

УДК 130.2: 101.8

DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-1-0-5

Даренская В. Н.

Культурно-историческое содержание концепта
homo universalis

Луганский национальный университет имени Тараса Шевченко, ул. Оборонная, д. 2,
г. Луганск, 91011, Луганская Народная Республика; vera_darenskaya@mail.ru

Аннотация. В статье исследуется культурно-историческое содержание концепта *homo universalis* и обосновывается его актуальность для современной философии культуры. Концепт коррелирует с понятием гармонической личности как носителя различных культурных традиций, способного соединять их в единое целое, выстраивая свой индивидуальный «жизненный мир». «Универсум» или универсальная целостность человека является продуктивной теоретической абстракцией, позволяющей осмыслить главный императив развития личности в культуре. Показано, что в основе человеческой универсальности лежит воспроизведение в культуре универсальной модели бытия в целом, которая определяет смысловую ориентацию человека в мире. Эту модель можно интерпретировать как «основной миф» культуры (победа космоса над хаосом), а его историческая спецификация соответствует трем историческим типам культур – космоцентрическому, теоцентрическому и антропоцентрическому. Показана специфика воплощения человеческой универсальности в традиционной и посттрадиционной культурах (в последней – в искусстве и в философии).
Ключевые слова: *homo universalis*; универсальность; целостность; личность; культура; традиция.

Для цитирования: Даренская В.Н. Культурно-историческое содержание концепта *homo universalis* // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2020. Т. 6. № 1. С. 46-58. DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-1-0-5

V. N. Darenskaya

Cultural and historical content of the *homo universalis* concept

Lugansk Taras Shevchenko National University, 2 Oboronnaya St., Lugansk, 91011,
Lugansk People's Republic; vera_darenskaya@mail.ru

Abstract. The article explores the cultural and historical content of the concept of *homo universalis* and justifies its relevance to the modern philosophy of culture. This concept correlates with the concept of a harmonious personality as a carrier of various cultural traditions, able to combine them into a single whole, standing out their individual “life world”. Man as a “universe” or as a universal integrity is a productive theoretical abstraction that allows us to understand the main imperative of personal development in culture. It is shown that the basis of human universality is the reproduction in culture of the universal model of being in general, which determines the semantic orientation of a person in the world. This model can generally be defined as the “basic myth” of culture (the victory of the cosmos over chaos), and its historical specification corresponds to three historical types of cultures – cosmocen-

tric, theocentric, and anthropocentric. The author shows the specifics of the embodiment of human universality in traditional and post-traditional cultures (in the latter – in art and in philosophy).

Keywords: homo universalis; universality; integrity; personality; culture; tradition

For citation: Darenskaya V. N. (2020), “Cultural and historical content of *the homo universalis* concept”, *Research Result. Social Studies and Humanities*, 6 (1), 46-58, DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-1-0-5

В современной философии культуры и культурологии вновь стала актуальной концепция гармонической личности как носителя различных культурных традиций, способного соединять их в единое целое, выстраивая свой индивидуальный «жизненный мир». Вместе с тем, в новейшей статье Е.Д. Божович «Гармоническая личность: структура, механизмы развития, индивидуальные различия» (2019) отмечается, что «в справочной литературе крайне редко можно встретить отдельные статьи, раскрывающие понятие "гармоническая личность", и в статьях, определяющих понятие "личность", как правило, едва-едва затрагивается это ее качество – гармоничность или гармония. Строгого определения это понятие пока не получило» (Божович, 2019: 92). Автор разрабатывает понимание гармонической личности как личности, способной эффективно преодолевать свои внутренние и внешние конфликты, когда «на уровне осознания и ситуации, и своих стремлений личность достигает внутреннего согласия, баланса посредством разных механизмов и/или разных функций одного и того же механизма и его инструментального обеспечения наличными психологическими ресурсами личности» (Божович, 2019: 97). Главным же механизмом такого разрешения рассматривается «вербализация» конфликта и переводение его в интеллектуальный план. «Развернутая вербализация внутреннего интеллектуального плана, – пишет автор, – не только способствует принятию эмоционально трудного решения, противостоящего непосредственной потребности, но и выполняет инструментальную функцию копинг-стратегии, способствующей сни-

жению эмоциональной напряженности и разрешению внутреннего конфликта. Это те случаи, когда внутренний конфликт осознан человеком. А вопрос о том, осознано ли применение такой копинг-стратегии, пока остается без ответа» (Божович, 2019: 97). Однако понятно, что и «вербализация» конфликта, и переводение его в интеллектуальный план – это в первую очередь культурные навыки человека, и они зависят от уровня его личностной культуры.

