

# ЧЕЛОВЕК И ЧЕЛОВЕЧЕСТВО

М.А. Акимова

## «ЧТО ЕСТЬ ЧЕЛОВЕК?». ОПЫТ АКТУАЛИЗАЦИИ МЕТАФИЗИЧЕСКОГО АСПЕКТА ВОПРОШАНИЯ

**Аннотация.** Для философии разрешение вопроса «что есть человек?» никогда не представлялось задачей тривиальной. А вне философского контекста нетривиальность вопроса «что есть человек?» проявляется уже в первом приближении – на стадии восприятия сути вопрошания. В том числе вследствие характерной специфичности формулировки. Данный вопрос сам по себе – абстрактное вопрошание об «абстрактно-всеобщем», идея которого и по сей день не имеет однозначного и общепризнанного определения. В статье анализируются отдельные аспекты проблематики поисков ответа на один из фундаментальных философских вопросов современности – «что есть человек?». Предпринята попытка актуализации философско-антропологического дискурса в части метафизического измерения природы человека. В ходе концептуализации нарратива Священного Писания намечена основа альтернативного вектора в определении сущности «человека» и «человеческого». Сделана попытка предложить оригинальные идеи относительно определения сущности «человека» и «человеческого». Оригинальный подход к прочтению текста Священного Писания служит импульсом для актуализации метафизического аспекта научного дискурса по «проблеме человека». Понятие «возможность», в приведённой автором трактовке, способно выполнять функции связующего звена между базовыми концепциями таких научных дисциплин, как философия, социология, политология и пр.

**Ключевые слова:** человек, возможность, онтология, сущность человека, индивид, человеческое, «человек вообще», творение, патристика, богоподобие.

**Abstract.** The solution of the question “what is human” was not a trivial task for the philosophy. But outside the philosophical context, nontriviality of the aforementioned question manifests at the stage of perception of the essence of interrogation, particularly as a result of the inherent specificity of formulation. The presented question in essence is an abstract interrogation about the “abstract-universal”, the idea of which until today does not have an unambiguous and generally recognized definition. The article analyzes separate aspects of the problematic of search for the answer to one of the fundamental philosophical questions of modernity – “what is human?” The author attempts to actualize the philosophical-anthropological discourse in the part of metaphysical dimension of human nature. During the course of conceptualization of the narrative of the Holy Scripture, we can trace the foundation of the alternative vector in determination of the essence “human”. The original approach towards reading the text of the Holy Scripture serves as the impulse for actualization of the metaphysical aspect of the scientific discourse regarding the “problem of human”. The notion of “possibility” in the presented by the author interpretation, is able to perform the functions of the connecting link between the basic concepts of such scientific disciplines as philosophy, sociology, political science, etc.

**Key words:** God-likeness, Creation, Creation, “Human in general”, Human, Individual, Human essence, Ontology, Possibility, Holy Scripture.

По ходу развёртывания единого всемирно-исторического процесса (научно-технического прогресса, в частности) происходит очевидное нарастание интенсивности и масштабности влияния антропогенного фактора на трансформацию окружающей действительности (как природной, так и социальной среды обитания человека). Как следствие, если и не всё человечество то значительная его часть всё чаще вынуждена не просто подстраиваться под изменяющиеся условия жизни, а кардинально менять ве-

ковые устои – привычный образ жизни, традиционную систему ценностей и т.д.

Существенные сдвиги фундаментальных основ человеческой жизнедеятельности запускают и подпитывают процессы трансформации мировоззренческих парадигм, а в условиях трансформации мировоззрения неизбежна ревизия (и даже эрозия) основ наличного миропонимания и в первую очередь знания человека о человеке. Именно поэтому многие философские вопросы можно отнести к разряду «вечных» проблем. В.А. Лектор-

ский в статье «Философия, общество знания и перспективы человека» отмечает, что: «...проблемы, с которыми имеет дело философия, особые – они относятся к предельным основаниям жизни и деятельности, к универсальным способам вписанности человека в мир. Это скорее некие рамки, которые наполняются конкретным содержанием в определённых культурных и исторических ситуациях. Последние меняются, в том числе потому, что меняется сам человек. А он всегда будет изменять свой мир и самого себя. Поэтому в новых условиях приходится снова решать, казалось бы, те же самые (но в действительности получающие новое содержание) вопросы» [4]. Так практически каждое новое поколение людей как бы заново открывает для себя «проблему человека», переосмысливая уже существующие понятия и дефиниции «человека», «индивида», «субъекта», «личности», «индивидуальности» и т.п., в попытке адаптировать старые формулировки к новым реалиям бытия.

Строго говоря, неправомерно из множества фундаментальных философских вопросов выделять какой-либо единственный как наиболее актуальный, первостепенный. Они, собственно, потому и фундаментальные, что все лежат в основе философского познания. Но, с другой стороны, в основании такого древнего феномена, как философия, обязательно должен находиться некий «краеугольный камень». Как представляется, вопрос «что есть человек?», как никакой другой, подходит на роль первоосновы философского познания.

Для философии разрешение вопроса «что есть человек?» никогда не представлялось задачей тривиальной. А вне философского контекста нетривиальность вопроса «что есть человек?» проявляется уже в первом приближении – на стадии восприятия сути вопрошания. В том числе вследствие характерной специфичности формулировки. Данный вопрос сам по себе – абстрактное вопрошание об «абстрактно-всеобщем», идея которого и по сей день не имеет однозначного и общепризнанного определения. Следовательно, сама возможность разрешения вопроса «что есть человек?» определяется адекватностью его рационализации, прояснением топика (мыслительного пространства) вопрошания, необходимой для придания вопросу приемлемой степени конкретности. Ещё Платон отмечал, что «если кто скажет “нечто есть”, то он должен добавить, для чего “есть”, от чего “есть” и в отношении к чему “есть”» [10, с. 214]. И в первую очередь необходимо прояснить, что понимается под термином «человек», поскольку этот термин при всей своей общекультурной значимости ещё нуждается в уточнении интенционального и экс-

тенционального значения. К примеру, в рамках настоящей работы вопрос «что есть человек?» рассматривается не в отношении отдельного человеческого индивида и не относительно каких-либо результатов дифференциации человеческого вообще (вроде этноса, нации, расы, гендера, и т.д.), а относительно «человеческого» как такового, того «абстрактно-всеобщего», что одинаково присуще каждому индивиду. Иными словами, здесь «человек» – это идеализация, универсалия, которую можно обозначить как «человек вообще», «человек как таковой» или иначе «абстрактный человек».

