

УДК 101.3:130.2

**Вячеслав Альбертович Медведев**  
кандидат философских наук,  
доцент кафедры философии  
Уральского Федерального университета  
имени первого Президента России Б.Н. Ельцина  
г. Екатеринбург  
8.982.634.00.36 MVAmets@ya.ru

## **КОНЦЕПТ ЧЕЛОВЕКА В ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЫ<sup>1</sup>**

В статье рассмотрены тенденции развития концепта «человек» в западной философии и культуре, начиная с эпохи античности и заканчивая современностью. Поставлен вопрос о роли философии и тех концептов человека, которые в ней разрабатываются, в развитии культуры и общества, самосознания, мировоззрения и мироотношения человека.

Человек, личность, самосознание, концепт, мировоззрение, уровни субъектности, антропологический поворот.

Философия возникает как вид деятельности, направленный на переосмысление, рефлексию оснований доминирующей в обществе системы представлений о мире. Ретроспективный анализ функционального содержания данного вида деятельности позволяет характеризовать его в качестве стихийно сложившегося механизма развития, преобразования доминирующего в обществе типа мировоззрения с соответствующими ему формами мировосприятия, мироотношения, самосознания человека. Философское познание ориентировано на поиск смысла человеческой жизни в ходе постижения мира, формирования концептуальной системы координат смыслообразования. Результатом философского исследования является формирование идеальных объектов – понятий, концептов, смыслов, которые, становясь достоянием культуры, проникают в самую сердцевину образующего каркас данной культуры мировоззренческого комплекса. «Философия вообще есть один из способов отношения человека к миру и к самому себе, основа самосознания и той рефлексии, которая и порождает категории, эти предельные основания культур», – пишут в совместной работе К.Н. Любутин и А.В. Грибакин [8, с. 43].

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено в рамках Федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг. Мероприятие 1.1. Госконтракт № 14.740.11.0224.

Доминирующая в обществе на том или ином этапе его развития мировоззренческая система имеет структуру, в основании которой находятся несколько определяющих суть соответствующего мировоззрения концептов. В научной литературе их, как правило, характеризуют в качестве универсалий культуры. Они образуют смысловое ядро последней, определяют характер осознания себя представителями соответствующей эпохи. Это своего рода стержень, на который нанизываются идеалы и духовные ценности, представления о мире, его устройстве и месте в нем человека – мировоззренческие параметры, сложный узор которых определяет видение человеком мира, восприятие происходящих процессов, формы и способы самореализации, взаимодействия с окружающим миром.

С точки зрения философского и, шире, гуманитарного знания центральной среди подобных универсалий является концепт человека. «Человек! Кто ты?» – задает себе (и прежде всего себе) вопрос исследователь. Я – человек. «Я есмь», – отвечает на этот вопрос Г. Фихте, – «Я есть Я», «не Я не есть Я». И этот простой, как могло бы показаться, более того, тавтологичный ответ становится основанием интереснейшей философской системы, из которой современный исследователь выносит понимание того, что обладая самосознанием, человек способен к обнаружению собственной идентичности, обнаружению границ бытия, обозначаемого формулой «Я есмь», – бытия «вещи», не являющейся вещью среди вещей, но «делающей» себя.

Человек – это единство духовного и телесного, единство всеобщего, особенного и единичного, единство сознания и действия. Именно в качестве подобного единства многообразного стремится постичь философия человека. В этом основная сложность и главное преимущество философии по отношению к другим отраслям знания, также стремящимся к постижению человека и его бытия в мире. Философские категории, в отличие от научных понятий, не ограничены концептуальными рамками конкретных предметных областей. В отличие от социологии, этнографии, культурологии, психологии или, скажем, социальной антропологии, каждая из которых редуцирует феномен человека к некоторым из его измерений (в соответствии с особенностями своей предметной области), философия имеет дело с человеком во всем многообразии его проявлений, в единстве разных измерений его бытия.

Среди разных областей теоретического познания лишь философия позволяет рассматривать человека как неравное самому себе, постоянно развивающееся комплексное единство всеобщего, особенного и единичного. Ее концептуальные ресурсы открывают дорогу исследованию человека в качестве многомерного, многоуровневого, развивающегося феномена; позволяют работать с постоянно меняющимся концептом, который именно в этом качестве приобретает особую ценность. В чем заключается подобная ценность? По-

пытаемся ответить на этот вопрос, характеризуя особенности развития концепта «человек» в истории европейской философии и культуры.

