УДК 101.1:316 + 123.1 + 14

ЕДИНСТВО И МНОГООБРАЗИЕ ФОРМ БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА

Чупров Александр Степанович,
Благовещенский государственный педагогический университет, доктор философских наук, профессор, г. Благовещенск, Россия.
E-mail: alex.chupr@yandex.ru

Аннотация
В статье рассмотрены единство и многообразие форм и уровней бытия человека, а также их принципы и диалектика. В соответствии с четырьмя уровнями бытия человека (материально-вещественным, родовым, социально-историческим и духовно-личностным) определены четыре «ипостасии» человека: вещь, производное Космоса; индивид, представитель человеческого рода; субъект, «продукт» социализации и человеческой истории; личность как явленность абсолютного в относительном, духовного в функционально-телесном. Кроме того, дана критика онтологического нигилизма в понимании человека.

Ключевые понятия:
человек,
антропология,
формы бытия,
личность,
онтологический нигилизм.

Вопрос о предельных основаниях бытия человека, как и мироздания в целом, не имеет однозначного и научно достоверного решения. Это вечная тайна, которую человеку разгадать, по-видимому, не дано. Но люди охотно полагают и постулируют эти основания, апеллируя к извечности *идей*, мировой *воле*, всеобщей *чувственности* или тотальности *материи*. Основание всего сущего всякий раз отдвигается в недоступную для проверки нашими органами чувств реальность, скрытую покрывалом богини Майи, небытию, абсолютному ничто, Атману, Дао, Единому, Духу, Богу, Абсолюту. Недоказуемость таких постулатов очевидна, но они достаточно правдоподобны и логичны, чтобы поверить в них, удовлетворяя таким образом неизбывную потребность человека «докопаться до сути», чтобы обрести душевный покой, или, напротив, воодушевиться и подчинить свою жизнь и даже смерть утверждению своей веры.

Впрочем, в повседневной жизни человеку вполне хватает констатации очевидного следствия из этого таинственного основания: есть Я и есть не-Я, то есть мир, данный нам эмпирически, включая наше собственное тело. При этом вопрос о действительности или иллюзорности универсума людей мало волнует по той простой причине, что он вообще не имеет *практического* смысла. Так называемый солипсизм – лишь философский прием, наиболее последовательно примененный Иоганном Фихте (1762–1814). Во всех других случаях это вопрос не философии, а *психиатрии*.

Универсум для человека, как и человек для самого себя, есть. Опровергнуть эту самочевидность, т.е. *доказать отсутствие* универсума и Я *для* человека, невозможно в принципе. Поэтому совсем нет нужды апеллировать к декартовскому Cogito, чтобы сначала с уверенностью констатировать существование мыслящего Я, а затем, преодолевая всякие сомнения, доказывать бытие мира и Бога.

Как показал И. Кант (1724–1804), коренная ошибка Декарта (1596–1650) состояла в том, что он отождествил *способность* мышления с мыслящим *Я*. В то время как человек не только мыслит, но и хочет, чувствует, страдает, радуется, верит, ошибается и даже сходит с ума. И каждая такая «акциденция» человеческого Я для человека ничуть не менее достоверна, чем его спо-

собность мыслить, и столь же убедительна в качестве аргумента в пользу действительного существования Я и противостоящему ему миру не-Я. *Я* существует не потому, что оно мыслит. Оно мыслит, потому что существует, и с помощью мышления, *хотя не только его*, удостоверяется в своем существовании.

И. Кант выделил разум в качестве высшей интеллектуальной деятельности, присущей только человеку, на том основании, что человек способен продуцировать понятия, идеи и идеалы, предмет которых не может дан в чувственном опыте. Таковы понятия «души», «мира как целого» и «бога [5. 218–238]. Задача разума (в отличие от рассудка) состоит не в том, чтобы раскладывать «по слогам» данные органов чувств, а обеспечивать единство апперцепции, в сущности, единство сознания индивида, благодаря чему человек, будучи «homo sapienc», может быть не только человеком познающим, но и человеком нравственным, иметь систему ценностей, верить в Бога и надеяться на бессмертие собственной души.

