ОСМЫСЛЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИИ НАЧАЛА XX ВЕКА

З.Касымова

Мақолада XX аср бошларидаги фалсафий антропология ва адабиётшуносликда инсон муаммосининг талқинлари ёритилган.

The article observes the problem of the human being in the philosophical anthropology and in Literature Science in the beginning of the XX century.

Сегодня, когда развитие духовности приобрело решающее значение для дальнейшего укрепления независимого Узбекистана, особенно актуальным стало осмысление проблемы человека. Не случайно Президент нашей страны И.А.Каримов подчеркнул, что для того, чтобы понять и осознать духовность, необходимо, прежде всего, понять и осознать человека [1; 29]. Данная статья рассматривает некоторые наиболее значительные антропологические проекты первой трети XX века, характеризующегося мощным всплеском интереса к проблеме человека в философии и культуре вообще. Исследуя некоторые из них и пытаясь представить, как бы различные ученые ответили на кантовский вопрос: «Что такое человек?», С.А.Смирнов [2] считает, что по М.Хайдегеру человек может быть определен как «образ бытия сущего», то есть «Dasein-бытие. То бытие, которое нам открывается, бытие открытое и схваченное как событие, Ereignis. Человек не существует отдельно от этого бытия. Он в нем пребывает». Речь идет о человеке

единичном, отдельном. Именно индивид историчен. История событийна, благодаря человеку. Бытие не может быть иным, чем человеческим бытием. Для М.Бахтина, продолжает С.А.Смирнов, главным является «поступающая личность». Она есть факт и событие бытия. Смысл жизни в попытке «стать в Бытии, то есть совершить поступок». М.Бахтин был убежден в том, что человек как собственное произведение личности проявляет себя в тексте и через текст. «До» и «вне текста» авторского «Я» не существует. И потому первым конституирующим признаком человека по М.Бахтину является его «ответственность», то есть перекличка, отклик на голос Другого. Вторым признаком является «прозаика» личности и третий – это принцип «поступающей личности». Поступок выступает основным жанром бытия человека в культуре, по М.Бахтину. А бытие и есть опыт-событие этой поступающей личности. Представляя воображаемый ответ М.Шеллера, С.А.Смирнов констатирует, что для него «человек не имеет некоей единой и гомогенной природы. Для него человек изменяется, лепится. И он разный в разных культурах и эпохах». Так можно выделить пять типов человека, проанализированных философом: человек религиозный (страх подкармливает его веру в высшую, сверхъестественную силу, которая защитит и спасет); человек разумный (активный, самостоятельный, призванный внести в мир разумность божественного происхождения); человек умелый, натуральный (прагматичный тип сложно организованного животного, руководствуемый желаниями телесных органов); человек декаданса (изначально больное, хищное существо, разрушитель, самоубийца) и проблематичный человек (существо культуры, сверхчеловек, берущий на себя ответственность за бытие в мире и задающий смысл миру). Анализируя позицию Л.С.Выготского, и в частности его работу об образе Гамлета, С.А.Смирнов делает упор на двойственности человеческой природы, отмеченной психологом. Она проявляется в таких понятиях как философия секрета и психология тайны. Каждый человек имеет свой секрет, который рано или поздно разгадывают. Здесь человек пределен, конечен, понятен. Но по психологии тайны человек никогда не разгадывается. В этом беспредельность и необъяснимость человеческой природы. Феномен Гамлета помогает психологу отметить основную проблему человека - осознание небытия после смерти, страх собственной несостоятельности, ужас оттого, что он так и не *станет в Бытии* - все это способно довести человека до безумия. Человек в Бытии, по Л.С.Выготскому есть путник. И тайна пути, запрятанная в глубоких лабиринтах души, у каждого человека своя.