Развитие распространенных в европейской культуре представлений о человеке зависит от тех идей, которые формируются внутри философского знания на разных этапах его развития. При этом разработка соответствующих идей (о мире, месте в нем человека, самом человеке) зависит от характерных для конкретной эпохи способов постановки вопросов, типов мышления, особенностей осознания человеком себя в определенных культурно-исторических рамках. Так, в Древней Греции в условиях зарождения теоретических форм философствования человека рассматривают в его «сущести», как часть мироздания. При этом его наделяют принципиально важным свойством – способностью воспринимать природу вещей, способностью человеческого ума «уподобляться» Нусу, Логосу мироздания<sup>1</sup>. Здесь рождается идея уподобления человека Космосу, идея эквивалентности человека как микрокосма и Мира как макрокосма. «В противоположность всем прочим культурным традициям того времени, – пишет П.С. Гуревич по поводу античного мира, – в греческой истории с самого начала народы, расы и племена, а также все сословия были подвластны одной идее, а именно: человек способен сам постоянно отождествлять себя со всем сущим и для этого всегда имеется одна и та же причина: разум в человеке есть проявление божественной силы духа, который как бы заново являет нам этот мир и его порядок в панораме вечного движения и созидания» [4, с. 12].

Это этап преобразования интеллектуальной культуры в условиях движения развитых форм мифологического сознания античного (прежде всего древнегреческого) общества. Для мифологического сознания человек вписан в мир как одна из его частей, наряду и наравне с другими его частями. «Древнейшая мифология не расчленяет картину мира: природа, человек, божество в ней слитны» [5, с. 8]. «Человек на прежних ступенях развития не отделял себя от остальной живой природы. Он теснейшим образом чувствовал свою генетическую, неразрывную связь со всем остальным органическим миром», – подчеркивает В.И. Вернадский [цит. по: 5, с. 8]. «...процесс познания, – добавляют к этому П.С. Гуревич и И.Т. Фролов, – с самого начала «отягощен» потребностью человека оценивать реальность как «очеловеченную», созданную по его меркам. Это находит свое отражение в антропоморфизме, то есть бессознательном восприятии космоса и божества как живых существ, подобных самому человеку. Неживая природа, небесные тела, животные, мифические создания наделяются чертами человека. В антропоморфическом видении животные обладают человеческой психикой. И

---

<sup>1</sup> См., напр.: Гераклит Эфесский, Аристотель.

неодушевленные предметы имеют способность действовать, жить и умирать, испытывать чувства. Вопрос о происхождении мира в мифе неразрывно связан с вопросом о происхождении человека и его месте во Вселенной» [5, с. 8-9]. Обращаясь в этом контексте к произведениям классиков древнегреческой мысли в недоумении начинаешь задумываться над тезисом, согласно которому мировосприятие, мироотношение античного человека развивается в условиях отсутствия сформированной личности, полноценных структур личностного самосознания индивида<sup>1</sup>. «У древних греков, – отмечают авторы упомянутой выше статьи, – как и у большинства народов Востока, еще не сложилось ощущение личности. Чтобы подойти к тайне человека, важно было исторически отделить индивида от космоса, от всеобщей субстанции. Античность сделала только шаг на этом пути» [5, с. 10].

В этой связи необходимо отметить, что философия, вырастающая на основе мифологического сознания с соответствующими ему формами мироотношения, самоидентификации человека, преодолевая инертность сложившихся стереотипов мышления, способов мироотношения, схем мировосприятия, в то же время сохраняет в себе базовые (структурообразующие) модели родового сознания. В этих условиях размышления о человеке не предусматривают обсуждения роли человека в мире, его миссии или предназначения. Постепенно формирующиеся традиции размышления о человеке (и это характерно как для западных, так и для восточных учений) характеризуются особым вниманием к этической составляющей, разработкой проблемы «личного» самосовершенствования, формированием идеала добродетели. И в то же время рассуждения о человеке не содержат в себе стремления к постижению его субъектных характеристик (того, что в современной культуре называется активной личностной позицией). В них нет отчетливо выраженной темы социальной ответственности. Идея долга, долженствования получает в данном случае метафизико-космологическое истолкование – человек должен стремиться к совершенству, поскольку в этом заключается его природа, его сущность. Аристотель утверждает в этой связи, что отдельный человек, как и любая материальная субстанция, наделен сложной природой, изначально нацеленной на то, чтобы достичь полноты и совершенства. Однако в отличие от других материальных субстанций в природе человека не заложены непреложные тенденции, которые бы автоматически вели его к цели. Вместо них человеческая природа наделена разумностью. Разум способен верно определить конечную цель и направить к ней человека. Собирательное название этой цели – счастье, которое представляет собой полную реализацию всех составляющих человеческой природы на

---

<sup>1</sup> Философско-филологическая аргументация данного утверждения обнаруживается, к примеру, в работах А.Ф. Лосева, С.С. Аверинцева.

всем протяжении человеческой жизни. Другими словами, человек должен стремиться к совершенству, приумножать свою добродетель не потому, что в этом заключается его долг перед обществом, близкими людьми, быть может, потомками, но в силу самой природы своей, следовательно, в силу того, что так устроено само мироздание. «Объясняя человеческое поведение, греческие авторы неизменно апеллируют к объективным условиям и (или) божественной воле», – пишет И.С. Кон [7, с. 74].