Однако существование самого разума у Канта выглядит алогично, то есть он никак не выводим из чувственно-рассудочной картины мира, которую он по идее и должен был привести к выводу о единстве познающего субъекта и мира, данного в чувственном опыте. Тогда как бытие, которое и могло бы рассматриваться как основание трансцендентного Я, признано Кантом в принципе непознаваемым.

Полностью преодолеть кантовский агностицизм невозможно. Это не удалось ни объективному идеалисту Гегелю, ни субъективному идеалисту Шопенгауэру, ни материалистам Марксу с Энгельсом, ни религиозным мыслителям, но и принять агностицизм тоже нельзя, поскольку допустить существование человеческого разума, как смыслообразующей интеллектуальной деятельности, без признания реальности трансцендентного Я невозможно в принципе. Ни логически, ни интуитивно, ни эмпирически. Однако правда тут – не на стороне Декарта, как может показаться на первый взгляд, но и не на стороне Канта.

Похоже, наиболее убедительную версию самоочевидности трансцендентного Я выдвинул, как это ни удивительно, ярый противник его существования А. Шопенгауэр в своем учении о мировой воле. Но с одной поправкой. Воля – это не «безмозглая дура», которая не ведает, что творит, как считал Шопенгауэр. Воля к бытию в качестве *интуиции* первой и удостоверяет человеку его бытие-существование.

Отрицать бытие человеческого Я невозможно в силу его особенной самоочевидности для каждого. Это не самоочевидность того, что круг – круглый, или очевидность принадлежащего нам тела и наших способностей. Самоочевидность Я – это *интуитивное* удостоверение каждым самого себя в качестве сущего.

Несмотря на самоочевидность для каждого, человеческое Я *трансцендентно*, поэтому находится за пределами возможного познания посредством ощущений (зрения, слуха, обоняния и т.д.). Подобно тому, как глаз видит многое, но не способен видеть самого себя, эмпирически определить трансцендентное Я как некий физический объект невозможно. Для этого оно как минимум должно превратиться в физический объект, поэтому на уровне мышления его можно и нужно только *полагать*.

Онтологические принципы бытия человека

Человеческое Я можно уподобить лейбницевской ***монаде*** (от греч. μονάζ, родит, падеж μονάδοζ– единица, единое; лат. monas – неделимое несоставное единство, мера и прообраз числа). Уже сам древнегреческий термин «монада», использованный Г. Лейбницем (1646–1716) в его «Монадологии» (1714) для обозначения центрального понятия свой философской системы, указывает на онтологическую *автономность* этой «единицы» бытия. При этом Лейбниц подчеркивал неповторимость, или *уникальность*, каждой монады, которая «…необходимо должна быть отлична от другой. Ибо никогда не бывает в природе двух существ, которые были бы совершенно одно, как другое» [6]. Наконец (и это главное), характеризуя бытие монады, Лейбниц отождествляет ее с аристотелевской *энтелехией* как переходом от абстрактной потенции (возможности) к проявленной энергии, причину самой себя и цель своего развития [1.808–810].

Важно подчеркнуть, что *понятие* монады, как принципа единства, стабильности и формы, еще у пифагорейцев и платоников предполагало наличие *диады* как принципа неопределённости, неоформленности,

множества и материальной текучести [8]. Эта идея диады получила свое развитие у римского христианского теолога Северина Боэция (480–524) и схоласта Гильберта Порретанского (1085–1154) в понятии *субсистенция* [8], несправедливо забытого и даже «забитого» понятием «экзистенция», которое мало что говорит нам о личности, кроме ее внутренних переживаний в пограничных ситуациях, в которых (парадокс) личные переживания есть, а личности – как телесно-духовного единства – нет.

Применительно к нашей ситуации это означает, что понятие трансцендентного Я изначально предполагает помимо него диаду, а, следовательно, наличие вечно изменяющегося *материального* мира.