Обращаясь к «человеку» в трактовке «человек вообще» (т.е. как абстракции коей, в общем-то, понятие «человек» и является), необходимо прояснить онтологический статус этого общего понятия в духе обсуждения проблемы универсалий. Дело в том, что «человек», являясь абстрактным объектом, считается проблематичным как в эпистемологии (для эмпиризма), так и в онтологии (для физикализма). Вопрос в том – существует ли в эмпирической действительности референт (материальный представитель), на который ссылается понятие «человек»? С одной стороны, «человек» вроде бы и существует в реальной действительности как объект познания, как единая для всех человеческих индивидов сущность – «реализм», а с другой в чувственном опыте не дано ничего, что соответствовало бы определениям абстрактного человека, поскольку реально (объективно) существуют только конкретные индивиды – «номинализм». Если расценивать эти противоположные позиции как крайности, то между «реализмом» и «номинализмом» можно поместить некую усреднённую (и потому как предполагается наиболее адекватную) точку зрения – концептуалистическую теорию универсалий П. Абельяра. В предельно упрощённой форме основная мысль Абельяра сводится к тому, что общее для всех человеческих индивидов понятие «человек», выполняя функцию предиката, указывает не на конкретного индивида как такового, а на определённый способ его бытия. Для Абельяра «“быть человеком” означает, что люди подобны (similes) друг другу. И это подобие не есть ни “вещь” (res), ни платоновская “сущность” (essentia). Но это ни в каком случае не есть и просто ничто; и “быть человеком” предполагает собою определённое “состояние (status) человека”» [6, с. 61-62]. Принципиальное различие между «человеком» и конкретным индивидом с точки зрения познания заключается в степени ясности. «И для универсального, и для частного познания объектами служат образы, однако универсальные образы смутны, образы же единичных предметов ясны и четки.

<...> Абельяр описывает универсальный концепт человека как образ, настолько неопределённый, что может отсылать ко многим индивидам» [16, с. 304]. Основываясь на эпистемологии Абельяра, можно заключить, что «абстрактный человек» есть чувственный образ реального, эмпирического человека – индивида, но сформированный на ином (нежели так называемом «лицом к лицу») уровне восприятия. Иначе говоря, «абстрактный человек» – это тот же «эмпирический человек» но с низкой степенью проявленности своей индивидуальной сущности. На обыденном уровне «абстрактный человек» может представляться как «человек толпы» или анонимный пользователь сети Интернет. Так и в условиях плохой видимости (туман, недостаток света, дальность расстояния) неясный силуэт может быть определён наблюдателем не конкретнее чем «человек», а при археологических исследованиях происхождение того или иного артефакта определяется как дело рук «человека». Именно такой абстрактный человек традиционно помещён в основание таких понятий, как «гражданин», «покупатель», «родитель», «профессионал», «политик» и т.п. И именно такой человек является объектом научно-философской познавательной деятельности, в рамках которой выступает как «гносеологический человек» в противоположность «эмпирическому человеку» повседневного опыта.

В гносеологическом аспекте проблематика разрешения вопроса «что есть человек?» в наибольшей степени, проявляется в определённом кризисе методологических основ процесса познания человека. Ещё Секст Эмпирик указывал на то, что многие из тех, кто исследовал возможность помыслить человека, истолковали его понятие, «давали определение не человека, но акциденции человека» [13, с. 115]. Иначе говоря, большинство исследовательских программ, изначально ориентированных на выявление сущности «человека», не выходят за рамки дескриптивного (описательного) анализа доступных для непосредственного созерцания и переживания психосоматических обнаружений конкретного индивида. Усилия направляются не на определение сущности заданного «нечто», а на характеристику этого «нечто». В итоге, вместо получения нового знания о природе «человеческого», преумножаются представления о несущественных качествах и свойствах (акциденциях), в лучшем случае, абстрактного индивида (мужчины/женщины, взрослого/ребёнка и т.п.), а чаще всего конкретного «имярека».

В настоящее время предельную общекультурную значимость вопрос «что есть человек?» обретает именно в своей метафизической трактовке.

То, как вопрошание о метафизическом «что» относительно определения сущности человеческого в человеке – «человека вообще», а не об эмпирическом «есть» – проблематизации существования конкретного человеческого индивида. «Нельзя мыслить чистое *est* (есть), но можно мыслить *id quod est* (то, что есть). Всякое *id quod est* – это прежде всего сущее. И поскольку сущее есть первое из всех понятий, оно есть первое начало познания» [19, с. 436]. Философский вопрос о сущности «человека» – это вопрос о его «чтойности» – о том, «благодаря чему нечто имеет бытие в качестве такового (*esse quid*)» [18, с. 231] (в данном случае как причины всякой вещи). В этом смысле речь должна идти не о «человеческом» как о том, что уже есть, а о самой возможности «человеческого».