Личность как социальный субъект на данном этапе еще только начинает формироваться. В этом плане активная работа над проблемами этики – рассуждения о должном, обсуждение нравственных вопросов, идеалов и целей человеческой жизни является здесь не столько выражением восприятия человеком себя в качестве цельной, самодостаточной личности, сколько условием формирования подобного восприятия, следовательно, личностного самосознания индивида. В этом, в частности, заключается принципиальное отличие древнегреческого мыслителя от мыслителя ренессансного (XIV–XVI вв.). Мировосприятие первого из них (пусть даже речь будет идти о Протагоре, Платоне или Аристотеле) вырастает в лоне космоцентризма, тогда как второй (вспомним «Речь о достоинстве человека» Пико делла Мирандолы) отталкивается от антропологической культуры позднего Средневековья<sup>1</sup>. Ренессансный мыслитель обращается к этической проблематике с целью обоснования гуманистических идеалов антропоцентризма с соответствующим мировосприятием и мироотношением человека принципиально иной эпохи – эпохи, одной из важнейших предпосылок возникновения (складывания) которой служит концепт человека, сформированный в духовной культуре европейского Средневековья.

Что это за концепт? В каком контексте и каким образом он проявляется? Ответ на эти вопросы требует принять во внимание то немаловажное обстоятельство, что интеллектуальная культура европейского Средневековья характеризуется принципиально иным, отличным от сформированного в античности типом мышления. Его особенности весьма отчетливо фиксируются В.С. Библером. Любая вещь, любой процесс или явление, отмечает он, воспринимается на данном этапе уже не с позиции его «сущести», но в логике «присущести» [2, с. 4-5] – присущести «тварного», посюстороннего мира миру «дольнему», потустороннему. Применительно к «человеку» это имеет самое непосредственное отношение. Человек воспринимается на данном этапе в логике религиозного символизма: как творение Бога, Богу подобное, от Бога «отпадающее» в своем тварном

---

<sup>1</sup> «Христианство освободило человека от власти космической бесконечности, – писал русский философ Николай Бердяев, – в которую он был погружен в древнем мире, от власти духов и демонов природы...» [5, с. 11].

существовании и к Богу устремляющееся в процессе искупления греховной «природы» своей [см., напр.: 1]. При этом уже в трудах Августина «обращение» человека в его стремлении к Господу имеет не только индивидуальный, но и Вселенский, общечеловеческий характер.

Христианский символ искупления в этом плане принципиально отличен от идеи сохранения и приумножения добродетели древнегреческих мыслителей, «кармического закона» Гаутамы или, скажем, меры «благородства», обретения Ли у Конфуция. Напрашивающаяся аналогия между «жертвой» Сократа<sup>1</sup> и жертвенностью Иисуса Христа содержит в себе качественное различие. Сократ спас свою бессмертную душу, тогда как Иисус жертвовал собой, чтобы спасти души человеческие, Человека как такового, понимаемого в этом случае в качестве рода человеческого. Оба исторических персонажа жертвовали своим существованием во имя собственных убеждений, однако смысл этого акта задается культурно-историческим контекстом, проявляя собой (указывая на) два разных концепта человека с соответствующим каждому из них пониманием места человека в мире. По сути, **поступок** Сократа стал импульсом тех культурных трансформаций, которые впоследствии воплотились, в частности, в христианском символе искупления (в его философском истолковании). Здесь этика индивидуального самосовершенствования приобретает облик религиозной морали, становится философией не столько уже индивидуального спасения, сколько общественного существования. Причем особенный интерес в данном случае представляет не превращение индивидуальной этики в общественную мораль, а сопутствующее этому процессу изменение осознания человеком себя, формирование новых уровней в структуре понимания человеком своей природы, своего места в мире. Именно на этом этапе происходит идентификация человеком себя в качестве «венца Творения».

Символизм средневекового мировосприятия, предполагающий осмысление человеком своего бытия через призму собственной «при-сущности» Всевышнему существу, делает возможным видение человеческой природы в логике взаимопроникновения особенного и единичного, взятых при этом в перспективе всеобщего. Здесь имеет место весьма парадоксальный процесс. Средневековое миропонимание строится на идее индивидуального спасения с последующим посмертным существованием. Однако способы его достижения не просто носят социальный характер, они создают условия для формирования сложной, многоуровневой системы обще-

---

<sup>1</sup> «Я вам предан, афиняне, и люблю вас, но слушаться буду скорее Бога, чем вас, и пока дышу и остаюсь в силах, не перестану философствовать, уговаривать и убеждать всякого из вас...» (Апология Сократа, 29d), – говорил Сократ своим судьям на процессе, в котором был приговорен к смерти.

ственных отношений, новых форм социального регулирования жизни и деятельности людей.