Трансцендентное Я – это то, благодаря чему каждый из нас *есть* как человек. Иначе говоря, трансцендентное Я – это мы сами как наша сущность, причина, возможность и конечная цель нашего существования. Но у *возможности* есть один «недостаток»: она, говоря словами Гегеля, не имеет статуса бытия. Для обретения статуса бытия человеческому Я нужна еще и *воля*, поэтому наше Я прежде всего хочет *быть*.

Гений А. Шопенгауэра состоял в том, что он поставил волю к бытию впереди мышления и чувственности, хотя воля была понята им крайне односторонне: лишь как стремление к бытию. Мы же понимаем волю не только как *способность желания быть*, но и противоречивое единство *свободы, энергии* и *усилия быть*. Именно благодаря этому наше Я хочет и может самоутверждаться и становится *действительным*, причем исключительно через *земное существование*, каким бы несовершенным, проклятым, несчастным и низменным кому-то оно ни казалось.

Собственно, эти четыре понятия (монада, диада, энтелехия и воля) выражают главные принципы бытия человека. В соответствии с ними трансцендентное Я обретает свою действительность в *Я эмпирическом,* в том, что И. Кант называл эмпирической апперцепцией, которая представляет собой субъективное единство сознания как *осознание единства* непрерывно меняющихся *психических состояний* [5, с. 70].

Что бы ни происходило с человеком, как бы ни менялись его характер, ощущения и эмоции, оценки, взгляды на жизнь, отношение к происходящему, он на протяжении всей своей жизни чувствует и отдает себе отчет не только в происходящих изменениях, но и в том, что всё *это происходит с ним самим, причем одним и тем же:* и в детстве, и в юности, и в зрелом возрасте, и в старости. Исключением может быть разве что человек с тяжелой формой шизофрении как *раздвоенностью* личности.

Поскольку существование – это не только явление сущности, но прежде всего *форма* бытия, неправомерно противопоставлять некое «подлинное» бытие существованию как чему-то ненастоящему, второсортному, несущественному. Ведь именно форма *держит* содержание. В этом отношении, уж если вести бессмысленный спор в духе «табели о рангах», то как раз существование должно иметь статус более высокий, чем некое таинственное бытие, с высоты своего положения презрительно поглядывающее на ничтожность реальной жизни смертного человека со всеми его заблуждениями, слабостями и пороками. Очевидно, есть какой-то баланс между бытием и существованием, позволяющий *бытию существовать, а существованию быть*. Иначе говоря, наша экзистенция всегда уравновешивается субсистенций – основой нашего личного, уникального бытия. В противном случае не было бы ни первого, ни второго. В нашем случае – ни трансцендентного Я, ни Я эмпирического.

Благодаря трансцендентному Я человеку присуще то, что Хельмут Плеснер (1892–1985) назвал свойственной лишь человеку *эксцентрической, то есть выходящей за центр самого себя, позиционностью* [7, с. 127–128]. Речь идет о том, что человек смотрит на себя *как бы со стороны*, из *небытия*, как полагали и сам Х. Плеснер, и отчасти его современник и соотечественник Мартин Хайдеггер (1889–1976). Действительно, если наш земной физический мир – это бытие как наличие чего-то, то чем иным может быть что-то противоположное, как небытием? Ведь все мы выходим из небытия и, пройдя земной путь, возвращаемся в небытие. Предположение вполне логичное, но далеко не бесспорное, чреватое «западней» онтологического нигилизма, в которую в свое время попал А. Шопенгауэр.

Вряд ли Плеснера (как и Хайдеггера) нужно записывать в сторонники шопенгауэровского нигилизма. Скорее, его позицию в понимании сущности человека можно было бы определить как своеобразный «бытийственный дуализм», в котором бытие и небытие человека как бы разведено «по разным квартирам». Эдакий

платонизм наоборот: у Платона мир (или царство) идей был подлинным бытием, а мир материальный, скорее, – небытием. У Плеснера же, наоборот, органическое (тело) – это бытие, а невещественное Я – небытие. Нечто похожее и у М. Хайдеггера: человек, заброшенный в Ничто, благодаря своему сознанию, языку, способности смыслообразования (интенциональности) превращает свое существование в бытие, или как минимум высвечивает (размыкает) это бытие.