Что является противоположностью гармонической личности, как можно концептуально определить ее общую дисгармоничность? Известный российский философ А.А. Горелов в работе «Расщепленный человек в расщепленном мире» (1991) констатировал: «современная культура (даже та, которая действительно оправдывает свое название), являясь отражением расщепленности человека и произведением расщепленного человека, конечно, не может не быть расщепленной... Источник кризиса современной культуры в том, что люди утратили способность духовно-душевного общения... а без этого нормальное развитие культуры невозможно» (Горелов, 1991: 52). Позднее автор развивал концепцию «расщепленного человека» как феномена современной цивилизации и путей его преодоления в ряде других работ (см. Горелов, Горелова, 2004; 2019). В свою очередь, нерасщепленный человек определяется через его экзистенциальную *целостность*. Последняя не означает универсальности человека как деятеля – это невозможно, но означает владение им универсальными такими *смыслами*, благодаря которым любая его деятельность, пусть

даже и несовершенная, становится частью «самотворчества» (А.А. Горелов) целостной личности. В этом смысле человек целостен как «незавершенная завершенность» (Шведов, 2004).

Мыслители эпохи Возрождения сформулировали и воплотили в собственной индивидуальности идеал «универсального человека», *uomo universale* или *homo universalis*. Как пишет О.П. Лановенко, «человек как универсум и целостность или как универсальная целостность, тотальность – продуктивная теоретическая абстракция, позволяющая осмыслить общую направленность развития человека постольку, поскольку она наполняется в ходе анализа непосредственным конкретно-историческим содержанием» (Лановенко, 1988: 83). Поэтому «каждое из качественно определенных отношений человека к миру, базируясь на некоей своеобразной доминирующей плоскости взаимодействия <...> тем не менее в том или ином виде включает и все другие плоскости взаимодействия, хотя последние имеют при этом подчиненный, второстепенный характер. Уже это само по себе вполне определенно указывает, что в рамках любой специфической деятельности человек способен реализовывать себя как существо всеобщее, целостное и универсальное, что не может не сказаться на его мироотношении» (Лановенко, 1988: 84).

Для постмодернистского типа философствования идея исследования «универсального человека» кажется анахронизмом, поскольку такая модель человека в наше время кажется полностью разрушенной, с одной стороны, «концом метанарративов» (Ж.-Ф. Лиотар), а с другой – «смертью человека» (М. Фуко) в метафизике. Однако не трудно заметить, что оба названные «конца» также являются утверждениями универсалистского типа, очерчивая некую универсальную ситуацию человеческого существования, хотя бы и чисто негативным образом. Действительно, с сугубо логической точки зрения, используя само понятие «человек», мы *de*

facto уже мыслим определенную универсалию, – даже и в том случае, если сознательно отрицаем наличие некой универсальной «природы человека». Однако это не является парадоксом, поскольку такое отрицание является лишь отрицанием философского «эссенциализма» (отождествления «природы человека» с некоторым множеством ее фиксированных признаков и качеств), но не отрицанием определенных онтологических инвариантов, по которым мы отличаем человеческое бытие от любого другого. В современной ситуации «конца метафизики», который на самом деле является лишь путем к переосмыслению ее концептуальных основ, рефлексия относительно универсалий человеческого бытия является крайне актуальной.

Целью данной статьи является философский анализ образа целостного, «универсального» человека, с помощью которого можно исследовать важные процессы в культуре, обеспечивающие условия для гармонического развития личности. Это предполагает также и анализ онтологических характеристик бытия человека в модусе *homo universalis*, а также основных культурно-исторических типов его реализации. Одним из направлений такого анализа может быть исследование концепта *homo universalis*, в котором зафиксировано определенное измерение человеческого бытия, которое конкретно раскрывается через целую систему культурных инвариантов (универсалий). Правда, само понятие «универсалии культуры» часто понимается в чисто эмпирическом смысле. Например, А.Я. Флиер предлагает такое его определение: это «наиболее распространенные в социокультурной практике культурные формы (нормы, образцы, стереотипы сознания и поведения), которые отличаются сравнительным однообразием своих черт у самых различных народов» (Флиер, 1997: 482). Однако представляется более верным, что эта система универсальных форм не сводится лишь к эмпирическим феноменам, но имеет ме-

тафизическое измерение, причем последнее и является определяющим. В философском смысле его, вслед за С.Б. Крымским, можно определить как «ценностно-смысловой универсум человека», а личностное бытие как его актуальную форму. Этот универсум структурирован: в частности, его базовой универсалией является целостность человека, которая никогда не может быть окончательно разрушена, например, процессами социального отчуждения и другими деструктивными процессами в культуре, поскольку это привело бы к деградации человеческого существа как такового.