В этом отношении совсем не случайным представляется выбор Рима в пользу христианства как государственной религии, обращение к христианскому вероучению с его Нагорной проповедью, концепцией искупления и понятием греха, которое по своей мировоззренческой функции служит основой формирования нового институционального порядка, причем «нового» не столько даже в содержательном, сколько в качественном отношении. В данном случае происходит формирование качественно иной социальности и социальной онтологии. Грех и предполагаемый им Закон – это далеко не Табу и даже уже не традиция в ее древнегреческом понимании. Грех – это обратная сторона социальной нормы. В противоположность такому Табу в Древнем мире – это граница, за пределами которой нет жизненного пространства; оно ограничивает человеческий универсум, не имея обратной стороны, не допуская возможности существования «нарушителя». Закрепленные многовековым опытом, общественно признаваемые, воспеваемые Мифом традиции Древней Греции, законы и установления древнегреческих полисов являются в этом отношении смягченным вариантом Табу, будучи своего рода границей между «цивилизованным миром», принадлежность к которому определяется статусом гражданина и тем, что находится за пределами понимаемого подобным образом «человеческого универсума», где человек уже не считается человеком (раб, варвар). В отличие от этого социальная норма, «освященная» концептом греха, изначально предполагает пребывание человека по обе стороны обозначаемой ею черты. Ее функция носит уже не космологический характер ограничивающего человеческого универсума, определения грани, за которой жизненное пространство человека заканчивается. Представление о том, что, нарушая социальные установления, человек выходит за границы собственной природы, утрачивает себя, сменяется здесь представлением о том, что сама природа человека «влечет» его за эту черту. Человек зачат в грехе, и вся его жизнь – ничто иное, как искупление его греховной природы, то есть следование Закону Божию, который представляет собой освященную Верой модель социальной нормы. Последняя на данном этапе является уже не границей, а «строительным блоком» жизненного пространства, социальной структуры средневекового общества – того типа общественной связи, который формируется в Древнем Риме и (в комплексе с Христианским вероучением и Римским правом) наследуется «юными» народами зарождающейся Европы.

В этом смысле концепт человека, разрабатываемый в философской мысли Средневековья, предполагает осознание человеком себя в качестве существа (Божьего творения), ответственного за каждый свой шаг. При этом у него отсутствует восприятие себя в

качестве субъекта (будь то в социальном или личностном плане), усматривающего за собою способности к формированию себя, своей социальной среды, своего жизненного пространства. Средневековые парадоксальным образом формирует условия для проявления личности социального субъекта, лишая человека индивидуальности. Соответственно личность как таковая (в современном понимании) здесь не проявляется. Как отмечает И.С. Кон, «у человека индивидуально-природные различия дополняются различиями социальными..., а на определенном этапе общественного развития – также различиями индивидуально-личностными... Если пользоваться абстрактными терминами, человек выступает сначала как особь, «случайный индивид» (Маркс), затем – как социальный индивид, персонализация определенной социальной общности, группы ... и, наконец, как личность» [7, с. 39]. Цивилизация европейского Средневековья формирует «социального индивида» – «каркас» личности, социальную «оболочку», которая на данном этапе лишена собственно личностного содержания – индивидуального самосознания личности. Человек в этом случае не ощущает себя способным к **самосовершенствованию** или **саморазвитию**<sup>1</sup>. По характеру осознания себя, своему мироощущению он является своего рода антиподом эллина (или по крайней мере того идеала, который провозглашается древнегреческими мыслителями).

Формирование личностного самосознания индивида требует синтеза (взаимодополняющего объединения) культурно-исторических достижений античности, с одной стороны, и средневековья – с другой. А это становится реальностью исторического процесса только в эпоху Возрождения (XIV–XV вв.). В этом плане Возрождение становится точкой отсчета качественно нового этапа – эпохи, которая в полной мере заслуживает названия Нового времени. И.С. Кон пишет в этой связи: «Возникает неизвестное ни средневековью, ни античности понятие (и проблема) формирования личности. Средневековая мысль вообще не знала категории развития. Для нее «возрасты жизни» также естественны и неустраимы, как времена года... Однозначно привязывая индивида к его семье и сословию, феодальное общество строго регламентировало рамки индивидуального «самоопределения»: ни род занятий, ни мировоззрение, ни даже жену он не выбирал сам... В новое время человек становится чем-то в результате своих собственных усилий... Для средневекового человека «знать себя» значило прежде всего «знать свое место»; иерархия индивидуальных способностей и возможностей совпадает здесь с социальной иерархией. В эпоху Возрождения положение начинает меняться.

---

<sup>1</sup> Речь идет, конечно, не столько о каждом отдельно взятом человеке, сколько о характерной для данной эпохи форме конституирования идентичности человека, воспроизводимом типе самосознания человека.



Презумпция человеческого равенства и возможность изменения своего социального статуса означает, что «познание себя» есть прежде всего познание своих внутренних возможностей, на основе которых строятся «жизненные планы». Самопознание оказывается предпосылкой и компонентом «самоопределения» [7, с. 105-106].

