи. Представления о посмертном существова­нии значительно варьировались в зависимости от конкретных ре­лигиозных или мифологических воззрений. Вместе с тем, несмот­ря на различия в содержательных акцентах и интерпретациях, об­щий пафос рассуждений неизменно предполагал, что смерть - это существенный, но кратковременный эпизод в вечной динамике жизни.

В ситуации, когда "бог умер", радикально меняется свойствен­ный классике традиционный, "жизнеутверждающий" смысл смер­ти в философии и культуре. Смерть утрачивает значение "перехо­да", но начинает восприниматься как действительный "уход", окончание и завершение жизни. В философии 3. Фрейда символ Танатоса приобретает субстанциальный приоритет над силами жиз­ни (Эросом). Классическая схема переворачивается с точностью до наоборот: если раньше проекция человеческого существования раз­ворачивалась в последовательности от жизни через смерть к новой жизни, то здесь путь протекает *от смерти (небытия) через жизнь к смерти.* Особая онтологизация смерти характеризует также экзис­тенциальную философию. Именно смерть, которая всегда "моя", обращает человека к осознанию уникальности собственного "Я", за­ставляет задуматься о глубинных смыслах и противопоставить их анонимной безликости всеобщих истин. При этом смерть выступа­ет не только как финальная точка человеческого пути, но одновре­менно и как непременная составляющая каждого отдельного его фрагмента, всегда ускользающего из настоящего в прошлое, "умира­ющего" во времени, однако благодаря своей конечности приобрета­ющего подлинный смысл и значимость.

Показательно, что несмотря на определенную реабилитацию смерти в современной философии, на уровне общекультурных ре­алий сегодня в новом ракурсе воспроизводится *практика вытеснения смерти.* Невозможность равноценной альтернативы, про­должающей жизнь, принципиальная недоступность смерти тех­ническому контролю разума породили в современной культуре две встречные тенденции. С одной стороны, смерть как бы вытес­няется на периферию повседневного опыта. В отличие от пышных похоронных ритуалов прошлого современность маскирует смерть как печальную случайность, избегая необходимых ранее "плачей", траура, процессий и т. п. С другой стороны, XX в. породил неви­данную ранее *индустрию смерти,* легитимировав смерть подконт­рольную и в силу этого понятную, допустимую. Прежнее уважи­тельное отношение к смерти сменяется отчаянной попыткой аб­солютизировать жизнь "здесь-и-теперь", противопоставить не­умолимой окончательности смерти возможности человеческого творчества и свободы. Фактически основной пафос развития лич­ности и культуры подчиняется немыслимой задаче победить смерть через труд, любовь, власть и так далее, расширить грани­цы жизни, человеческого достоинства и свободы.

Именно феномен *свободы* составляет наряду с проблемами жизни и смерти еще одну сущностную экзистенциальную проек­цию человеческого бытия. Уникальность каждой отдельной лич­ности базируется на свободном выборе жизненного пути, симпа­тий и антипатий, решений и поступков. Казалось бы, сама приро­да человеческой деятельности и разума является лишь следствием глубинной свободы, позволяющей человеку преобразовывать дей­ствительность в соответствии со своим замыслом, а не пассивно "вписываться" в среду. Но не выступает ли свобода лишь прекрас­ной грезой человечества, ведомого жесткой необходимостью и об­манывающего себя иллюзией свободного выбора. Никакие дости­жения прогресса не в состоянии избавить нас от смерти, самой горькой насмешки над свободой, от подчинения природным зако­нам или включенности в социокультурный контекст. Реализуя себя как свободные личности, мы в действительности очень много­го не выбираем, предоставляя право решать за нас обстоятель­ствам и окружению.

Эволюция представлений о свободе в истории философии и культуры сопряжена с развитием идеи "Я" как истока уникальнос­ти человеческой личности. Фаталистические установки древних цивилизаций определялись соответствующим пониманием чело­века как органичного элемента природы и космоса, значимого не в своей отдельности и особенности, а в сопричастности единым про­цессам жизни. Его душа как глубинная жизненная энергия не знает свободы, поскольку основные сюжеты ее земных странствий пре­допределены богами и судьбой. *Судьба* при этом выступала не только как высшая сила, определяющая все метаморфозы челове­ческого пути, но и как общеприродный закон, гарант космической справедливости, распределяющий благо в масштабах Универсума.