При этом подразумевается, что как предмет познания «человек» не может, вследствие своей неопределённости, быть дан в опыте непосредственного созерцания – он как бы и не «есть» вовсе. Это обстоятельство, как минимум, проблематизирует целесообразность применения дескриптивного метода при определении природы человеческой всеобщности. В контексте познания «человека» понятие «природа» выражает сущность вещи «поскольку соотносится с её специфической деятельностью (*propria operatio rei*), ибо ни одна вещь не лишена своей специфической деятельности» [18, с. 231]. В свою очередь «сущность должна выражать нечто общее всем вещам (*nature*), посредством [различения] которых мы относим различное сущее (*diversa entia*) к различным родам и видам; так, например, человеческая природа (*humanitas*) есть сущность человека» [18, с. 231]. Поэтому представляется ошибочным выводить природу «человека» из совокупности акциденций, в особенности из пусть и характерных, но необязательных признаков конкретного индивида. Акциденция (как предикат) в данном случае – то, что само фундируется «чтойностью»/сущностью, и потому не может быть положена в основу её определения.

В своих рассуждениях о сущности и сущем Фома Аквинский ясно показал, что сущность в составных субстанциях (к коим относится и человек) объёмлет и материю и форму. Но так как, по словам самого Аквината, материя является принципом индивидуации, то неизбежно возникает некоторая проблема с определением «человека». Дело в том, что сущность, выражающая то, что составлено из материи и формы может выступать только как отражение чего-то особенного (индивидуального), а не всеобщего, откуда в свою очередь следует, что, если сущность есть то, что выражено в определении, то «человек» как всеобщее (*universalia*) не

имеет определения [18, с. 233]. Это, кстати говоря, напрямую согласуется с мнением тех мыслителей, которые вслед за Секстом Эмпириком, утверждавшим принципиальную непостижимость человека [13, с. 14], говорят о несостоятельности поисков, какой-либо «фиксированной природы» человека [5, с. 3-12]. Сам Аквинат не видел в этом неразрешимой проблемы, поскольку полагал, что принципом индивидуации является только означенная материя (*materia signata*). «Означенной материей» он называл ту материю, которая рассматривается в определённых измерениях, иначе говоря, то, что можно выразить через конкретные акцидентальные свойства. Аквинат не предполагал такой материи в определении «человека», но считал, что она должна предполагаться в определении конкретного индивида. «В определении же человека предполагается неозначенная материя (*materia non signata*), ведь здесь мыслится не “эта кость” и “эта плоть”, но кость и плоть вообще, т.е. неозначенная материя человека» [18, с. 233-234].

Вопрос о природе (сущности) «человека» нельзя решать посредством выделения отдельных элементов (признаков, свойств, качеств, характеристик, атрибутов) с последующим их возведением в степень абсолюта. В основном, потому, что речь при этом, строго говоря, идёт не о сущности (*essentia*), а о существовании (*existentia*). Конечно, без существования сущность остается лишь потенцией, но с другой стороны без сущности нет существования нечего. Кроме этого, на данном уровне «человекознания» «человек» предстаёт настолько же биологическим, насколько и социальным, в какой степени разумным – в той же степени и безумным, человек не есть любовь, так же как не есть он и ненависть и т.д. Поэтому вслед за рассуждениями Аристотеля о сущности (*ousia*) вещи уместно предположить, что сущность «человека» – это не отдельный элемент и даже не сумма всех известных элементов психосоматики человека, но их принцип. В данном контексте «принцип», помимо того, что понимается в аристотелевском смысле как «начало», определяется как предпосылка, условие всякого процесса, первооснова всякого становления и изменения.

Показательным в этой связи представляется мнение Давида Юма, который, рассуждая о человеческой природе, говорил буквально следующее: «Без сомнения, в философии нет вопроса более тёмного, чем вопрос о тождестве и природе того объединяющего принципа, который составляет личность (*person*)» [20, с. 241]. В пику своеобразному мейнстриму в прочтении данного высказывания (акцентированию внимания на скептицизме

автора относительно перспективы познания человека) наиболее примечательным в данной цитате видится то, что Юм говорит не просто о природе личности, но о природе «объединяющего принципа, который составляет личность».

Если же сущность, помимо всего прочего, понимается как условие (первооснова, предпосылка) становления и изменения человеческого в человеке, то с необходимостью возникает вопрос: внешним или внутренним условием она является по отношению к конкретному индивиду? И где в таком случае искать сущность «человеческого» – в самом человеке (как вариант, в особенностях индивидуальной психофизиологии) или вне его (в общей для всех окружающей действительности)?

Остроту вопросу пространственной локализации и временной организации сущности «человека» придаёт встречающееся в текстах по философско-антропологической тематике мнение о парадоксальности поисков «загадки человека» вне его самого [7].

В обстоятельствах отсутствия однозначного и общепризнанного определения того, что есть «человек», логически обоснованным представляется (с позиции здравого смысла как минимум) предположение о том, что принцип, определяющий сущность «человека», должен быть в равной степени имманентен как человеческому организму, так и окружающей среде (и социальной, и природной). В ином случае – если предположить, что подобный принцип присущ исключительно человеку – как объяснить возникновение первого человека? Ведь нечто не может возникнуть из ничего. Кроме того, являясь причиной самого себя («человеческого» в себе самом) современный индивид фактически уже рождался бы «человеком», а не становился им в процессе социализации.

Этот вопрос не настолько тривиален, как может показаться на первый взгляд, если, к примеру, вспомнить философию М. Мерло-Понти, который исходя из феноменологическо-экзистенциалистских позиций, заявлял буквально следующее: «Я не есть “живое существо” или даже “человек”, или даже “сознание”, со всеми характеристиками, каковы зоология, социальная анатомия или индуктивная психология признают за этими продуктами природы или истории, – я есть абсолютный исток, моё существование идёт не от моих предшественников, от моего физического или социального окружения, оно идёт к ним и их поддерживает, ибо моё “я” заставляет быть для меня» [8, с. 7]. Утверждая примат существования над сущностью, философия экзистенциализма тем самым устанавливает одностороннюю детерминированность

«человеческого». Но человек, как и любое другое сущее нечто, не может быть исключительно внешне или внутренне детерминированным. Для бытия (рождения и существования) человека, к примеру, как живого и разумного нечто, в природе должны существовать определённые сущностные (постоянные и неизменные) возможности. Во-первых, изначальная возможность бытия самого нечто и, во-вторых, наличие для этого нечто возможности быть разумным. Но быть в возможности и быть в действительности не одно и то же. Внешняя природная возможность быть и быть разумным сама по себе (без наличия внутренней способности) не подразумевает необходимости быть и быть разумным в действительности. Поэтому в действительности не все человеческие индивиды после рождения выживают и не все обладают разумом. В свою очередь внутренние способности без наличия соответствующих возможностей внешней среды не в состоянии обеспечить ни бытие вообще, ни бытие разумного в частности.