Эпоха Нового времени характеризуется, таким образом, формированием самодостаточной личности. А это, в свою очередь, становится основанием принципиально новых шагов в развитии антропологической проблематики в структуре философского знания. Это путь от обладающего «правом» на творчество (способного к созиданию и прежде всего самосозиданию) человеческого индивида, через осознание субъекта социального действия (Макиавелли – Гоббс – Локк – мыслители французского Просвещения) – к Человеку, представляющему собой единство всеобщего, особенного и единичного и в этом качестве способного к преобразованию собственной природы на уровне рода человеческого (Г. Гегель, К. Маркс, В. Соловьев и др.).

Однако не будем путать осознание человека соответствующей эпохи и формируемый философией (в ее взаимодействии с разными сферами духовной культуры общества) концепт человека. Концепт человека, проявляясь в рамках духовной культуры общества, служит своего рода горизонтом самосознания человека, «мерилом» личностного самосознания эпохи. Это идеальный тип, эталон формирования идентичности человека, который, с одной стороны, оказывает огромное влияние на весь спектр культурных практик соответствующего общества и, следовательно, самосознание каждого из его представителей, а с другой – позволяет осмыслить особенности той культуры, в рамках которой рождаются, живут, развиваются как сами эти идеи, так и разрабатывающие их, формирующиеся под их влиянием люди – конкретные индивиды, социальные общности, народы и цивилизации.

Возвращаясь к стилям мышления, параметрам философского разума, оказывающим существенное влияние на процесс преобразования названного концепта, необходимо указать на ту ось познавательного процесса, вокруг которой выстраивается архитекторика «новой» философии и науки – методологическая культура мышления Нового времени. Речь идет о субъект-объектной дихотомии – теоретико-познавательной модели противопоставления *человека как субъекта* познания *миру как объекту* исследования. Данная модель предполагает ориентацию на получение достоверного (в данном случае это означает – объективного) знания за счет исключения субъективных «примесей», учета коэффициента искажения, который накладывается на результаты познания в силу неизбежного влияния субъективных факторов (мнения, предпочтения, убеждения, верования и пр.). Выражая деятельное отношение человека к

миру, обусловленное мировоззренческими достижениями Возрождения, она (субъект-объектная дихотомия) становится основой не только экспериментальной науки, но и всей интеллектуальной культуры данной эпохи. Проявление подобной теоретико-познавательной модели в качестве основы познавательного отношения человека к миру – это не просто факт из истории философии и науки, свидетельствующий о фокусировании исследовательского сообщества на вопросах соотношения субъекта и объекта познания, о развитии связанных с решением этих вопросов методологических программ и стратегий исследования. Это свидетельство осознания человеком себя в качестве субъекта познания – следствие проявления субъектной установки в жизнедеятельности людей новой эпохи. Речь идет об установке, которая выражает качественно новое отношение человека к миру, субъект-объектную ориентацию на преобразование мира, покорение природы, подчинение законов мироздания своим нуждам – нечто немыслимое для представителей предшествующих эпох.

Первоначально подобная установка возникает в качестве пафоса, в виде мировоззренческой реакции, сопровождающей чувство освобождения от «оков» идеологического диктата Церкви в условиях секуляризации общества, укрепления национальных государств, развития светского образования, Реформации – всех тех процессов, которые знаменуют собой расцвет ренессансной культуры и постепенное «вхождение» европейских народов в эпоху Нового времени. Но затем пафос итальянских гуманистов, превращаясь во все более продуманную теоретическую установку, укореняется в структуре гуманитарного, философского знания, становится основой научно-исследовательской деятельности – той культуры мышления, которая с течением времени подчиняет себе все сферы духовной культуры общества, становится продуктом цивилизации, освоение которого начинают рассматривать в качестве критерия образованности, социальной компетентности, сформированности личности. На этой стадии соответствующая мера субъектности в структуре самосознания индивида становится типологической характеристикой личности, мировосприятия и мироотношения человека рассматриваемой эпохи.

Здесь имеет смысл сделать небольшое отступление, чтобы окинуть взором общую панораму преобразования концепта «человек» в истории западной философии и культуры. В античной философии уже в работах Платона и Аристотеля звучит тема природы человека – тема, которая в дальнейшем получит активное развитие в рамках теологических дискуссий, посвященных проблеме универсалий и природе человеческой души. Однако рассмотрение Человека в качестве сущности, с одной стороны, и индивида – с другой, не содержит в себе интенции на формирование многоуровневого концепта – представлений о человеке как единстве всеобщего (родового), особенного (культурно-исторического) и единичного (индивидуального). Кон-

цепт человека, основанный на идее подобного единства, появится в философии значительно позже. Ее еще нет в средневековой схоластике и даже в ренессансной культуре и философии XV–XVI вв. Первые ростки такого понимания обнаруживаются только в эпоху Просвещения. Вероятнее всего это связано с постепенным формированием национальной идентичности европейских наций, сопутствующим этому развитию цивилизационного сознания, науки, проявлением нового склада мышления, философской квинтэссенцией которого служит немецкая философская классика.