Частичное преодоление фатализма происходит в средневеко­вой культуре, содержательно укорененной в христианском вероу­чении. Человек как "образ и подобие" наделяется субстанциаль­ным свойством *свободы воли* как способности души к самостоя­тельному выбору между добром и злом. Эсхатологическая перс­пектива Страшного Суда предполагала высшую оценку человека за те поступки или проступки, которые он осуществил самостоя­тельно. В то же время греховность человеческой природы могла быть побеждена лишь в случае соучастия божественных сил в сво­бодном выборе, где Провидение дает немногим избранным стой­кость в осуществлении добра, обеспечивая этим их право на веч­ное блаженство.

Рационализм новоевропейской философии обусловил ради­кальную переинтерпретацию христианских идей предопределения и свободы воли. Мышление и разум, ставшие здесь сущностными характеристиками человека, обусловливают свободный выбор суждения, лежащего в основании любого действия или поступка. Правомерность такого выбора обеспечивается его соотнесеннос­тью со строгими законами самого разума, выявляемыми в процес­се познавательной деятельности. Средневековый символ "свобо­ды воли", акцентировавшей ее внутреннюю иррациональную при­роду, сменяется в новоевропейскую эпоху спинозовской форму­лой *свободы как "познанной необходимости".* Внутренняя парадок­сальность подобной интерпретации состоит в том, что разум одно­временно диктует свои законы внешней действительности и ока­зывается у них в подчинении. Прежняя вера в неисповедимость Божественного промысла уступает место научной убежденности в возможности познания всех причинно-следственных связей бы­тия, что, в свою очередь, лишит человечество иллюзии свободы как особой, не укладывающейся в общее правило ситуации, но обеспечит ему власть и контроль над любой ситуацией.

Отказ от приоритетов разума и "антропологический поворот" в неклассической философии подготовили своеобразную абсолю­тизацию индивидуальной человеческой свободы в культуре мо­дерна. Свобода здесь - это то, что реализуется в человеке не благо­даря, а вопреки общему закону и необходимости. При этом гаран­тами свободы являются иррациональные феномены воли и само­сознания, глубоко враждебные унифицирующим конструкциям разума. Подлинная свобода возможна лишь как акт экзистенци­ального выбора, но не в средневековом контексте с изначально за­данными абсолютами добра и зла, а в ситуации индивидуального конституированиясобственной шкалы ценностей. Свобода - это *творчество,* обращающее человека к новому пониманию себя, дру­гих, мира, возможное в силу своего имманентного характера в любых обстоятельствах и ограниченное лишь таким же внутрен­ним чувством ответственности.

Постмодернистский тезис о *"смерти автора* "стал своеобраз­ной констатацией невозможности абсолютной личной свободы и творчества в условиях высокоорганизованного техногенного об­щества. Избегая говорить о свободе, постмодернизм предпочитает использовать более емкое понятие *игры* для описания механизмов человеческих действий и поступков. Выступая как феномен чело­веческого бытия, игра вбирает в себя традиционные оппозиции индивидуального и всеобщего. В рамках ее пространства находят примирение и судьба, вмешивающаяся в жизнь силой слепого слу­чая, и закон, конкретизирующийся в обязательности игровых правил, и творчество, позволяющее человеку по-новому реализо­вать себя и обеспечивающее неожиданность и притягательность всякой отдельной игры.

Природа "Я" определяется здесь сложным переплетением раз­личных социальных ролей, которые диктуются конкретными игро­выми контекстами. Значимость личности при этом зависит от ее соответствия играемой роли и должной степени мастерства, а ее уникальность определяется лишь случайным своеобразием опыта, складывавшегося в индивидуальном сюжете жизни. Традиционно самодостаточные понятия "Я" и свободы в ситуации постмодерна превращаются в несколько виртуальные величины. В условиях "общества-спектакля" человек чаще всего оказывается лишь стати­стом в многообразных разыгрываемых шоу (политических, экономических, рекламных, образовательных и тому подобного), особое коварство которых состоит в формировании иллюзии свободного выбора в спектре заманчивых предложений, каждое из которых обещает максимум потребительского комфорта и счастья.