\* \* \*

Стоит отметить, что незаурядность вопроса «что есть человек?» имеет не только общенаучное, но и общекультурное измерение.

Специфичность сферы научного познания человека, предопределяет ситуацию, в которой основные положения любой концепции, претендующей на объяснение человеческой природы, не просто могут, но и должны иметь в своей основе общеизвестную и потому банальную истину. Поскольку банальная истина, как правило – истина бесспорная, а ведь именно бесспорности в понимании природы «человеческого» так недостаёт современному человечеству на всех уровнях социально-культурного взаимодействия. Кроме этого, сложно (если вообще возможно) проявить оригинальность в условиях, при которых всё, что когда-либо было сказано и написано человеком, так или иначе можно отнести к проблеме познания природы человека. Ведь когда человек говорит о чём или о ком-либо, разве не говорит он тем самым и о себе самом? Собственно говоря, человеческая культура как таковая, созданная человеком и для человека, а потому представляющая в свете гносеологии как самое полное, исчерпывающее учение о «человеке» – это открытая книга, которая постоянно и на все лады «громко молчит» о сущности своего автора – Человека.

Исходя из смысла вышесказанного и спекулятивно-метафизического контекста настоящего исследования, представляется закономерным и целесообразным обращение к опыту разработки

темы человека, накопленного в рамках христианского религиозного знания. В частности, к учению о человеке, сформулированному в традиции святоотеческого богословия (патристике). Помимо прочего, это оправдано тем, что мало кто из апологетов христианского учения отвергал наследие эллинской философии.

К сожалению, как и всё остальное гуманитарное знание, христианское вероучение не располагает однозначным, непротиворечивым определением человеческой природы. Поэтому для целей данной работы наибольший интерес представляет не догматический, а нарративный (повествовательный) аспект как Священного Писания, так и святоотеческого наследия. И в первую очередь именно те положения, что напрямую говорят о человеке и его сущности.

Очевидно, что обращаясь к христианской антропологии, если не за ответом, то за подсказкой, в первую очередь необходимо обращаться к самому доступному первоисточнику – тексту Священного Писания, где особый интерес относительно рассматриваемой тематики представляет библейская идея «образа и подобия» (Быт. 1:26: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему...»), которая, по мнению Б.П. Вышеславцева «выражает прежде всего существенное сходство между человеком и Богом» [2, с. 218].

Вышеславцев полагал, что «существенное сходство между человеком и Богом есть аксиома, никогда не подвергавшаяся сомнению ни в религиозном, ни в безрелигиозном (атеистическом) сознании. <...> Вопрос только в том: Бог ли создал человека по своему образу и подобию, или человек создал Бога по своему образу и подобию» [2, с. 218]. В данном случае, относительно прояснения природы человека, не важно, кто кого создал, важна степень очевидности этого «образа и подобия». Человек потому всегда и стремился познать природу Божественного, что это хоть как-то проясняло природу человеческого. К примеру, философ-материалист и атеист Людвиг Фейербах считал, что: «Божественная сущность – не что иное, как человеческая сущность, или, вернее, сущность человека, очищенная, освобожденная от индивидуальных границ, т.е. от действительного, телесного человека, объективированная, т.е. рассматриваемая и почитаемая в качестве посторонней, отдельной сущности. Поэтому все определения божественной сущности представляют собой определения человеческой сущности» [17, с. 34]. А Николай Кузанский, будучи ревностным деятелем римской католической церкви в трактате «О даре Отца светов» (1446 г.) отмечал, что: «...бог и творение оказыва-

ются одним и тем же <...> одно и то же создатель и создание...» [9, с. 324].

Кроме этого, для целей данного исследования важно то, что идея богоподобия в любом случае служит обоснованием сопоставления знаний о Творце и о его творении.

Безусловно, наличие возможности выносить суждения по аналогии, т.е. судить о менее известном феномене (природе/сущности «человека») на основании подобия более известному феномену (сущности Бога) облегчило бы разрешение вопроса «что есть человек?». Но проблема в том, что образ Божий как таковой непознаваем, и ничего конкретного о Боге мы сказать не можем. Св. Григорий Нисский говорил, что «...так как одним из свойств, усматриваемых в Божием естестве, является непостижимость сущности, то по всей необходимости и образ в этом имеет сходство с Первообразом» [12]. А святитель Епифаний Кипрский по этому поводу писал: «Мы не отрицаем, что все люди сотворены по образу Божию; а как это по образу, мы того не исследуем. <...> человеку принадлежит создание по образу; но как, это знает только сам Бог» [3].

Но мы и не ищем указания на что-либо конкретное, нас интересует некий принцип, который пусть и в ничтожно малом соотношении, но был бы общим у Бога и человека. Предполагается, что на такой принцип указывает не сущность Творца и не сущность сотворённой твари, а сущность самого акта творения как любой деятельности вообще. И здесь важно помнить, что в качестве необходимого условия, предпосылки всякой деятельности всегда выступает некая возможность. Собственно говоря, деятельность и есть воплощение, осуществление возможностей.