В этот период у мыслителей, работающих независимо друг от друга, обнаруживаются схожие идеи. Так, Ф. Шлегель пишет: «Земной человек – это определенная, необходимая ступень в ряду организаций, имеющая определенную цель... Он не отделен от мира, но живо вторгается в него... Между тем ясно, что способность реально воздействовать на мир, завершать его присуща не столько *отдельному* человеку, сколько человечеству в целом. Люди все вместе выступают как некое целое не только в силу сходства организации, но в еще большей мере благодаря одинаковости своего назначения. Все люди – это множество проявлений способности Земли к одной и той же цели: восстановлению свободы, возвращению в высшую сферу. Только человечеству в целом, а не отдельному человеку может быть приписана вполне позитивная свобода и способность воздействовать на мир, формировать и завершать его» [11, с. 187-188]. И. Гете глубокомысленно замечает: «Лишь все человечество вместе является истинным человеком, и индивид может только тогда радоваться и наслаждаться, если он обладает мужеством чувствовать себя в этом целом...» [3, с. 376]. Г. Гегель же вообще всю свою философию строит на диалектике всеобщего, особенного и единичного, что в первую очередь проявляется в его «Феноменологии духа», и в частности находит выражение в философско-антропологических идеях мыслителя. А поскольку его метафизические идеи получают в дальнейшем общественно-историческое истолкование К. Маркса, которое становится парадигмой российской философской мысли XX в., понять истоки, формы и теоретические возможности проявления концепта «человек» в этом качестве представляется особенно важным.

В Новое время концепт человека развивается, преобразуется по оси осмысления субъектных характеристик человека как индивида, личности, представителя рода человеческого, с одной стороны, и носителя подобных характеристик, фокусирующего в себе множество уровней проявления его субъектности, начиная от единичного и заканчивая всеобщим, с другой. Причем если мыслители Нового времени, включая большинство направлений в философии XIX столетия (неокантианство, неогегельянство, марксизм и позитивизм), формируют подобный концепт, то философы Новейшего времени занимаются осмыслением ситуации, в рамках которой он проявляется

в качестве неотъемлемой составляющей духовной культуры общества, глубоко укоренившейся не только в структуре общественного и индивидуального сознания человека, но и в структуре его жизнедеятельности, повседневного опыта. Когда-то, в начале новой эры, Отцы Церкви закладывали основания религиозной картины мира средневековой Европы, «перешагивая» при этом границы своей собственной исторической эпохи. Позднее мыслители ранней схоластики «укрепляли» уже проявившийся мировоззренческий комплекс, постепенно расширяя горизонты общественного сознания, способствуя развитию духовной культуры общества. Подобно этому мыслители Новейшего времени работают в условиях проявления мировоззренческого комплекса, основания которого заложены философией и наукой Нового времени и который в то же время требует укрепления, воспроизводится при активном участии современной философии как самосознания новой, рождающейся в XX в. эпохи.

В данном случае имеет место весьма любопытное обстоятельство. Концепт человека формируется, перерабатывается, развивается в философии Нового времени по оси осмысления субъектности человека. Этот процесс сопутствует осознанию человеком себя в качестве субъекта познания, субъекта социального действия, субъекта формирования своего жизненного пространства. В этом контексте человек обретает себя с такой полнотой, какой еще не знала история. Человек открывает в себе новые силы, осознает себя в качестве творца собственных возможностей и в то же время парадоксальным образом утрачивает себя, становится жертвой «отчуждения» (К. Маркс), сталкивается с опасностью потерять то, что он уже начал воспринимать в качестве неотчуждаемого достояния, того, что делает его человеком, придает ему **достоинство** Человека. Происходит это согласно внутренней логике развития научной рациональности. Субъект, вырастающий в горизонте разворачивания субъект-объектной дихотомии, с необходимостью «утрачивает» себя (причем не столько оказывается лишенным возможности обрести себя, сколько **«утрачивает, обретая»**). Осознание человеком себя осуществляется в данном случае с позиции его субъектных характеристик, требует проявления субъекта познания, осуществляется в условиях **взаимодействия** с окружающим его миром, через призму и на основе взаимодействия, самореализации, формирования собственной идентичности. В этом плане он «осознает», что значит прежде всего, – «реализует себя в качестве субъекта». Однако субъект, вырастающий на почве духовного опыта, в основе которого лежит сформированный новоевропейской философией и наукой тип мышления, рационального, субъект-объектного мироотношения и рационального же действия<sup>1</sup>, склонен воспринимать как объект не

---

<sup>1</sup> См., напр., анализ типов социального действия М. Вебера.

только природу или, скажем, феномены культуры, но также себя самого, других людей. И чем сильнее проявлено субъектное отношение, тем в большей мере объектом является для него окружающий мир и, шире, нечто попадающее в зону его преобразующего влияния (или хотя бы деятельного внимания).