Но в обоих случаях такой «бытийственный» дуализм сродни «онтологическому расизму»: один из двух миров неизбежно оказывается «ничем» и «никаким», в лучшем случае – бытием второго сорта, промежуточной остановкой, неким онтологическим отбросом, ради которого и жить-то не стоит. Поэтому нам гораздо ближе онтологическая «схема» Николая Кузанского (1401–1464), сходная с аристотелевской энтелехией, согласно которому Бог есть бесконечная возможность бытия, тогда как мир земной есть та или иная степень реализации этой возможности. Но сейчас мы говорим не о Боге, а об *онтологических принципах бытия человека*.

Онтологический нигилизм в понимании человека и его следствия

Что же касается онтологического нигилизма, о котором мы упомянули в связи с А. Шопенгауэром, то это, говоря словами Г. Гегеля, *первоначальное* и потому *еще только отрицательное* самоопределение духа [4, с. 479].

Человек, как явление духа, чтобы *быть*, стремиться *самоопределиться*. Для этого он должен подвергнуть *отрицанию* (как бы отсечь) всё то, что не является им самим. Говоря языком Фихте, Я, самоутверждаясь, противопоставляет себя и отрицает всё то, что для него есть не-Я. Так же поступает подросток, который, самоутверждаясь, отрицает обычаи и традиции предков, вкусы своих родителей и их систему ценностей, а собственные представления о жизни у него еще не сложились.

Однако отрицание – это лишь момент в определении *качества* (или в данном случае самоопределении человека), которое, согласно Канту, есть последовательность: 1) утверждения; 2) отрицания; 3) ограничения [5, с. 81]. Нигилизм вырывает второй момент из общей цепи определения качества и абсолютизирует его, *воображая*, что не было первого момента и никогда не наступит третий. Отсюда вывод: всё – это Абсолютное Ничто.

В нигилистическом понимании сущности человека смущает уже его нелогичность. Действительно, как небытие (или ничто) стало тем, кем мы себя знаем и чувствуем? Как оно вообще могло стать хоть чем-то, хотя бы (на худой конец) иллюзией? У небытия есть только одна, но очень важная функция – придавать *определенность* бытию, то есть качество.

Небытие – это отнюдь не что-то потустороннее. Это «контур» вещей, хотя и не аристотелевская форма как идея вещи, ибо тут форма лишена всякого самостоятельного бытия. Это лишь граница, где заканчивается одно и начинается другое. Бытие без небытия есть Хаос. Нечто неоформленное. Небытие, таким образом, есть *обязательный момент* определенного в своем качестве и количестве бытии. Но само по себе небытие относительно и даже ничтожно. Поэтому ничто способно породить только ничто. Нечто – хоть что-то. Согласно Библии, Бог, творя мир из ничего, творит его своим словом и духом. Тут первопричина и источник мира – Бог, а не ничто, которое для Бога не более чем «подручный материал». Тот самый «контур» вещи.

Делать из ничто (небытия) первопричину, источник и конечную цель всего и вся в теоретическом отношении нелогично, а в нравственно-практическом отношении рискованно, а, может быть, и безнравственно, поскольку в этой «нигилистической» логике мир и Бог есть иллюзия и «по совместительству» тотальное *зло*, то есть нечто не должное, достойное гибели и возвращения в своё исходное состояние, то есть в небытие или Абсолютное Ничто. Такой мир и в самом деле не жалко, потому что жалеть попросту нечего, поскольку в *таком* мире ничто и никто *не имеет ценности*.