Целостность как универсалия человеческого бытия – это фундаментальная способность человека сохранять самоидентичность, сочетая многообразие форм собственной деятельности и сознания в континууме личности, в целостном собственном способе мироотношения, который может быть предметом свободного выбора, творческой трансформации и нравственной самооценки. Именно целостность является той универсалией, которая полуметафорически определялась М. Бахтиным как «мое не-алиби в бытии». Степень реализации человеком этой универсалии может быть разной, но ее не может не быть, поскольку это означало бы распад личности, переход на чисто биологический уровень жизни. В частности, экзистенциальные противоречия, которые растут и углубляются у культурно утонченного человека, вовсе не означают его «нецелостности» как личности, но наоборот, являются результатом мощной внутренней универсальности, которая способна вырабатывать в себе эти противоречия как источник саморазвития.

Рассматривая концепт homo universalis, мы исходим из того, что универсальная сущность человека не отрицается разнообразием культурно-исторических параметров ее бытия, но напротив, раскрывается именно через это разнообразие. Именно многообразие локальных форм опредмечивания человеческой сущ-

ности свидетельствует о ее универсальности, поскольку эти формы являются неисчерпаемыми в своем разнообразии, а человек как родовое существо остается тем же самым. Другое измерение концепта homo universalis – гносеологическое. Можно утверждать, что в человеческом мироотношении всегда имеет место своеобразный «антропный принцип» – в более широком смысле, чем это понятие используется в космологии. Он заключается в том, что объективные характеристики мира и его элементов должны быть такими, чтобы приводить к его пониманию и освоению человеком; и наоборот, сущностные силы человека таковы, что всегда хотя бы в минимальной степени обеспечивают восприятие и практическое освоение объективной реальности. Речь идет о тех характеристиках мира, которые определяются в философии как его «человекомерность». С этой точки зрения, концепт homo universalis фиксирует принципиальный факт онтологической укорененности человеческого бытия в целостной Вселенной, – такой укорененности, которая обеспечивает его воспроизводимость в любых сложных природных и исторических условиях.

В отечественной философской традиции тема поиска принципов человеческой целостности всегда была одной из центральных. В частности, проблема духовного самопознания у Г. Сковороды или гносеология «сердца» П.Д. Юркевича были путями именно к такому целостному знанию, которое синтезирует в себе отдельные познавательные способности человека – ум, волю и интуицию. В свое время «знаковой» для этой темы стала монография В.А. Малахова «Культура и человеческая целостность» (1984), в которой главная интенция всей Киевской философско-антропологической школы, направленная на поиск универсалий человеческого мироотношения, впервые была исследована именно через категорию целостности.

Исследование универсалии человеческой целостности позднее имело яркое

продолжение в работах С.Б. Крымского. Конститутивным принципом личности в его концепции является трансценденция, то есть процесс, который «специфицирует человека как связь разных миров и возможных сфер бытия» (Крымский, 2003: 42). В трансценденции через реализацию высшей человеческой целостности восстанавливается целостность Универсума, а поскольку сама «личность не задана природой, даже в ее сочетании с социальными условиями, но возникает из бунта, тайны, борьбы человека с самим собой» (Крымский, 2003: 35) – то всегда необходимо опосредована «тайнством свободы». С.Б. Крымский предложил эвристически плодотворную аналогию между созданием мира, описанным в Книге Бытия, и этапами становления человеческой личности, поскольку последняя «оказывается включенной в мировой процесс творения как его олицетворение», и поэтому являет антропный смысл символики шести дней творения: «1) увидеть свет; 2) противопоставить бездне свой берег, свою землю и небеса веры; 3) найти опору, твердь; 4) дать форму стихиям; 5) засвидетельствовать судьбу тварного мира; 6) получить бессмертную душу. И, наконец, создать паузу в деятельности и заполнить ее воскресным созерцанием итогов. Такова духовная космогония создания личности» (Крымский, 2003: 38). Резюмируя этот ход мысли, можно сказать, что человеческая сущность воспроизводит в себе архетипы образования Вселенной, реализуя принцип единства микро- и макрокосма как высшей формы целостности, которая включает в себя также и преодоление дихотомии субъекта и объекта.