В этом контексте человек, обретая все большие познавательные возможности, осваивая все новые и новые методологические ресурсы, утрачивает способность к самопознанию, постижению себя в качестве неравного самому себе единства многообразного. Он обращает взор на себя, свой внутренний мир, других людей, человеческую культуру, подобно царю Мидасу превращая все, с чем имеет дело, в **объекты** рассмотрения, и стремится познать их именно в качестве объектов, что применительно к «человекообразным» образованиям если и не губительно, то по крайней мере нецелесообразно. Это обстоятельство очень чутко улавливает И. Кант. Критические интенции его философии знаменуют рождение качественно нового отношения исследователей к вопросу о способах и путях постижения Человека. Но если Кант указывает на ограниченность (естественно)научного разума в решении вопросов, находящихся в ведении «разума практического», что впоследствии становится основой для разделения «наук о природе» и «наук о духе» (В. Дильтей), то мыслители конца XIX–XX вв. указывают уже на ограниченность того типа культуры, который вырастает на основе соответствующих стилей мышления, форм самосознания, способов мироотношения человека. Представители самых разных направлений в философии этого времени (Ф. Ницше, Э. Фромм, О. Шпенглер, Х. Ортега-и-Гассет и другие) на удивление единодушны в определении диагноза своего времени, а также источников тех проблем, которые возникают перед человеком и обществом.

Философия всегда очень чутко «реагирует» на подобного рода трансформации. Причем происходит это еще и за счет того, что сами трансформации в сфере общественного и индивидуального сознания человека в значительной мере определяются идеями и концептами, которые вырабатываются, осмысливаются, преобразуются прежде всего в рамках философских дискуссий о Мире, Человеке и отношении между ними. В этом плане философ, с одной стороны, обладает развитой методологической, интеллектуальной духовной культурой, позволяющей на уровне интеллектуальной интуиции улавливать едва ощутимые «токи» общественной жизни, тенденции и проблемы, которые еще не успели не то что проявиться в явной форме, но и оформиться в качестве таковых. С другой стороны, будучи включенным в процесс обсуждения соответствующих идей, он способен проследить (а нередко и формировать) те или иные явления, процессы на уровне логики развития подобных идей. И если в одном случае это принимает явно выраженные проективные, про-

гностические формы (например основанное на идее тождества мышления и бытия философское учение Г. Гегеля), то в другом – присутствует в результатах философского творчества в скрытой форме, подспудно, выступая в роли скрытого источника «интеллектуальной интуиции». Мыслитель, «улавливая» недоступное восприятию современников (в таких случаях говорят: «гениально чувствующий эпоху»), проявляет в своих теоретических построениях не столько анализ культурно-исторических реалий, сколько ответы на вопросы, обусловленные логикой развития философского дискурса.

В развитии философско-антропологических дискуссий XIX–XX вв. подобные вопросы оказываются связанными с необходимостью преодоления последствий редуцирования человека к безличному субъекту, рассматриваемому безотносительно к конкретной культуре, жизненным обстоятельствам, личностным характеристикам. В этом случае реально существующий человек превращается в формулу, абстрактный объект (в лучшем случае – идеал, в худшем – необходимый элемент теоретической системы), будь то «*res cogitans*» Р. Декарта, «трансцендентальный субъект» И. Канта, «Я» Г. Фихте или «Дух» (как единство многообразного) Г. Гегеля. Весьма симптоматична в этом отношении критика Людвигом Фейербахом Гегеля, Фридрихом Ницше – всей рационалистической философии, Максом Шелером – картезианской программы противопоставления психического и физического (природного) в решении вопроса о том, что есть человек и каково его отношение к миру. Наконец, симптоматична экзистенциальная критика самого способа постановки вопроса о человеке, его сущности и связанные с подобной критикой сомнения в способности классической метафизики расширить горизонты осмысления человеком себя, преодолеть границы новоевропейского строя мышления, способствуя, таким образом, обогащению гуманистического, собственно человеческого содержания духовной культуры общества.

Подобные тенденции и процессы становятся основанием антропологического поворота в философии конца XIX – первой половины XX в. Последний сопровождается возникновением философской антропологии как самостоятельной философской дисциплины, в рамках которой стремление «переломить ситуацию» приобретает институциональные (характерные для XX в.) формы координации деятельности заинтересованных исследователей. Появляются новые направления исследований, ориентированных на решение соответствующих проблем, рождаются такие интереснейшие концепции гуманистически ориентированной философии, как феноменология, экзистенциализм, герменевтика и их разнообразные вариации. Мыслители стремятся преодолеть ограничения сформированного в эпоху Нового времени стиля мышления с соответствующим ему типом рациональности. Начинается активная работа над формированием новых стра-

тегий исследования, поиском новых ракурсов рассмотрения, идей, подходов к решению возникающих исследовательских задач.

Концепт человека обогащается в данном контексте за счет конкретизации, детальной проработки разных масштабов его проявления. Прежде всего это касается обращения к человеку как «пристанищу» единичного, уникального. Здесь центральной становится проблема человеческого существования, проблематика экзистенциальной, феноменологической, персоналистской философии. Человек рассматривается в данном случае с позиции онтологии сознания, онтологии повседневности. Не менее пристальное внимание уделяется в этот период исследованию «особенного», разработке антропологической, гуманистической проблематики в рамках осмысления того, что есть человек с позиции наиндивидуальных форм его жизнедеятельности, форм полагания человеческого сознания (того, что Гегель называл «объективным духом»). Эта работа осуществляется представителями структурализма, марксизма (как отечественного, так и западного) и других социоцентристских концепций.