Еще за столетие до этого И.Г.Фихте (1762-1814) [3] рассматривал человека как один из тесно связанных между собой элементов природы. По мнению философа, в природе существуют первоначальная сила мышления и первоначальная образующая сила. И человек является таким, какой он есть потому, что он продукт определенного сочетания сил природы, которое и привело именно к этому результату. Природа в человеке «сознает себя саму в целом», поскольку она – мыслящая природа, и в каждом человеке она сознает себя с особой собственной точки зрения. В человеке И.Г.Фихте выделяет две сущности: духовную, где он господствует посредством одной только воли, и чувственную, где он проявляет свою деятельность. Единой господствующей в природе силой философ считает Волю – «живой принцип разума». И.Г.Фихте полагал, что «конечной целью настоящего мира является установление известного состояния всеобщего мира среди людей и безусловное их господство над механизмом природы; цель не в том, чтобы это состояние было установлено, а в том, чтобы оно было установлено самими людьми, а так как оно рассчитано на всех, то чтобы оно было установлено всеми как единая, свободная, моральная община». Потому он был уверен в том, что все, что совершается в мире, служит улучшению и развитию человека, а значит осуществлению его земной цели. Это и был, по мнению философа, высший мировой план, который мы называем природой.

Пытаясь определить сущность человека в мире природы, М.Шеллер (1874-1928), в свою очередь, отвергает традиционные идеи, представляющие человека на основе «иудейско-христианской традиции об Адаме и Еве, о творении, рае и грехопадении» [4]. Он не приемлет и греко-античную идею о том, что «человек является человеком благодаря тому, что у него есть разум, логос». Он также отрицает мысль о том, что человек - это более поздний итог развития Земли, «существо, которое отличается от форм, предшествующих ему в животном мире, только степенью сложности соединения энергий и способностей, которые сами по себе уже встречаются в низшей по сравнению с человеческой природе». Печально констатируя, что «*единой идеи человека у нас нет*», он скромно обозначает задачей своей книги – изложить «некоторые моменты, касающиеся *сущности человека в сравнении с животным и растением и особого метафизического положения человека*». Обозначив наличие внутренней жизни (названное им

«*себя-* и *внутри-себя-бытием*»*)*, как свойство всех живых существ, он анализирует такие ее ступени как «чувственный порыв» и «инстинкт», обеспечивающие открытость миру всех живых организмов. Отличие человека от животного и растительного мира философ усматривает в его наделённости «принципом, противоположным жизни». Этот принцип М.Шелер предпочитает назвать «духом» и дает ему следующее определение: «*экзистенциальная независимость от органического, свобода, отрешенность от принуждения и давления*». Исходя их этого, философ определяет личность как деятельный центр, «в котором дух является внутри конечных сфер бытия». Именно дух дает человеку возможность самосознания – самый главный сущностный, по мнению философа, признак человека. Следующий по важности сущностный признак человека – его способность «*опредметить собственное физиологическое и психическое состояние* и даже каждое отдельное психическое переживание». Это дает человеку возможность «*свободно* отвергнуть жизнь», а также проявляется в научной деятельности, на которую из всех представителей животного мира способен только человек. Анализируя своеобразие духа, М.Шеллер утверждает, что дух есть «единственное бытие, которое *не может* само стать *предметом,* и он есть *чистая* и беспримесная *актуальность,* его бытие состоит лишь в свободном осуществлении его актов. Центр духа, личность, не является, таким образом, ни предметным, ни вещественным бытием, но есть лишь постоянно *самоосуществляющееся* в себе самом *(сущностно* определенное) *упорядоченное строение актов*». Выступая против учения Декарта о человеческой природе, М.Шеллер доказывает с помощью последних достижений медицины, что именно «тело в целом», а не только мозг человека стало «физиологической параллелью душевным событиям», что у человека нет «локально определенной субстанции души». М.Шеллер утверждает, что «*физиологический и психический процессы жизни онтологически строго тождественны*», что они «различны лишь феноменально», что психическое и физиологическое – это две стороны одного и того же жизненного процесса. Как бы сущностно не различались «жизнь» и «дух», в человеке они рассчитаны друг на друга. «*Дух идеирует жизнь. Но только жизнь способна привести в действие и осуществить дух, начиная с его простейшего побуждения к акту и вплоть до создания произведения, которому мы приписываем смысловое духовное содержание*». Человек поставил себя вне мира, выше мира, как только перестал приспосабливаться к нему и начал приспосабливать мир к себе. По мнению философа «*основное отношение человека к мировой основе* состоит в том, что эта основа непосредственно *постигает* и *осуществляет* себя в самом человеке, который как таковой и в качестве духовного, и в качестве живого существа есть всякий раз лишь *частичный центр духа и порыва* «через себя сущего».