При внешнем сходстве абсолютного нигилизма как принципа философствования и мировоззрения с апофатическим богословием, направленного на то, чтобы выразить сущность Бога путем отрицания всех возможных определений, как несоизмеримых с его природой (Бог предстает как принципиально невыразимое), в абсолютном нигилизме нет ничего святого. Не только потому, что ничто и никто не

имеет ценности, но еще и потому, что в нем *нет места* для святого. В абсолютном нигилизме место Абсолюта объявлено или «по умолчанию» (по принципу «свято место пусто не бывает») занимает отнюдь не трансцендентное, а имманентное я, то есть психофизическое самочувствование конкретного, склонного к истерике философа, несчастного в неизбывном чувстве собственного одиночества и страха.

Методология абсолютного нигилизма чрезвычайно примитивна и неразумна. Это попытка разрубить магнит, отбросив в сторону положительный полюс, сохранив отрицательный. Это можно продолжать бесконечно (как в зеноновской апории «дихотомия»), поскольку тотчас появляется полюс положительный, коим всякий раз на самом деле оказывается не Абсолют, а авторское самомнение, для которого у автора, при всех оговорках, непременно найдутся слова утешения, поддержки, нарциссизм и даже мания величия. Авторское я, умозрительно спроецированное на Абсолют в виде Абсолютного Ничто, ничего не освящает, а только *ничтожит* (разумеется, лишь в его воображении) абсолютно всё как некий мираж, иллюзию, самообман или гипнотический сон.

В этом случае, если быть параноидально-последовательным, мы должны оправдать и даже желать смерти всему, что хотя бы подает признаки жизни, провоцировать суицид, разрушать то, что еще не развалилось само собой.

В системе ценностей-антиценностей, как бы мы ни старались, нам не удастся оказаться чудесным образом «по ту сторону добра и зла», как грезил Ницше. На практике мы просто вынуждены очень тупо, как в сказке Джани Родари «Джельсомино в стране лжецов», поменять местами добро и зло, жизнь и смерть, правду и ложь, здоровье и болезнь, счастье и несчастье, любовь и ненависть, доверие и подозрительность, добродетели и пороки (например, скромность и распущенность), прощение и злопамятность, открытость сменить на скрытность, честность – на коварное вероломство.

Мы будем должны отказаться от надежды, осудив оптимизм как глупость и зло, заменив его «восхитительным» пессимизмом. Презреть все традиционные ценности, всё, что касается традиции, почвы, родины, предков, родства, женщины-матери, потомства. Прекрасное заменить уродливым, святое профанировать и начать проповедовать сатанизм в самых разных его формах: от безобидных детских «страшилок» и глуповатых юношеских увлечений всякого рода шизофренически-параноидальными учениями, обрядами и аксессуарами до маниакальных планов взрослых социопатов по истреблению человеческого рода. Вот что *на практике* означает утверждение небытия источником и конечной целью всего сущего.

Впрочем, обладатели «несчастного, само себя чувствующего мышления» (Гегель), склонные к онтологическому нигилизму, всего лишь гипертрофированно, как, например, Шопенгауэр, Ницше или Виталий Самойлов [3], выражает «боль и суету мира» (Бердяев), противоречивость и драматизм существования вообще. Но главное достоинство нигилизма можно усмотреть в том, что тотальный протест против *недолжного* провоцирует здорового и сильного, умного и нравственного человека *преодолевать* всё то, что, недействительно, *не должно быть,* хотя и существует.

Кроме того, проповедникам онтологического нигилизма можно поставить в заслугу очищение «Авгиевых конюшен» нашего существования от завалов из иллюзий, обмана и самообмана, которые – в силу самых разных причин, о которых писал еще Френсис Бэкон (1561–1626) [2, с. 18–20], – так склонны плодить люди. Но от иллюзий есть смысл избавляться только для того, чтобы, во-первых, уберечь себя как от внешних опасностей, так и саморазрушения; во-вторых, увидеть мир в его первозданной чистоте и радости, а вовсе не для того, чтобы с прискорбием и отчаянием обнаружить, что, кроме грязи, обмана и неизбежной гибели, в этом мире ничего нет. Абсолютно ничего.

Сегодня, как и во все времена, есть немало невротических певцов «религии смерти», всё и всех презирающих за имманентизм (понимаемый ими крайне примитивно и даже извращенно – как мещанское самодовольство и ограниченность), мнящих себя всё понимающими гениями. То, что эти интеллектуалы просто проповедуют, отнюдь не интеллектуальные отморозки реализуют физически.