При этом как бы сильно исследователи не акцентировали внимание на том или ином масштабе рассмотрения человека, где-то на периферии внимания, ненавязчиво, как само собой разумеющееся присутствует понимание того обстоятельства, что человек есть единство, включающее в себя родовые, специфические социально-культурные, культурно-исторические и, собственно, индивидуальные черты и особенности. В этом отношении при всем различии сформированных в философии XX в. подходов к исследованию человека, в работах представителей самых разных направлений прослеживается одна и та же идея – идея, очерчивающая контуры воспроизводимого в рамках данной эпохи концепта «человек» и предполагающая ориентацию на постижение его в качестве многосоставного единства многообразного. Так, в сугубо экзистенциальных рассуждениях Ж.П. Сартра обнаруживается нечто, в равной мере характерное для целого ряда во многом ассиметричных друг другу философских традиций [9, с. 322-324]. В рамках совсем иной философской традиции Ж.П. Сартру вторит в своем анализе феномена идеального Э.В. Ильенков [6, с. 269]. Не менее далекая от экзистенциализма концепция ноосферы, разрабатываемая П. Тейяром де Шарденом и В.И. Вернадским, также демонстрирует ориентацию на концепт человека, общий для представителей характеризуемой эпохи в целом – концепт, предполагающий рассмотрение человека в качестве не равного самому себе единства всеобщего, особенного и единичного [10, с. 166]. И это только отдельные примеры.

В XX в. проблема человека оказывается в фокусе сначала философских, а затем интеллектуальных научных исследований (включая социально-политические) и дискуссий. Начинается активное обсуждение философско-антропологических, этических, мировоззренческих вопросов. Наблюдаемыми становятся тенденции и

процессы, характерные для переломных эпох в истории, когда человек возвращается к самому себе, чтобы обрести новую идентичность в условиях проявления незнакомых ему мировоззренческих горизонтов, социокультурных «ландшафтов», и что также немало важно, материально-технических реалий существования.

Социально-гуманитарное знание обращается в этом контексте к новым темам, обнаруживаются новые исследовательские проблемы, раскрываются новые концептуальные перспективы, растет интерес исследовательского сообщества к «человеческому измерению» изучаемого предмета. На этом пути ученые сталкиваются с множеством концептуальных, теоретико-методологических, методических трудностей, преодоление которых требует изменения облика современного социально-гуманитарного знания, ведет к формированию качественно новой методологической культуры исследования. Здесь стремление философии к постижению человека в динамическом единстве многообразного становится важнейшим фактором роста, концептуального обновления социально-гуманитарного знания, фактором взаимодействия и взаимообогащения философии и конкретной науки.

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Блаженный Августин Аврелий*. Исповедь. М.: Дарь, 2005. 541 с.
2. *Библер В.С.* От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М.: Политиздат, 1991. 413 с.
3. *Гёте И.-В.* Избранные философские произведения. М.: Наука, 1964. 510 с.
4. *Гуревич П.С.* Антропологический ренессанс: вступительная статья // Феномен человека: Антология. М.: Высшая школа, 1993. С. 3-23.
5. *Гуревич П.С., Фролов И.Т.* Философское постижение человека. Вступительная статья // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения. М.: Политиздат, 1991. С. 3-19.
6. *Ильенков Э.В.* Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. 464 с.
7. *Кон И.С.* В поисках себя: Личность и ее самосознание. М.: Политиздат, 1984. 335 с.
8. *Любутин К.Н., Грибакин А.В.* Западная философская антропология: от Фейербаха к Фромму. Екатеринбург: Изд-во УрГЮА, 1994. 160 с.
9. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990. С. 319-344.
10. *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М.: Устойчивый мир, 2001. 232 с.
11. *Шлегель Ф.* Эстетика. Философия. Критика. В 2 т. М.: Искусство, 1983. Т. 2. 448 с.

#### RESUME

**Vjacheslav Albertovich Medvedev**, Candidate of Philosophy, associate professor, Department of Philosophy, Ural Federal University, Ekaterinburg, 8-919-395-83-63, [MVAmet@ya.ru](mailto:MVAmet@ya.ru)

The concept of man in the history of European philosophy and culture

The main trends of development of the concept of «man» in Western philosophy and culture (from Antiquity up to the present day) are discussed in the paper. The role



*Медведев В.А.* Концепт человека  
в истории европейской философии и культуры

---

of philosophy and concepts of man which are elaborated within its frame are examined in the context of the development of culture and society as well as of man's consciousness, worldview and world perception.

Man, personality, consciousness, concept, world view, levels of subject identity, anthropological turn.

Материал поступил в редколлегию 27.04.2011 г.