Обсуждая особенности сотворения Богом человека («И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою». Быт 2:7), Христос Яннарас отмечает, что «никакая другая тварь не была создана Богом “собственноручно”. Материалом для человеческого тела послужил “прах земной” <...> эта земная глина была сформована руками Самого Бога» [21]. Т.е., поскольку всё ранее сотворённое не имело прообраза, постольку и не требовалось «собственноручного» вмешательства (будь как будет). Иное дело, когда имеется ясный критерий – конкретный «образец».

По аналогии с пониманием процессуальной составляющей творческой деятельности человека можно сказать, что для сотворения Адама у Создателя имелось всё необходимое – личные способности Бога Творца и некая субстанция – «прах земной» (персть). Для Бога наличие соответствующих

способностей и соответствующей субстанции выступает как возможность творить, а для человека – как возможность быть сотворённым. Человек изначально, уже на стадии замысла (как идея у Бога), имел общие, но, разумеется, не равные возможности наличного бытия со своим Создателем. Следовательно, именно возможности и есть то искомое общее между Богом и человеком.

В первом приближении, по всей видимости, непросто осознать непротиворечивость данного тезиса (мол, где возможности Бога, а где человека), но, с другой стороны, сказано: «И насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке, и поместил там человека, которого создал»; «И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла»; «И взял Господь Бог человека, и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его» (Быт 2:8;9;15). Т.е., произрастив «из земли всякое дерево», Господь Бог, помимо прочего, установил определённую природу произрастания и сообразный этой природе алгоритм возделывания растений. Следовательно, логично предполагать, что, не обладая общими с Богом возможностями по осуществлению определённой деятельности (к примеру, знаниями что, где и как произрастает), человек не смог бы исполнять возложенные на него функции по возделыванию и хранению сада. Ведь не важно, кто и каким способом производит полив; человек – человеческим (из садовой лейки) либо Бог – неким чудесным образом, – суть одна: для осуществления полива необходимы конкретные возможности, в частности наличие воды и знание что и как поливать.

Итак, если трактовать концепцию «богоподобия», как существенное сходство между Божественным и человеческим, то в качестве наиболее очевидного сходства можно принять принцип общности возможностей.

Небезынтересно, что кроме всего прочего, подобный принцип проявляет относительно человека одну характерную динамическую особенность, выражающуюся в том, что наибольшая степень общности возможностей просматривается на идеальном, абстрактном уровне. Именно абстрактный человек – «человек вообще» обладает максимальными возможностями и потому имеет все основания для уподобления Богу, но по мере восхождения от абстрактного человека к конкретному «имяреку», возможное уменьшается, а невозможное увеличивается. Как следствие, конкретный индивид имеет менее всего возможностей и потому имеет минимум общего с Божественным, для которого нет ничего невозможного.

Для рассмотрения того, как вышесказанное вписывается в контекст поиска ответа на вопрос «что есть человек?», необходимо прояснить значение термина «возможность». В рамках настоящего исследования «возможность» понимается в онтологическом измерении – как способность (мочь) быть (быть в наличии) – и в экзистенциальном аспекте – как ресурс, источник изменения (качественной, количественной, пространственно-временной определённости) вещи.

Подобная трактовка термина «возможность» даёт основания предполагать, что принцип всеобщности фундаментальных возможностей есть то бесспорное объединяющее начало, которое и определяет «общечеловеческое», то, что присуще каждому человеческому индивиду.

Более чем очевидно, что совокупность определённых наличных возможностей бытия естественной окружающей среды обитания (природы), детерминирует как само существование, так и специфику биологического (животного) аспекта организма человека. Предельно упрощая реальное положение дел, можно сказать, что наличие воздуха определяет возможность каждого индивида дышать лёгкими, а не, к примеру, жабрами. Благодаря силе земного притяжения «человек как таковой» имеет возможность передвигаться по поверхности Земли. А наличие солнечного света определяет специфику человеческого зрения. И т.д. и т.п. Коротко говоря, естественная природа по отношению к «человеку» не есть «вещь в себе и для себя». Каждый рассматриваемый в отдельности элемент (феномен) естественной окружающей среды всегда и везде как бы «транслирует» свои возможности вовне, и изначально эти возможности одинаковы для всего сущего (например, ни один человек не в состоянии утолить жажду хлебом, а голод водой). Собственно говоря, «человек» и отличается от других представителей животного мира тем, как (каким образом и в какой мере) и какие именно природные возможности он в себе воплощает.

Если рассматривать «человеческое» не как часть природы, а как некий внеположенный естественной окружающей среде феномен, то способность окружающей среды передавать (транслировать) собственные возможности выступает как внешний аспект сущности «человека». В частности, зарождение психики как таковой обусловлено способностью природы транслировать свои возможности не только на материально-предметном уровне, в виде физических объектов, но и на ментально-чувственном, в виде информации о свойствах физических объектов. Информация об окружающем мире имеет разнообразную модальность

(свет, цвет, звук, запах, вкус, форма, размер и пр.) и по отношению к человеческой психике (сфере психических познавательных процессов) выступает в роли допсихического – как источник сенсорной информации – ощущений.

В диалоге «Теэтет» Платон отмечал, что ничего не ощущая, ощущающим стать невозможно [10, с. 213]. В данном случае это значит, что невозможно представить себе возможность человека быть вообще, и, в частности, быть разумным, безотносительно наличия у природы возможности транслировать определённую актуальную информацию, в том числе информацию об элементарных изменениях собственного состояния.

Но, с другой стороны, очевидно и то, что факт зарождения и становления «человека» немаловажен вне наличия внутренней (относительно естественной окружающей среды обитания) предпосылки – собственных возможностей организма – как способности воплотить внешние природные возможности, воспринять внешние ресурсы. «Homo sapiens» немаловажен без способности воспринимать, в виде ощущений, разнообразную информацию о состоянии внешней среды, которая и является исходным материалом для формирования знаний об окружающем мире.