В силу отсутствия каких-либо морально-нравственных ограничений и, главное, в ситуации безнаказанности (например, в тюрьме, на зоне, на оккупированной тер-

ритории, наконец, при наличии огромной власти и немереных денег, с помощью которых можно купить любого «честного» судью или просто утроить собственное «правосудие» вроде Гаагского трибунала), они грабят, насилуют, пытают, убивают всё, что живёт (как правило, слабое и беззащитное). С виду нормальный и даже эстетически утонченный человек превращается в вандала, разрушающего или ворующего памятники культуры, садиста, насильника, убийцу и людоеда. Порой его еще и в герои или «авторитеты» возводят, хотя он не является ни героем, ни авторитетом, ни даже зверем. Он просто – существо, потерявшее человеческий облик. Такова *практика* онтологического нигилизма.

Бытийственность статуса человеческого Я и его отношение к Абсолюту

Бытие Я субъектно (от лат.: sub – под, ect – быть, бытие). Бытие мира – объектно (от лат.: ob – на, над). Это означает, что Я находится как бы в основании бытия человека, а мир, явленный человеку, – над или, точнее, на поверхности бытия. Однако человеческое Я – это не Абсолют (Бог) как основание и содержание всего сущего. Трансцендентное Я, хотя и полагается человеком как нечто *субстанционально родственное* Абсолюту (например, согласно Библии, человек сотворен по *образу* Бога), но им быть не может. В противном случае, между Я и не-Я не были бы возможны никакие *отношения* (ни противоположности, ни единства), а стало быть, у человека не было бы ни воли, ни чувственности, ни мышления. Иначе говоря, человек не только не был бы человеком, но вообще никогда не появлялся.

Абсолют же – это взыскуемое человеком *общее основание*, «обеспечивающее» взаимоотношение человека и мира, *единство* Я и не-Я. Основание, которое человек, познающий интуитивно, «ищет» как некий «идеал чистого разума» (И. Кант). Конкретно-историческое воплощение этого идеала мы видим в представлениях людей о едином божестве (Боге) со всеми приписываемыми ему атрибутами. Такими как всемогущество, абсолютная истина, высшее благо, абсолютное бытие, бесконечная возможность, причина причин и конечная цель всего, и даже, как настаивает апофатическое (отрицательное) богословие, его абсолютная неопределяемость никакими доступными человеку средствами (именами, слова, образами).

Формы бытия человека

Бытие человека – это, собственно, ***е****динство его внутреннего Я и противостоящего ему внешнего мира*.

Чисто эмпирически можно констатировать четыре основные формы (или уровни) бытия человека, каждую из которых можно детализировать практически до бесконечности: физическое (материально-вещественное), родовое, или индивидуально-биологическое, социально-историческое и духовно-личностное. В соответствии с этими формами человек есть единство четырех его «ипостасей»:

1) как *вещь*, производное Космоса, и одновременно его противоположность – как нечто отдельное, временное и ограниченное в пространстве;

2) как *индивид*, представитель человеческого рода, порождение его, и одновременно его противоположность (отрицание, говоря на манер Гегеля) – как нечто относительно независимое от рода и имманентное (замкнутое на себе самом) в своем существовании;

3) как *субъект*, «продукт» социализации и человеческой истории, и одновременно противоположность социуму в качестве самодеятельного и самоопределяющегося существа;

4) как *личность*, явленность абсолютного в относительном, безусловного в обусловленном, духовного в функциональном, таинственного в очевидном.

В этой «четверице» форм бытия человека при желании нетрудно усмотреть соответствие «первостихиям» мироздания: вещь – *земля*, материя, чувственность; индивид – *вода*, энергия, воля, жизнь; субъект – *воздух*, структурность, информация, смерть; личность – *огонь*, отношение, идея, вечность.