Исключительная роль человека в природе констатируется и в библейской концепции человека, изложенной Эрихом Фромом (1900-1980). Самым главным утверждением по поводу природы человека здесь, по мнению философа, является то, что он создан по образу и подобию Божьему [5]. Анализируя притчи из Талмуда, ученый подчеркивает следующие основные моменты, касающиеся природы человека. Человек не может стать Богом, но может уподобиться ему, подражать ему, следуя его заветам. Подражать Богу, перенимая его действия, значит уподобляться ему и познавать его. Знать Бога значит подражать его деяниям, а не пытаться изучить сущность Бога или строить о Нем домыслы. Человек может уподобиться Богу и разделить с Ним власть над миром. Человек способен к безграничной эволюции, суть которой в обретении свободы, поскольку «*повиновение Богу есть отрицание подчинения человеку*». По убеждению Э.Фромма, библейская концепция рассматривает человека как открытую систему, которая может развиваться до тех пор, пока не станет совершенно свободной, в том числе и от власти Бога. Талмудическое законодательство утверждает, что, если человек и не станет свободным от Бога, то он хотя бы «сможет относиться к Нему как к равному», поскольку в каждом отдельном человеке заключено все человечество.

Мартин Бубер (1878-1965), первый предложивший философию диалога, в своей работе «Я и ты» настаивал на необходимости общения с Богом: «Ты нуждаешься в Боге, чтобы быть, а то, что Он нуждается в тебе, — как раз и составляет смысл твоей жизни» [6; 61-62]. Назначение человека М.Бубер видел в следовании его «путем своим», на котором он сможет обрести Бога вернее, чем, если уклонится от своего пути, чтобы искать Его (60). Философ выделял три сферы мира отношений (18), свойственных человеку, в отличие от других представителей живой природы. Первая – жизнь с природой – отношения, не достигающие уровня речи, вторая – жизнь с людьми, открытые и оформленные в речи отношения, и третья – жизнь с духовными сущностями, отношения, не обладающие речью, но порождающие её. Характеризуя человека, М.Бубер

утверждал, что «Ни один человек не есть чистая личность, ни один человек не есть чистое себе довлеющее особенное; ни один человек не есть всецело действительный, ни один — всецело недействительный. Каждый живет в двойственном Я. Но есть люди, которые так определены своим личностным началом, что их можно назвать личностью, и есть такие, которые так определены своим особенным, что их можно назвать самодовлеющим и обособленным в своей особенности существом» (52-53).

Определяя своеобразие человека, М.Бубер подчеркивал, что это есть существо, которое осознает свое место во вселенной, и которому известно «отношение между ним и этим миром» [7; 170]. Наиболее подготовленным к самосознанию человеком, М.Бубер считал одиночку, того, кто «по складу ли характера, под влиянием ли судьбы или вследствие того и другого остался наедине с собой и своими проблемами, кому удалось в этом опустошающем одиночестве встретиться с самим собой, в собственном "Я" увидеть человека, а за собственными проблемами — общечеловеческую проблематику» (164). И чтобы познать себя, человек должен сохранить «всю напряженность одиночества» (227). В то же время, по мнению философа, человека отличает от животных его новое отношение к миру (226), а человеческое начинается с его «обращенности к людям как личностям, существующим самостоятельно и постоянно, независимо от чьих-либо потребностей» (226). Основной факт человеческой экзистенции для М.Бубера – это «человек с человеком» (230). Основная особенность человеческого мира – «нечто, возникающее между существом и существом, подобного чему нельзя найти нигде в природе» (230). Сферу для этого «нечто» М.Бубер назвал «Между» (des Zwischen) (230). На этом понятии основано особое видение мира, которое обретается там, где отношения между человеческими личностями локализованы не во внутренней жизни индивидов и не в мире всеобщего, но между ними. «Между» определяется философом как носитель человеческого события и «в отличие от индивидуальной души и окружающего мира оно не являет собой гладкую непрерывность, но всякий раз складывается заново, в зависимости от масштаба человеческой встречи» (230-231). В качестве примеров для этого «Между» М.Бубер называет настоящий «диалог (т.е. не обусловленный заранее во всех своих частях, но вполне спонтанный, где каждый обращается непосредственно к своему партнеру и вызывает его на непредсказуемый ответ); настоящий урок (а не автоматически повторяемый и не тот, результаты которого наперед известны преподавателю, но сулящий обоюдные сюрпризы), настоящее, а не обратившееся в привычку объятие, настоящий, а не игрушечный поединок» (231). М.Бубер утверждает, что ответ на вопрос «Что есть человек?» будет дан только после того, как в нем научатся видеть «существо, в чьей динамической природе и органической способности быть вдвоем совершается и опознается встреча Одного и Другого» (232).