*Социокультурные модусы человеческого бытия.* Несмотря на очевидность индивидуального опыта и характеристик, свою под­линную реализацию "Я" получает лишь в обществе, которое не только задает шкалу единых культурных ценностей, но и опреде­ляет степень уникальности каждой отдельной личности. При этом мера индивидуальности напрямую зависит от ее универсальнос­ти: чем больше социальных связей и характеристик аккумулирует в своем опыте личность, тем она богаче, ярче и своеобразнее. Ме­ханизмы социокультурной детерминации личности могут быть рассмотрены в трех основных аспектах: генетическом, функцио­нальном и телеологическом. Генетические факторы связаны пре­имущественно с процессами социализации личности, функцио­нальные - описывают основные формы жизнедеятельности чело­века, а телеологические - его исходные ценностные ориентации, определяющие смысл и цели существования.

*Социализация* представляет собой процесс приобщения человека к определенной социальной среде, овладения им необходимыми на­выками и знаниями. Основное значение в этом процессе принадле­жит периоду раннего детства, когда ребенок осваивает язык, необхо­димые нормы поведения и общения. Особую роль здесь играет семья как исходная социальная группа, в миниатюре воспроизводящая все общественные связи и отношения. Формирование наиболее глубин­ных ценностных установок во многом зависит от опыта детского вос­приятия родителей и их отношений. 3. Фрейд считал, что в феномене "Я-идеального", составляющего ядро человеческого характера и со­знания, всегда воспроизводятся устойчивые характеристики отца или матери как первых объектов любви и соперничества.

Некоторая ситуативность и стихийность социализации в рам­ках семьи обязательно корректируется обществом посредством такого специального института, как образование. В широком смысле *образование -* это социально-исторический механизм це­ленаправленной, системной трансляции знаний от поколения к поколению. Фактически именно образование регулирует процесс перехода от ребенка к взрослому, а его целью является формиро­вание не только необходимого для той или иной культуры уровня знаний, но и соответствующей системы мировоззрения. Оно как бы "собирает" мир в фокусе отдельной личности, закладывая наи­более устойчивый каркас знаний и убеждений, лепит тот "образ" человека, который востребован социумом и культурой.

Образование включает в свою структуру не только познаватель­но-информационные, но и социально-институциональные момен­ты, куда входят как конкретные образовательные институты (шко­лы, университеты, академии и тому подобные), так и комплекс исторически конкретных субъект-субъектных связей и отноше­ний. Центральное звено последних - связка "учитель-ученик", в рамках которой во многом концентрируются особенности меха­низмов преемственности между поколениями в целом.

Выполняя функцию социализации личности, образование под­чинено ценностным и инструментально-техническим требовани­ям эпохи. Например, современная общеобразовательная школа возникла не только благодаря тенденциям демократизации общества, но и как механизм обеспечения массового промышленного производства. Организация учебного процесса здесь во многом воспроизводит фабричный конвейер с его регламентированным временем, стандартом требований, усредненной массой лиц. Пре­подаваемые знания ориентированы преимущественно на универ­сально-объективированный характер, соотносимый с существую­щим эталоном научности, где необходимые для развития личнос­ти смысложизненные ценностные аспекты игнорируются ради ин­формационно-познавательных моментов. Традиционный статус учителя как безусловного авторитета в знаниях и наставника в жизни редуцируется к функции транслятора информации, безна­дежно быстро устаревающей в свете стремительной динамики прогресса.

Далеко не случайно, что в современных футурологических мо­делях выдвигаются идеи о замене учителей компьютерами как бо­лее мобильными и эффективными источниками информации. Судя по всему, информационное общество, действительно, радикально трансформирует сложившуюся модель образования. Haстоящий информационный бум, который переживает современ­ная культура, ориентирует личность не столько на усвоение гото­вого комплекса знаний, сколько на развитие самих навыков уче­бы. Задача будет состоять не в том, чтобы "выучить", но "научить учиться", быстро адаптироваться к новой ситуации и перестраи­вать привычные знания.

Образование подготавливает личность к ее реальному функ­ционированию в социальных системах. Основные функциональ­ные модусы человеческого бытия в обществе и культуре - это *дея­тельность и коммуникация.* Под деятельностью принято пони­мать способность человека к активному, целенаправленному пре­образованию объективной действительности и самого себя. Коммуникация - это процесс обмена информацией, предполагающий активную взаимосвязь двух или более субъектов взаимодействия. Жесткое разведение этих сторон человеческого существования не представляется возможным, поскольку коммуникация может быть рассмотрена как особый вид деятельности, а деятельность, в свою очередь, немыслима без соответствующих коммуникатив­ных процессов.