Итак, естественная окружающая среда обитания человека (природа) обладает способностью «трансляции» своих возможностей, а «человек как таковой» обладает способностью к их восприятию. Отсюда, в числе всего прочего, следует, что родовидовая сущность «человека» – это качественно-количественная определённая в отношении всеобщих фундаментальных возможностей окружающей среды, воплощённая в конституциональных особенностях как «человеческого» вообще так и человеческого организма в частности.

И всё же человек не есть нечто абсолютно противо- или сверхъестественное. А потому «человек», будучи наравне с иными феноменами естественной природы элементом универсума, так же, как и всё сущее на Земле, обладает способностью «транслировать» вовне собственные возможности. Причём значительную часть этих возможностей/ресурсов человек продуцирует сам (разумеется, в пределах всеобщих фундаментальных возможностей). Способность к созданию различных возможностей позволяет «человеку как таковому» изменять естественную природу и выстраивать искусственную, социально-культурную среду обитания. Разумеется, отдельные элементы искусственной среды обитания располагают собственными, относительно специфическими, возможностями, которые по понятным причинам не могут, в отличие от «перво-

зданных» возможностей естественной природы, являться всеобщими для всего сущего. По крайней мере, в обозримом будущем. Поэтому совокупность возможностей/ресурсов искусственной природы в первую очередь суть расширение пределов «человеческого», но не «природного».

В настоящее время именно возможности социально-культурной компоненты среды обитания человека доминируют в процессе воспроизводства «человеческого в человеке» – иными словами, социализации человеческого индивида.

Из вышесказанного можно вывести, что сущность абстрактного индивида человека – это определённое соотношение внешних (всеобщих родовидовых возможностей «человека как такового») и внутренних (индивидуальных способностей организма к восприятию) возможностей конкретного «имярека».

Выходит, что изначально различных в своей морфофизиологической конкретности человеческих особей «роднит» ряд присущих каждой признаков, в числе которых следующие. Во-первых, корреляция между морфо-конституциональной спецификой организма и наличными возможностями естественной окружающей среды обитания (природы). Иными словами, взаимное соответствие внутренних возможностей человеческого организма внешним природным условиям. Во-вторых, единообразие в способе соотнесённости (когерентности) с всеобщей фундаментальной возможностью получения чувственных данных (информации) об актуальном состоянии окружающей действительности, а также сопоставимость индивидуальных когнитивных особенностей и всеобщих принципов преобразования этой информации в знания.

\* \* \*

В свете всего вышесказанного можно с уверенностью говорить о том, что человечество с незапамятных времён располагает вполне адекватными ответами на вопрошание «что есть человек?», по крайней мере, на фундаментальном уровне познания природы человека – «человека вообще».

Безусловно, ни одна известная дефиниция фундаментального уровня, а равно совокупность таких, не способны, сами по себе, разрешить все вопросы прикладного уровня, возникающие в процессе познания природы человека. Но они наверняка, посредством последующего развёртывания известных признаков человека (как объекта исследования), обеспечивают возможность непротиворечивого перехода от теоретического к эмпирическому уровню рассмотрения сущности «человеческого». При этом подразумевается, что

адекватное восхождение от абстрактного «человека» к конкретному индивиду, возможно исключительно как результат расширения, сообразно принципу дополнительности, интенционального значения и соответствующего сокращения первоначального экстенционала понятия «человек».

Весьма показательным примером, в отношении эпистемологического аспекта познания человека, может выступать определение «человека» как «разумного животного» [1, с. 151]. В силу того, что данная дефиниция указывает на именно те признаки, не обладая которыми ни кто и ни что не имеет оснований обозначаться термином «человек», определение «человека» как «разумного животного» и является основополагающим, фундаментальным. Возможно подобная оценка несколько расходится с тем критическим отношением, что сложилось в общекультурной традиции, в адрес этого определения. В известном смысле оно конечно может восприниматься как провокационное, из-за негативных коннотаций термина «животное» (зверь, скотина) и того факта, что в общепотребительной лексике понятие «животное» антонимично понятию «человек». Но ведь в данном случае несложно, изменив форму высказывания и сохранив основной смысл, значительно нивелировать отрицательный аспект восприятия. К примеру, представив в виде выражения: разумное + животное = человек. Здесь лексема «животное» меняет своё грамматическое значение с подлежащего на сказуемое, а синтаксическая конструкция «разумное животное» вместо «прилагательное + существительное» приобретает форму «прилагательное + прилагательное». В такой форме это определение уже представляется как непосредственное (в противоположность опосредованному через образ «поумневшей обезьяны») указание на дуалистическое понимание человека и, по сути, равнозначно дихотомии «социального и природного».

Не в меньшей степени примечательно, но уже в отношении онтологического аспекта познания природы «человеческого», общеизвестное изречение Протагора: «Человек – мера всех вещей, существующих, что они существуют, несуществующих же, что они не существуют» [13, с. 72].

Как известно Платон в диалоге «Тэтет» [10] критикует тезис Протагора о том, что «мера всех вещей – человек». Платоновская критика воззрений Протагора, помимо того, что фактически является первым развёрнутым объяснением принципа относительности и необъективности всякого знания (т.е. «гносеологического релятивизма»), примечательна очевидной односторонностью подхода к трактовке сути данного тези-

са. Думается, не будет большим заблуждением утверждать, что именно к Платону восходит доминирующая в настоящее время практика толкования данного тезиса в отношении к теории познания, или иначе говоря, эпистемологического прочтения [15, с. 71].

Эпистемологическая установка уже сама по себе предопределяет восприятие Протагоровой «меры» исключительно как единицы измерения, того чем меряют, либо как основания суждений, оценок, определений, другими словами – критерия. Поэтому, для Платона и его последователей [14, с. 252] Протагор «человек» есть «мерило» всех вещей. А поскольку «мерило» по своей сути должно быть чем-то строго определённым, то для Платона Протагор «человек» ещё и конкретный, определённый индивид: «Так вот, он говорит тем самым, что-де какой мне кажется каждая вещь, такова она для меня и есть, а какой тебе, такова же она в свою очередь для тебя. Ведь человек – это ты или я, не так ли?» [10, с. 203].