Концепция личности, выдвинутая М.Бахтиным (1895-1975), также построена на его высказывании о свойствах субъекта в межсубъектных отношениях. Основные характерные черты личности, которые отмечал знаменитый философ и литературовед, следующие: «конкретность (имя), целостность, ответственность и т. п., неисчерпаемость, незавершенность, открытость» [8]. Детально характеризуя данную концепцию, С.Л.Братченко отмечает, что по Бахтину личность «неразрывно связана множеством разнообразных отношений с миром и, прежде всего, с миром других людей» [8], что «Бахтин особо подчеркивает диалогичность сознания и самосознания человека, принципиальную несамодостаточность «одного сознания»».

Диалогичность как новая философия языка быстро проникла и в литературоведение. Сначала структуралисты попытались объяснить процесс коммуникации, опираясь на теории знаков американских философов Ч.Пирса и Ч.Морриса и отца современной лингвистики Ф.де Соссюра. Затем Ж.Деррида выдвинул теорию деконструкции, которая концептуализировала коммуникацию как процесс, в котором значения не фиксированы языковой системой, а свободно “плавают” в потоке речи, а общение предстает как свободная игра означающих. Идея о нефиксированности значения вызвала кризис во всех науках, связанных с анализом письменных текстов: филологии, литературоведении, культурологии. Деконструкция позволила выявить многослойность текста и его семантики, открытость текста множественным интерпретациям, возможность раскрытия неявно выраженных смыслов, и в то же время она отвергла все традиционные методы анализа текста, не предложив взамен новых методов или методик исследований. Теория диалога М.Бахтина ввела принцип отношения, диалога в анализ текста, языка, познания [9] и предложила новый путь развития литературоведения как науки. Сам процесс понимания М.Бахтин трактовал как единый эмпирический акт, из которого могут быть выделены отдельные акты, имеющие идеальную содержательную самостоятельность. Среди них: «1. Психофизиологическое восприятие

физического знака (слова, цвета, пространственной формы). 2. *Узнание* его (как знакомого или незнакомого). Понимание его повторимого (общего) *значения* в языке. 3. Понимание его *значения* в данном контексте (ближайшем и более далеком). 4. Активно-диалогическое понимание (спор-согласие). Включение в диалогический контекст. Оценочный момент в понимании и степень его глубины и универсальности» [10; 381]. Как видно, диалогическое понимание рассматривалось философом как высшая форма понимания. Размышляя о литературоведении, М.Бахтин утверждал, что понять художественный текст, значит соотнести его с другими текстами и переосмыслить в новом контексте (384). Он же установил и этапы диалогического понимания произведений: «исходная точка – данный текст, движение назад – прошлые контексты, движение вперед – предвосхищение (и начало) будущего контекста» (384). М.Бахтин считал, что текст «живет, только соприкасаясь с другим текстом (контекстом). Только в точке этого контакта текстов вспыхивает свет, освещающий и назад и вперед, приобщающий данный текст к диалогу» (384). Исходя из исследовательской системы М.Бахтина, В.С.Библер подчеркивал, что задача ученого заключается не только в том, чтобы понять то, что сказал автор, но и в том, чтобы понять, что он хотел сказать, но, возможно, по каким-то причинам утаил, то есть в том, чтобы понять «неизреченное». А понять скрытое можно только при соотнесении текста с «другими текстами иных авторов, освещающих этот текст, раскрывающих его глубинный смысл, — ведь он всегда на что-то отвечает, что-то переосмысливает, что-то передразнивает, пародирует, что-то (какой-то текст) продолжает, от какого-то текста отталкивается». При таком исследовательском подходе текст «разрастается диалогизирующими (с ним) текстами, втягивает в себя бесконечный — в века — *контекст,* становится полифоническим» [11]. М.Бахтин утверждал, что каждый образ необходимо осмысливать – «понять и оценить на уровне большого времени» (390), что каждая эпоха дарит «новое звучание» произведению. В этом и заключается возможность диалога текстов. Художественное произведение не застывает раз и навсегда в обретенной форме. М.Бахтин писал: «Текст – печатный, написанный или устный – записанный – не равняется всему произведению в его целом (или "эстетическому объекту"). В произведение входит и необходимый внетекстовый контекст его. Произведение как бы окутано музыкой интонационно-ценностного контекста, в котором оно понимается и оценивается (конечно, контекст этот меняется по эпохам восприятия, что создает новое звучание произведения)» (390). И потому М.Бахтин говорил о взаимопонимании, о диалоге, который возможен между произведениями. По мнению философа, именно взаимопонимание «столетий и тысячелетий, народов, наций и культур обеспечивает сложное единство всего человечества, всех человеческих культур (сложное единство человеческой культуры), сложное единство человеческой литературы» (390). И потому не может быть «границ диалогическому контексту (он уходит в безграничное прошлое и в безграничное будущее)» (393), и каждое художественное произведение будет осмысливаться и переосмысливаться в новых и новых контекстах и смыслы «всегда будут меняться (обновляясь) в процессе последующего, будущего развития диалога» (393). Так, наука о человеке в начале XX века подтвердила, что диалогичность – это лишь одна из граней неисчерпаемой человеческой природы, важность изучения которой неоспорима для понимания духовности.

