

Маховиков А.Е. ©

Кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии Самарского государственного экономического университета

О ВОЗНИКНОВЕНИИ ФЕНОМЕНА ЧЕЛОВЕКА - ЛИЧНОСТИ В МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ ЗАПАДА

Среди элементов, составляющих мировоззренческую матрицу западной цивилизации, особое внимание привлекает понимание человека как личности. Появление понятия «личность» относят к периоду поздней античности и связывают с христианской традицией. До этого времени необходимости в этом понятии не возникает, а понимание человека вполне укладывалось в космоцентрическую традицию античного мировоззрения. Возникновение этого мировоззренческого конструкта становится необходимым только с появлением христианского мировоззрения, что отразилось в тринитарных спорах о Божественной Троице, когда становится необходимым объяснить существование единого Бога, но в трёх Лицах. Для этого были использованы имеющиеся к тому времени категории сущности и ипостаси как той же самой сущности, но качественно определенной. Ипостась в античной традиции рассматривалась как синоним «первой сущности», как единичное реальное бытие. В христианской традиции сущность и ипостась окончательно были разведены как общее и единичное в формуле символа веры: «одна Сущность Божества и три неслиянных и нераздельных единосущных Ипостаси». Ипостась как целостное единство сущности и акциденций стали называть по-гречески «просопон» или **лик, личина**, маска. Постепенно ипостась становится Божественной Личностью и это «единство ипостаси означает единство субъекта» [4, 25]. Важно заметить, что Ипостась – это Божественная Личность и человеческой ипостаси или личности в ранний период христианской традиции быть не может. Даже в Лице И.Христа, где в Богочеловечестве соединены два естества, только одна рассматривается как личность или Ипостась Логоса, которая и определяется как сам Бог. Человек же, как сотворенный по образу и подобию Бога, лишь сопричастен Личности, воипостасен и его существование является лишь образом Божественной сущности. Поэтому Л.П.Карсавин определяет личность как «самососредоточение и самораскрытие бытия в особом его образе, из коего и с коем бытие соотносит иные свои образы». [2, с.30]. Это приводит его к выводу, что «нет и не может быть человеческой или тварной ипостаси или Личности; если мы говорим о человеческой личности, так только в смысле обладаемой и причастуемой человеком Божьей Ипостаси или Личности» . [2, с.26].

Не вдаваясь в дальнейшие подробности религиозных дискуссий о феномене Божественной Личности, мы должны признать, что эта новая мировоззренческая универсалия отразила в своем содержании и принципиально новое понимание человека. Мы фиксируем здесь прежде всего возникновение такого понимания взаимоотношений человека с окружающим его миром, где человек теперь явно противопоставляет себя природе как существо ее превосходящую свою принадлежностью к миру сверхъестественному, Божественному. Появляется понимание отношения человека с природой как соотношение субъекта и объекта, где субъект получает право активно, рационально и целесообразно воздействовать и изменять противостоящий ему объект. Основанием для этого становится понимание человека как «образа и подобия Божия», как целостного, единого в своей сущности духовно-телесного существа, обладающего уникальными индивидуальными качествами, где особенно выделяются свобода и творчество, соотносимые ранее только с Богом. Человек приобретает иное, чем в античной традиции понимание, и его целостность уже не предполагает его понимание как части целого Космоса, он сам становится целым в отношении тварного мира и противостоит ему как другому целому. Это общее для восточных и западных христиан понимание человека в период патристики в процессе

дальнейшего цивилизационного развития наполняется на Востоке и на Западе совершенно различным смыслом. В Византийской традиции, которая впоследствии стала общей для всех восточных православных христиан, понимание человека не привело к потере субстанциального единства с Богом и. Здесь развитие и самоутверждение человека, становление и реализация его «я» возможно только на пути приближения к Богу или «обожения», что обуславливает, конечно, необходимость преодоления своей телесной природы. Однако при этом не возникает мировоззренческой установки на необходимость преобразования окружающего тварного материального мира как условия самореализации человека, наоборот, в увлечении этим телесным бытием он может потерять свое подлинное духовное основание, что грозит ему переходом уже не в инобытие, а в свое небытие. Здесь призванием человека является «...соединить внутренне с внешним, горнее с дольным и тем самым осуществить идеал всеобщей гармонии, при этом посредническая миссия человека, которая стала реальностью после воплощения Логоса, имеет целью преодолеть разделение природ на нетварную и тварную...» [1, с.140-141]. В этой связи и возникновение свободы как отказ человека от духовного единства с Богом, как самостоятельного самоопределения своего «я», как преднамеренный выбор греха признается как основание возникновения зла в мире. В рамках этой теодицеи зло рассматривается как не-сущее, поэтому реальность собственного бытия оно приобретает только в результате такого богоотступнического разрыва человека с основанием собственного бытия.