Среди других представителей Киевской антропологической школы эвристическим для нашей темы является и наследие В.Г. Табачковского (1944-2006) – философа, который специально исследовал универсалии человеческого мироотношения и его различные исторические типы, а также понимание сущности человеческой

практики как человекосозидания. По его словам, «росли мы в убежденности, что что бы там ни было, практическое в человеческом мироотношении всегда духовно-практично» (Табачковский, 2006: 19). И в этом контексте в конце концов возникал «фундаментальный вопрос: не существует ли в структуре человеческого мировосприятия области, где личностное и безличностное еще не разделены, не разъединенные прежде всего благодаря тому, что объективно-общие формы мировосприятия, представленные когнитивными его ингредиентами, слиты с некогнитивными, где рациональность не ограничена “чистым разумом”?» (Табачковский, 2006: 19). Соответственно, концепция «полисущностного Ното», развернутая этим философом на широком теоретическом и эмпирическом материале истории культуры, может рассматриваться как реконструкция первоначальной целостности и универсальности человеческого существа, благодаря которым она способна становиться радикально полисущностной в своих способах самореализации в культуре и личностном бытии. Как справедливо отмечает Д.М. Скальская, «онтология человека» В.Г. Табачковского имеет большое эвристическое значение для концептуализации «коллизийности существования человеческого мироотношения и акта самосозидания человека» (Скальская, 2007: 16).

В нашем анализе мы исходим из того, что в основе каждого из конкретно-исторических типов человеческой универсальности лежит определенная модификация универсальной модели человеческого бытия в целом, которая определяет смысловую ориентацию человека в мире. Такой онтологический «сюжет» бытия человека и Вселенной в их единстве можно, пользуясь термином, который был предложен В.Ф. Петровым-Стромским, определить как «основной миф» культуры. Как пишет этот автор, основной миф культуры «разгадывает тайну жизни и закликает ужас вечного повторения, калейдоскопического

разнообразия жизни... принципиально отличается от того, что называют мифологией... Это образ изоморфной причастности ритуальных движений, звуков и ритмов к жизни космических стихий» (Петров-Стромский, 200: 157). «Основной миф культуры» является универсальной внутренней формой человеческого мироотношения, однако наиболее непосредственно он воплощается в традиционной культуре и опосредованно – в посттрадиционной. Его универсальное содержание, независимое от конкретной культурной формы, в которой он может быть «закодированным», может быть представлено определенной схемой. Первой частью «сюжета» в этой схеме будет священная история о том, каким образом всё возникло; об этом рассказывает космогонический миф, который символически разыгрывается в «главном» ритуале данной культуры. Вторая часть схемы (и второй, производный, тип ритуальных действий) представляет собою «вечное повторение подобного» – ее развертывание в пространстве и времени человеческой практики. Ритуалы, таким образом, дают «абсолютное» понимание сути и смысла мироздания и благодаря этому выполняют функцию глубинного смыслового структурирования сознания людей.

Преимственность в передаче «основного мифа культуры» от архаических культур к современным формам и типам культуротворчества исследована на примере становления жанров художественной литературы в работах О.М. Фрейденаберг. Как отмечает этот автор, «в первобытной семантике мы вскрываем прежде всего картину мировой жизни, того, что происходит вокруг днем и ночью, на земле и в обществе, под землей и на небе. Эта метафорическая картина остается единой, и она же осмысляет и komponует обряд, бытовой обычай, вещь, действие, слово... То, что сюжет рассказывает своей композицией, то, что рассказывает о себе герой сюжета, есть “автобиография природы”, рождающейся в борьбе, страдающей и терпящей

смерть, чтоб возродиться снова» (Фрейденаберг, 1997: 298-299). Универсальный сюжет воспроизведения жизни и победы над смертью (хаосом) в «скрытой» форме содержится и во всех других сферах культуры модерна (в том числе, даже и в научной картине мира). Но на более поздних этапах развития цивилизации, когда непосредственное, то есть «ритуальное» в узком смысле слова, воспроизведение «основного мифа» исчезает, возникает мощный эффект отчуждения от первоначальной осмысленности мира, замещаемой здесь формами социальной и технологической целерациональности.