Наконец, обратим внимание и на своеобразную ритмичность в последовательности форм человеческого бытия. Так, человек-как-субъект повторяет человека-как-вещь: для обоих характерна «*овнешвленность» и страдательность* их бытия. Человек-как-личность повторяет человека-как-индивида: для обоих состояний ха-

рактерно *проживание и переживание мира через себя и в себе,* о чем более подробно будет сказано ниже.

Диалектика форм бытия человека

Поскольку единство бытия человека не только многообразно, но и противоречиво, возможно говорить о человеческом бытии как о *диалектическом* становлении (или существовании) посредством самоутверждения и самоотрицания: от «вещности» до обнаружения трансцендентного Я в духовном. Однако было бы неверно представлять четыре уровня бытия человека так, как будто в начале нечто неживое оживает, затем социализируется и, наконец, становится духовным, хотя в эволюционно-историческом становлении человеческого рода, как и в филогенезе, вероятно, что-то похожее происходило и происходит. Но тут речь идет не о временно́й последовательности, а о *понятийно-логической*, которая отражает то, что есть *всегда и одновременно* в каждое мгновение существования каждого человека.

Итак, перед нами четыре формы бытия человека (вещь – индивид – субъект – личность) и, соответственно, – три переходных состояния (от вещи к индивиду, от индивида к субъекту, от субъекта к личности).

Есть соблазн представить единство четырех основных форм бытия человека в духе диалектического панлогизма Гегеля, то есть в виде цепочки состояний и противостояний, интегралом которых будет постоянное *восхождение* человека от вещи к личности через три промежуточных этапа становления.

Действительно, всякая вещь противостоит Космосу, как часть целому, конечное – бесконечному, временное – вечному, неживое – живому (ведь Космос включает в себя формы живой материи как минимум на Земле). В процессе разрешения этого противоречия – путем становления – мы получаем их синтез или, точнее, *контр-тезис*[1] вещи, а именно индивид.

Затем начинается новый виток спирали. Индивид, как нечто биологическое, порождение и одновременно противоположность человеческому роду, в процессе становления предстает как контр-тезис индивиду – самодеятельный субъект.

На следующем витке спирали человек-субъект, ставший *функцией* социального бытия, как небиологической (и в этом смысле неживой) системы общественных отношений, лишенной какой-либо вещественности, находится в единстве и противоположности с ним. Противостояние субъекта социально-исторической форме своего бытия разрешается появлением контр-тезиса социальному субъекту, а именно личности.

Понятно, что прописанная диалектика становления и самоотрицания в бытии человека – не более чем *логическая схема.* Она не дает ответа на вопросы: «А почему и как в человеке – причем одновременно – неживое (атомы, молекулы, вещества, воздух, вода, пища и т.д.) становится живым, живое – разумным и социально-историческим, а это, в свою очередь, – духовным?»

К середине XIX столетия эти и другие вопросы, касающиеся сущности и практики человека, общества и его истории, «взорвали гегелевскую систему изнутри» (Ф. Энгельс). На смену ей пришли иные учения: волюнтаризм А. Шопенгауэра, экзистенциализм С. Кьеркегора, позитивизм Огюста Конта, антропологический материализм Л. Фейербаха, исторический материализм К. Маркса. Позже появились учения «физиологических» виталистов и философов жизни, феноменологов и экзистенциалистов, антропологов и постмодернистов XX века Но и они не давали исчерпывающие и бесспорные ответы на вечные вопросы бытия человека и мира. Как остроумно заметил Жан-Поль Сартр, Маркс может объяснить, почему этот человек – буржуа, но почему этот буржуа – человек, не может.

Очевидно, ответы на эти вопросы может перманентно давать только вся практически бесконечная совокупность непрестанно изменяющихся знаний о мире и о человеке. Можно лишь предположить – в духе учения Аристотеля об энтелехии или арабского мыслителя Ибн-Рушда (Аверроэса, 1126–1198) о Боге (Абсолюте), что есть некая трансцендентная сила, которая с необходимостью превращает материально обусловленную возможность человека в действительность. Но тут мы опять упираемся в тайну бытия человека и мира.