Примечательно, что М. Хайдеггер, вроде бы оспаривающий в работе «Европейский нигилизм» основное положение Платоновской критики [11, с. 265], тем не менее, предпочитает согласиться с Платоном в том, что Протагор имел в виду каждого конкретного человека: «“Человек” здесь, таким образом, – “каждый” человек (я, и ты, и он, и она); всякий может сказать “Я”: каждый человек – это любое “Я”. Тем самым мы вроде бы сразу получаем почти буквальное свидетельство того, что дело идёт о “самостно” понятием человеке...» [11, с. 262].

Но так ли очевидно, что Протагор говорил о конкретном человеческом индивиде? Думается, нет. Поскольку, в числе прочего, неясно как определённый, т.е. ограниченный в своих свойствах и качествах конкретный индивид, может быть «мерилом»/критерием всех вещей. Как, к примеру, мужчина может оценить исключительно женские ощущения, связанные с функцией деторождения? Или как здоровый, жизнерадостный ребёнок может судить о старческой немощи? И т.д. и т.п. По всей видимости, такое под силу только не имеюще-

му возрастных, гендерных и прочих ограничений – «человеку как таковому». Но как уже говорилось, абстрактный «человек» плохо, если вообще подходит на роль «мерила» всех вещей – не единица измерения, не критерий, с функциональной точки зрения, не могут быть чем-то неопределённым. Следовательно, и в изречении Протагора, и Платоновском варианте понимания этого изречения имманентно содержится вполне себе явное противоречие, детерминированное неоднозначностью восприятия термина «человек».

Как предполагается, в противоположность гносеологическому, метафизическое измерение способно привнести относительную ясность в суть данного высказывания Протагора. В частности, онтологическая точка зрения представляет «меру», относительно общего контекста изречения, не как средство измерения, а как нечто отмеренное, определённое в своих пределах – объём. В свете такой трактовки «человек» Протагора есть нечто вроде ёмкости – вместиллица качественно-количественной определённости в отношении всеобщих фундаментальных возможностей окружающей среды. Иными словами и лишь отчасти о том же, говорит, в вышеупомянутой работе, и Хайдеггер: «...самость человека становится здесь тем или иным “Я” через своё ограничение окружающей средой непотаённого. Ограниченная принадлежность к кругу непотаённого составляет, среди прочего, человеческую самость» [11, с. 263-264]. Здесь Хайдеггер говорит о «человеческом в человеке» а не о «человеке» в целом, как социально-биологическом организме.

В рамках вышеизложенного понимания сути изречения Протагора, тезис о том, что «человек есть мера всех вещей» представляется не самым плохим претендентом в качестве ответа на вопрос «Что есть человек?». Разумеется, с необходимым уточнением – «вещь» здесь, философская категория в Аристотелевском её понимании, т.е. не только как чувственно воспринимаемый предмет, обладающий телесностью, но и идеальный предмет. Короче, всё единично взятое в отдельности от той совокупности, которая и представляет собой Мир.

## Список литературы:

1. Аристотель. О частях животных /. Пер. с греч., вступ. ст. и примеч. В.П. Карпова. М.: Государственное изд-во биологической и медицинской литературы, 1937.
2. Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1955. 302 с.
3. Епифаний Кипрский, свят. Слово якорное. [Гл.] 55. Ч. 6. URL: [http://azbyka.ru/otechnik/Epifanij\\_Kiprskij/slovo-jakornoe/](http://azbyka.ru/otechnik/Epifanij_Kiprskij/slovo-jakornoe/) (дата обращения: 16.05.2015).
4. Лекторский В.А. Философия, общество знания и перспективы человека. URL: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=186](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=186) (дата обращения: 13.01.2016).
5. Леонтьев Д.А. Восхождение к экзистенциальному миропониманию // Третья Всероссийская научно-практическая конференция по экзистенциальной психологии: Материалы сообщений / Под ред. Д.А. Леонтьева. М.: Смысл, 2007. URL: <http://institut.smysl.ru/article/alte.php> (дата обращения: 13.01.2016).

6. Лосев А.Ф. Зарождение номиналистической диалектики средневековья. Эригена и Абеляр // Историко-философский ежегодник '88. Вып. 3. М.: Наука, 1988.
7. Марков Б.В. Философская антропология: очерки истории и теории. СПб.: Лань, 1997. 384 с.
8. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Пер. с фр. под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. СПб.: Ювента; Наука, 1999. 608 с.
9. Николай Кузанский. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль (ФН, т. 80), 1979. 488 с.
10. Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2 / Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; Примеч. А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1993. 528 с. (Филос. наследие)
11. Проблема человека в западной философии: переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова. М.: Прогресс, 1988.
12. Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. URL: <http://www.vehi.net/nissky/nissky.html> (дата обращения: 16.05.2015).
13. Секст Эмпирик. Соч.: в 2 т. Т. 1 / Вступ. ст. и пер. с древнегреч. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1976. 399 с. (Филос. наследие)
14. Секст Эмпирик. Соч.: в 2 т. Т. 2 / Общ. ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1976.
15. Сकिрбекк Г., Гилье Н. История философии: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. М.: ВЛАДОС, 2000.
16. Суини М. Лекции по средневековой философии. Вып. 1. Средневековая христианская философия Запада. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2001.
17. Фейербах Л. Соч.: в 2 т. Т. 2 / Пер. с нем. М.: Наука, 1995. 425 с. (Памятники философской мысли)
18. Фома Аквинский. О сущем и сущности / Пер. В. Кураповой // Историко-филос. ежегодник-1988. 1988. Вып. 3. С. 1-383.
19. Жильсон Этьен. Избранное. Т. 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.; СПб.: Университетская книга, 1999. 496 с. (Книга света)
20. Юм Д. Соч.: в 2 т. Т. 1 / Пер. с англ. С.И. Церетели и др.; Вступ. ст. А.Ф. Грязнова; Примеч. И.С. Нарского. 2-е изд., доп. и испр. М.: Мысль, 1996. 733 с.
21. Яннарас Х. Вера Церкви: Введение в православное богословие. М.: Центр по изучению религий, 1992. URL: [http://www.golden-ship.ru/load/cerkov\\_zemnaja\\_i\\_nebesnaja/vera\\_cerkvi\\_jannaras\\_khristos/45-1-0-1047](http://www.golden-ship.ru/load/cerkov_zemnaja_i_nebesnaja/vera_cerkvi_jannaras_khristos/45-1-0-1047) (дата обращения: 16.05.2015).