Литература:

1.Каримов И.А. Юксак маънавият – енгилмас куч. – Т.: Маънавият, 2008.
2. С.А.Смирнов О судьбе антропологии в философии XX века. © 2004-2007 Человек.ру **(www.antropolog.ru)** Судьба антропологии http://www.antropolog.ru/doc/persons/smirnov/persons_3 Доступ: 4.11.2007. 09.35 утра
3. Фихте И.Г. Назначение человека. http:// kosilova.textdriven.com/narod/studia/fichte.htm. Доступ 03.11.2007, 07.34 утра.
4. Шелер М. Положение человека в Космосе / Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова.— М.: Прогресс, 1988.
http://kosilova.textdriven.com/narod/studia/schelter.htm Доступ: 3.11.2007. 07.35 утра
5. Фром Эрих. Библейская концепция человека. http:// kosilova.textdriven.com/narod/studia2/fromm.htm Доступ 3.11.2007. 07.24. утра.
6. Бубер М. Я и ты. **http://kosilova.textdriven.com/narod/studia/pdf/10bub.pdf Доступ 03.11.2007. 8.00** утра (Все цитаты из работы приведены из данного источника, в круглых скобках указан номер страницы).
7. Бубер М. Проблема человека. http://kosilova.textdriven.com/narod/studia/pdf/09bub.pdf Доступ 03.11.2007. 8.05 утра (Все цитаты из работы приведены из данного источника, в круглых скобках указан номер страницы).

8. Братченко С.Л. Концепция личности: М. Бахтин и психология. // М.М. Бахтин и философская культура XX века. Проблемы бахтинологии. Вып.1. Ч.1. СПб., 1991. - С.66-75; **http://hpsy.ru/public/x2885.htm** Доступ 23.08.2007, 08.06 утра.
9. Сумароков Н.Н. Коммуникативные модели дискурса. Реферат. Министерство образования российской федерации Ульяновский государственный технический университет Ульяновск 2004.
10. Бахтин М.М. К методологии гуманитарных наук. В кн.: М.М.Бахтин. Эстетика словесного творчества. Изд. 2-е, М., 1986, с.381-393, 429-432. **http://www.psylib.ukrweb.net/books/ bahtm01.htm** Доступ - 27.08.2007. 00.12. (Все цитаты из работы приведены из данного источника, в круглых скобках указан номер страницы).
11. Библер В.С. Михаил Михайлович Бахтин, или поэтика культуры. 1991. Русский Гуманитарный Интернет-Университет, 2006**. http://www.i-u.ru/biblio/archive/bibler%5Fmihail/02.aspx Доступ 2.12.2007. 08.09.**

Андижон давлат университети,
2009 йил 12 сентябрда қабул қилинган.
(Тақризчи: ф.ф.д. Д.Қуронов)