Ядро деятельностного отношения к действительности состав­ляет *труд.* Структура трудовой деятельности, описанная К. Мар­ксом, включает следующие компоненты: субъект и объект деятель­ности, ее цель, средства, предмет и продукт. Непосредственной причиной деятельности является необходимость удовлетворения потребностей, которые, будучи осознанными и скоррелированными относительно имеющихся социокультурных возможностей, со­ставляют реальные цели деятельности. Постановка цели предпо­лагает определение соответствующих путей ее достижения, что отражается в понятии средств деятельности. В обязательной кор­реляции с целью находятся также продукты и предметы деятель­ности, где продукт - это "опредмеченная цель", а предмет обяза­тельно вносит существенные коррективы не только в окончатель­ный продукт, но и в средства деятельности и сам механизм целеполагания.

Для описания исторических особенностей человеческого суще­ствования особое значение имеют средства деятельности. Именно в них преимущественно фокусируется технический уровень эпо­хи, который, в свою очередь, определяет конкретный стиль жизни и тип личности. Существует устойчивая зависимость между до­минирующими орудиями труда и содержательно-ценностными характеристиками самого человека. Например, доцивилизационные общества культивировали в человеке качества, как бы продол­жавшие фундаментальные свойства огня как основного гаранта су­ществования первобытных племен: агрессивность, динамизм, мощь. Традиционные культуры, связанные с использованием тяг­ловой силы животных, идеализируют такие черты характера, как выносливость, работоспособность, регламентированная встроенность в социальный и природный контекст и т. п. Переход к инду­стриальному обществу сопряжен с возникновением образа "чело­века-машины", а постиндустриальная культура явно симпатизи­рует "человеку-компьютеру".

Говоря о феномене деятельности, следует различать сферу тру­да как устойчиво-типологическое основание жизнедеятельности общества, определяющее структуры повседневного опыта и до­минирующий тип рациональности, и формы творчества. *Творче­ство* - это вид деятельности, связанный с созданием принципи­ально новых культурных феноменов и ценностей. В отличие от стандартизированных механизмов трудовой деятельности твор­ческий акт всегда индивидуализирован и конкретен. В шедеврах творчества объективируются уникальный авторский опыт и мастерство, что позволяет говорить о творчестве как об основном ме­ханизме репрезентации "Я", его развития и совершенствования. Несмотря на повсеместность элементов творчества, в своих выс­ших проявлениях оно характеризует не столько массовую, сколь­ко элитарную культуру. Именно здесь шедевры человеческого ге­ния получают свою первую социальную оценку, занимают свое место в традиции и начинают оказывать обратное воздействие на феномены массового сознания и культуры.

Если деятельность описывает способ отношения человека к объективированной действительности, то общение характеризу­ет сферу межличностных, субъект-субъектных отношений. Следу­ет различать категории "общение" и "коммуникация". *Коммуни­кация* выступает как более широкое понятие, обозначающее про­цесс обмена информацией. В структуре коммуникативного акта выделяют наличие двух как минимум субъектов взаимодействия, обсуждаемую ситуацию как своего рода тему или предмет комму­никации, ее цели, сообщения-тексты и средства их трансляции.

Для культурно-типологических характеристик особое значение имеют материальные средства передачи информации. Например, в доиндустриальных обществах доминирующее значение имела аудиокоммуникация, во многом оформляющая "общинный", ос­нованный на личных взаимосвязях тип социальности. Изобрете­ние печатного станка, знаменовавшего переход к видеокоммуни­кации, обеспечило одновременно возможности как автономиза-ции личности, так и ее "тиражирования", омассовления. Наиболее ярко эти тенденции просматриваются в рамках современной куль­туры с ее разветвленной системой массовой коммуникации.

Типологически новый характер коммуникационные связи по­лучили в связи с созданием в 80-х гг. XX в. международной ин­формационной сети Internet. В отличие от пассивной роли реци­пиента информации в контексте СМИ интернет позволяет актив­но участвовать в процессах создания и функционирования инфор­мационных потоков, расширяет границы межличностного обще­ния, формирует новый тип человеческой "причастности" друг к другу, социуму. В то же время очевидно, что образ "глобальной деревни", рисуемый футурологами (Г. Мак-Люэн) в связи с рево­люцией в коммуникативных процессах, едва ли в действительнос­ти будет столь идилличен. Интернет, как и книгопечатание, будет способствовать не только новым человеческим возможностям, но и новым проблемам, среди которых не последнее место займет де­фицит реального, а не виртуального общения.