Совершенно иной смысл в понимании человека закладывается в мировоззренческую матрицу на Западе и это отличие как раз фиксируется в его понимании как личности. Можно даже сказать, что западная цивилизация возникает с рождения в её культуре такого мировоззренческого конструкта как человеческая личность. Сразу надо заметить, что на латиноязычном Западе изначально сущность и ипостась обозначались одним понятием «субстанция», а каждое Лицо Троицы рассматривалась не как Ипостась, а как «персона», понятие, используемое задолго до этого в определении человека как гражданско-юридической единицы Римского государства. Известный в средневековой схоластике спор реалистов и номиналистов хотя и носил теологический характер, но в большей степени решал антропологическую проблему. Номиналистическая традиция, в основе которой находилась аристотелевская традиция понимания первой сущности, утверждала о действительном существовании только индивидуально-конкретного бытия, а универсалии должны быть лишены всякого онтологического основания. Здесь явное противоречие догмату об ипостасной нераздельности Троицы и действительное существование признавалось только за «персонами» этой Троицы, а не за Богом вообще. Вполне естественно, что, например, на основании этих выводов Иоанн Дунс Скот делает вывод о предмете познания, который может быть только как единичная индивидуальность. У.Оккам доказывает, что реальным существованием обладают лишь единичные субстанции и их свойства и между этими единичными субстанциями не может существовать необходимой связи, поэтому понятия причинности и необходимости должны ограничиваться сферой эмпирических констатаций. Фома Аквинский для упорядочения множества в единство выводит бытие Бога из бытия вещей как следствий, доказывающих нам существования первопричины. Бог - это абсолютная актуальность, источник всякого оформления потенциального и прежде всего материи, но последняя вносит в форму необходимый для жизни «принцип индивидуации». Отсюда и понимание человека как конкретного соединения души и тела, где, хотя душа и нематериальна и субстанциальна, завершающее осуществление она получает лишь через тело. Нельзя в этом контексте не отметить и проблему соотношения в понимании человека воли и интеллекта. Так, например, для Аквината интеллект, который только в Боге есть сущность – это всегда индивидуальный, личный интеллект, поэтому не «интеллект мыслит» в человеке, а сам человек мыслит при посредстве интеллекта. В период средневековья, когда зарождаются основы западной культуры, уже складывается мировоззренческая традиция включения интеллекта в душевно-телесную индивидуальность и даже воля становится разумной.

В Средние века на Западе постепенно в мировоззренческой традиции складывается представление о человеке как существе противоречивом, природа которого, хотя и повреждена первородным грехом и подвержена влиянию дьявола, но не лишена способности возвыситься до самого Бога. Поэтому в рамках естественного тварного мира значение человека неизмеримо возрастает, так как «он на земле несет в себе с момента своего появления собственно Божественную жизнь священной благодати». [3, с. 58]. Формируется представление о человеке как личности, которая рассматривается не иначе как «универсум духовной природы, наделенный свободой выбора и составляющий в силу этого обстоятельства, независимое целое по отношению к миру, так что ни природа, ни государство не могут покушаться на этот универсум без его согласия». [3, с.58]. Здесь особенно надо подчеркнуть, что в соответствии с таким пониманием человека как личности даже Бог начинает считаться с автономией человеческого волеизъявления и его свободой. Конечно, в средневековый период человек окончательно еще не преодолевает субстанциальной связи с Божественным Абсолютом и его главной целью и смыслом жизни остается приближение к Богу, но, вместе с тем, понимание человека как личности, как универсума духовной природы, по существу уже ставит проблему сопоставимости Бога и человека как микро- и макрокосмоса, о чем позднее размышлял в своих трудах Н.Кузанский. В этой связи еще одним важным выводом в понимании роли личности в развитии западной цивилизации становится и определение места человека в окружающем его мире, так как если человеческая личность есть целое, противостоящее миру как другому целому, то она имеет исключительное значение, ибо только она обладает Божественным имманентизмом. В результате происшедших изменений в понимании феномена личности в мировоззренческой культуре Запады в этот период стало «величественное разложение средних веков и их сакральных форм... появление «светской» цивилизации..., которая все дальше и дальше отходит от Воплощения» [3, с. 62]. Это хотя еще и «... век Сына человеческого: но человек переходит от культа Человека-Бога, культа Слова, создавшего человека, к культу Человечества, чистого Человека». [3, с. 62]. Можно сказать, что с появлением человека - личности возникает специфическая культура западной цивилизации.

Литература

1. Гарнцев М.А. Византийская философия // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения / Редкол.: И.Т.Фролов и др.; Сост. П.С.Гуревич.-М.: Политиздат, 1991. 464с.
2. Карсавин Л.П. О личности // Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М.: «Ренессанс», 1992. 325 с.
3. Маритен Ж. Интегральный гуманизм // Философ в мире. / Пер. с фр., послесл., коммент., Б.Л.Губмана. – М.: Высш.шк., 1994. 192 с.
4. Флоровский Г.В. Восточные отцы V-VIII веков. Второе издание. М.: МП «Полоник», 1992. 260 с.