## References (transliterated):

1. Aristotel'. O chastyakh zhivotnykh / Per. s grech., vstup. st. i primech. V.P. Karpova. M.: Gosudarstvennoe izd-vo biologicheskoi i meditsinskoj literatury, 1937.
2. Vysheslavtsev B.P. Vechnoe v russkoi filosofii. N'yu-Iork: Izd-vo im. Chekhova, 1955. 302 s.
3. Epifanii Kiprskii, svyat. Slovo yakornoe. [Gl.] 55. Ch. 6. URL: [http://azbyka.ru/otechnik/Epifanii\\_Kiprskij/slovo-jakornoe/](http://azbyka.ru/otechnik/Epifanii_Kiprskij/slovo-jakornoe/) (data obrashcheniya: 16.05.2015).
4. Lektorskii V.A. Filosofiya, obshchestvo znaniya i perspektivy cheloveka. URL: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=186](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=186) (data obrashcheniya: 13.01.2016).
5. Leont'ev D.A. Voskhozhdenie k ekzistentsial'nomu miroponimaniyu // Tret'ya Vserossiiskaya nauchno-prakticheskaya konferentsiya po ekzistentsial'noi psikhologii: Materialy soobshchenii / Pod red. D.A. Leont'eva. M.: Smysl, 2007. URL: <http://institut.smysl.ru/article/alte.php> (data obrashcheniya: 13.01.2016).
6. Losev A.F. Zarozhdenie nominalisticheskoi dialektiki srednevekov'ya. Eriгена i Abelyar // Istoriko-filosofskii ezhegodnik '88. Vyp. 3. M.: Nauka, 1988.
7. Markov B.V. Filosofskaya antropologiya: ocherki istorii i teorii. SPb.: Lan', 1997. 384 s.
8. Merlo-Ponti M. Fenomenologiya vospriyatiya / Per. s fr. pod red. I.S. Vdovinoi, S.L. Fokina. SPb.: Yuventa; Nauka, 1999. 608 s.
9. Nikolai Kuzanskii. Soch.: v 2 t. T. 1. M.: Mysl' (FN, t. 80), 1979. 488 s.
10. Platon. Sobr. soch.: v 4 t. T. 2 / Obshch. red. A.F. Loseva, V.F. Asmusa, A.A. Takho-Godi; Primech. A.F. Loseva i A.A. Takho-Godi. M.: Mysl', 1993. 528 s. (Filos. nasledie)
11. Problema cheloveka v zapadnoi filosofii: perevody / Sost. i poslesl. P.S. Gurevicha; Obshch. red. Yu.N. Popova. M.: Progress, 1988.
12. Sv. Grigorii Nisskii. Ob ustroenii cheloveka. URL: <http://www.vehi.net/nissky/nissky.html> (data obrashcheniya: 16.05.2015).
13. Sekst Empirik. Soch.: v 2 t. T. 1 / Vstupit. st. i per. s drevnegrech. A.F. Loseva. M.: Mysl', 1976. 399 s. (Filos. nasledie)
14. Sekst Empirik. Soch.: v 2 t. T. 2 / Obshch. red. A.F. Loseva. M.: Mysl', 1976.
15. Skirbekk G., Gil'e N. Istoriya filosofii: Ucheb. posobie dlya stud. vyssh. ucheb. zavedenii. M.: VLADOS, 2000.
16. Suini M. Lektzii po srednevekovoi filosofii. Vyp. 1. Srednevekovaya khristianskaya filosofiya Zapada. M.: Greko-latinskii kabinet Yu.A. Shichalina, 2001.
17. Feierbakh L. Soch.: v 2 t. T. 2 / Per. s nem. M.: Nauka, 1995. 425 s. (Pamyatniki filosofskoi mysli)
18. Foma Akvinskii. O sushchem i sushchnosti / Per. V. Kurapovoi // Istoriko-filos. ezhegodnik-1988. 1988. Vyp. 3. S. 1-383.
19. Zhil'son Et'en. Izbrannoe. T. 1. Tomizm. Vvedenie v filosofiyu sv. Fomy Akvinskogo. M.; SPb.: Universitetskaya kniga, 1999. 496 s. (Kniga sveta)
20. Yum D. Soch.: v 2 t. T. 1 / Per. s angl. S.I. Tsereteli i dr.; Vstup. st. A.F. Gryaznova; Primech. I.S. Narskogo.-2-e izd., dopoln. i ispr. M.: Mysl', 1996. 733 s.
21. Yannaras Kh. Vera Tserkvi: Vvedenie v pravoslavnoe bogoslovie. M.: Tsentr po izucheniyu religii, 1992. URL: [http://www.golden-ship.ru/load/cerkov\\_zemnaja\\_i\\_nebesnaja/vera\\_cerkvi\\_jannaras\\_khristos/45-1-0-1047](http://www.golden-ship.ru/load/cerkov_zemnaja_i_nebesnaja/vera_cerkvi_jannaras_khristos/45-1-0-1047) (data obrashcheniya: 16.05.2015).