*Общение* - это процесс непосредственной межличностной ком­муникации, ориентированный на понимание. В феномене обще­ния акцент делается не столько на информационных, сколько на экзистенциально-личностных аспектах. Собеседник здесь представляет интерес не в плане "средства" получения полезной информации, а как личность, способная понять и оценить твою жизненнуюпозицию. В отличие от монологичности преимущественного большинства коммуникативных процессов общение всегда диалогично, являясь событием двух равноценных партнеров, принципиально открытых к взаимопониманию. Отличаясь естественным, непроизвольным и контекстуально-динамичным характером, диалог выступает наиболее органичной ситуацией для социальной адаптации и репрезентации личности, порождая чув­ство сопричастности чужому опыту и чужой реальности. Одно­временно диалог - это условие самопонимания и саморазвития личности, где посредством Другого мы конкретизируем собствен­ные жизненные установки и ценности.

Фактически Другой, несмотря на иллюзию того, что мы знаем его лучше, чем он может знать нас или даже чем мы сами знаем себя, в своей целостности останется для нас terraincognita. Совре­менная герменевтика говорит о невозможности буквального, аутентичного понимания иной реальности, в силу чего Другой значим как та призма, в фокусе которой собирается "Я", выявляет­ся уникальная целостность личности. На сегодняшний день диа­лог является наиболее методологически перспективным выходом из традиционной философской оппозиции индивидуализма и со-лидаризма, фиксирующей противоположные полюсы отношения "Я" и "Другого". Солидаризм, основанный на идее сущностного единообразия человеческой природы и, соответственно, на вос­приятии Другого как "друга", пагубен возможностью тоталитар­ного подведения социума под единую унифицирующую матрицу, в рамках которой все индивидуально-личностное оказывается не­существенным и опасным. Индивидуализм, оформляющийся в новоевропейской культуре, исходит из гоббсовской установки: "Человек человеку — волк", что в современной ситуации привело к крайностям экзистенциального одиночества. Уникальность лич­ности здесь выступает непреодолимым препятствием для ее соци­альной идентификации и адаптации, что неизменно порождает трагичность мировосприятия, и "адом" становятся не только "дру­гие" (Ж.-П. Сартр), но и собственное бытие.

Реальное сосуществование этих двух тенденций в современной культуре привело к возникновению парадоксального феномена массового человека". Его исходными характеристиками являют­ся как некоторая унифицированность и стандартизированность мышления и существования, так и принципиальная автоном­ность, экзистенциальная изолированность от Другого. Объедине­ние в массу рождает ощущение единства целей и интересов, почти семейного родства, где одиночество "Я" преодолевается и сохраняется одновременно благодаря его полной анонимности. А. Шопен­гауэр очень метко сравнил людей в массе с "мерзнущими дикобра­зами", которые хотят, но полностью никогда не могут согреться.

Если "массовый человек" преодолевает остроту противоречия индивидуального и солидарного на уровне бессознательного, пу­тем отказа от контролирующего диктата разума и воли, то диалог дает возможность соединить людей в совокупности их целостного индивидуального опыта. Необходимое условие диалога - это от­каз от чисто технической установки отношения к другому как к средству для достижения какой-либо цели. Реальной целью раз­вития человеческой деятельности, коммуникации, культуры дол­жен стать только человек. Попытки подчинения его каким-либо высшим идеалам и ценностям всякий раз чреваты вынесением за скобки собственно человеческого счастья и достоинства.

Переживаемый сегодня "антропологический кризис" с очевидно­стью свидетельствует о девальвации гуманистического потенциала современной "посткультуры". Ситуация "смерти человека", провозг­лашенная постмодерном, чревата не только "смертью бога", но и уг­розой для существования природного и культурного миров. Концен­трируя в себе все связи бытия, человек, утративший собственную че­ловечность, легко пожертвует природой, культурой, социумом. Од­новременно кризис акцентирует поиск новых, более гуманных стра­тегий культурного развития. "Антропологический кризис" конца XIX - начала XX в. привел к "антропологическому повороту" в фи­лософии. Возможно, первым симптомом выздоровления философс­кой и социокультурной традиции станет очередной возврат к челове­ку как "мере всех вещей", интегрирующему в себе смыслы существо­вания космоса, природы, культуры, общества, Бога.