[1] Использовать в данном контексте термин «контр-тезис» в таком *диалектическом,* а не формально-логическом значении предложил мой студент Олег Ященко.

Бытие Вселенной, жизни, человека и духовности по-прежнему предстают как четыре *«обыкновенных чуда»*, игнорировать которые невозможно в принципе в силу их очевидности, но и дать исчерпывающее рационально-логическое объяснение их бытию тоже невозможно, а может быть, асимптотический процесс разгадывания этих тайн важнее и ценнее окончательной разгадки.

1. Античная философия [Текст]: Энциклопедический словарь. М., 2008. 896 с.

2. Бэкон, Ф. Новый органон [Текст] / Ф. Бэкон. Соч. в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1978. 575 с.

3. Виталий, Самойлов. Иная весть [Электронный ресурс]. URL: https://ridero.ru/books/inaya_vest/ (дата обращения: 08.02.2017).

4. Гегель, Г. Философия религии [Текст] / Г. Гегель. Т. 1. М.: Мысль. 1974. 534 с.

5. Кант, И. Критика чистого разума [Текст] / И. Кант. М., 1998. 592 с.

6. Лейбниц, Г. Монадология [Электронный ресурс]. URL: http://www.libok.net/writer/4034/kniga/11627/leybnits/_gv/read (дата обращения: 08.02.2017).

7. Плеснер, Х. Ступени органического и человек [Текст] Х. Плеснер // Проблема человека в западной философии: Переводы / сост. и послесл. П.С. Гуревича; общ. ред. Ю.Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. 552 с.

8. Dic. Academic. Ru [Электронный ресурс]. URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/98487/%0%A1%D1%83%D0%B1%D1%81%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%B5%D0%BD%D1%86%D0%B8%D1%8F (дата обращения: 08.02.2017).

References

1. Antichnaya filosofiya (2008). Enciklopedicheskij slovar'. Moscow, 896 p. [in Rus].

2. Behkon F. (1978) Novyj organon. Soch. v dvuh tomah. T.2. Moscow, Mysl', 575 p. [in Rus].

3. Vitalij Samojlov. Inaya vest', available at: https://ridero.ru/books/inaya_vest/ (accessed 08.02.2017) [in Rus].

4. Gegel' G. (1974) Filosofiya religii. T.1. Moscow, Mysl', 534 p. [in Rus].

5. Kant I. (1998) Kritika chistogo razuma. Moscow, 592 p. [in Rus].

6. Lejbnic G. Monadologiya, available at: http://www.libok.net/writer/4034/kniga/11627/leybnits/_gv/read (accessed 08.02.2017) [in Rus].

7. Plesner H. (1988) Stupeni organicheskogo i chelovek // Problema cheloveka v zapadnoj filosofii: Perevody / sost. i poslesl. P.S. Gurevicha; obshch. red. YU.N. Popova. Moscow, Progress, 552 p. [in Rus].

8. Dic. Academic. Ru, available at: http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/98487 %D0%A1%D1%83%D0%B1%D1%81%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%B5%D0%BD%D1%86%D0%B8%D1%8F (accessed 08.02.2017) [in Eng].

UDC 101.1:316 + 123.1 + 14

UNITY AND DIVERSITY OF FORMS OF HUMAN BEING

Chuprov Alexander Stepanovich,
State Pedagogical University
of Blagoveshchensk,
Doctor of Philosophy, Professor,
Blagoveshchensk, Russia.
E-mail: alex.chupr@yandex.ru

Annotation
The article describes the unity and diversity of forms and levels of human being, as well as their principles and dialectics. In accordance with the four levels of human existence (material; generic; socio-historical and spiritual) the author define four "hypostases" of a man: a thing as a derivative of the cosmos; an individual, representative of the human race; a subject as a product of socialization and human history; personality as representation of absolute in relative, spiritual in functional. In addition, the author critisizes ontological nihilism in human understanding.

Key concepts:
man,
anthropology,
forms of being,
personality,
ontological nihilism.