В простейшем и самом абстрактном виде космогонический миф может быть представлен схемой: Космос-1 (первоначальное состояние бытия) – Хаос (смерть) – Жертва (творческое действие) – Космос-2 (Возрождение). Исследование типов и способов культурного воплощения «основного мифа» может рассматриваться как фундаментальный принцип анализа морфологии культуры и преемственности разных стадий ее развития. Исторически первый тип человеческой универсальности, который можно определить как космоцентрический, – представляет бытие как одушевленный, разумный, имманентный самому себе организм – Космос, за пределами которого ничего нет; а человека – как индивидуальный «сгусток» космических стихий. Этот тип универсализма, присущего первобытному и античному человеку, опирается на синтетическое единство жизни как ритуала, в котором моменты творческой импровизации подчинены сакрализованным правилам.

Выход из состояния родового бытия происходит впервые на стадии возникновения древних цивилизаций Ближнего Востока, Индии, Китая и Средиземноморья, характеризуется появлением трудовой специализации, отделением умственного труда и развитием рефлексии у его представителей – но при сохранении в целом космоцентрического типа личности. Это дало эффект, который К. Ясперс назвал

«осевым временем» истории, поскольку это был период возникновения мировых и национальных религий, форм высокой культуры (философия, искусство, наука), основных социальных институтов (государство, право, рынок) и т.д. Монотеистические религии сформировали в рамках «осевого» типа личности теоцентрический тип универсализма. Его принципиальная специфика заключается в том, что индивидуализация личности здесь становится опосредованным отношением к единому Богу через выполнение Его заповедей, молитвенную практику и перспективу вечной жизни души. Здесь в понятие индивидуальности входят не только и не столько определенные натуральные признаки человека (знания, характер, привычки, способности и пр.), сколько его особая духовная диспозиция в перспективе спасения или гибели души.

Разрушение «осевого» типа личности происходит как следствие индивидуализма эпохи Возрождения и Нового времени. Здесь возникает доминирование индивидуалистического эгоцентризма над космическим измерением человеческого бытия. Вследствие этого такой тип личности теряет органическую связь с обществом, природой и Богом, становясь на путь кризиса и саморазрушения. Трагедии Шекспира, как писал А.Ф. Лосев, выражают особенность этого типа человека, предсказывая его гибель, всегда заканчиваются «горами трупов» (Лосев, 1982: 604). Антропоцентрический тип универсальности, который возникает в условиях техногенной цивилизации, рассматривает мир как объект подчинения и утилизации человеком, бессмысленный и мертвый сам по себе; а человека – как наиболее мощное среди существ, цель которого заключается в эксплуатации окружающей его действительности и своих собственных «сущностных сил». Сначала этот тип выступает как «проект Модерна» – то есть проект человеческого бытия как тотально-деятельностного самоутверждения в подчиненном капризной человеческой воле

мире. Одним из основных измерений этого проекта является стремление человека господствовать над природой, делать ее объектом изучения и силового «укрощения». На следующей стадии своей эволюции, которая представлена уже в «проекте Постмодерна», этот тип в конце концов приходит к проблематизации воспроизведения культурных универсалий человеческого бытия (концепт «пост-человека»).

Первоначальной синкретической формой воспроизводства целостности «жизненного мира» была традиционная народная культура, которая являла его непосредственным образом в устоявшихся формах. Ритуализованность традиционной культуры давала человеку «абсолютное» понимание сути и смысла мироздания в сакрализованных символах бытия. «Внутри» мифа человек чувствует себя властелином универсума, поскольку последний разворачивается как внутреннее пространство его сознания, а само сознание становится всеобъемлющим и бесконечно мощным, охватывающим своими смыслами бытие в целом. Живя «внутри» мифа, человек уже обладает осуществленной полнотой культурно-исторического бытия, хотя при этом внешние формы его культурной самореализации могут быть очень бедными и примитивными с точки зрения внешнего наблюдателя. Однако переход от мифа к внешней целерациональности, который происходит в эпоху модерна, приводит к смысловой катастрофе, разрушению осмысленного «образа мира» и попыткам его восстановления путем мифологизации более поздних культурных форм – науки, искусства, политики и т.д. Но если это не удастся, то человек попадает в смысловой тупик с суицидальным исходом.

Другим аспектом универсализма традиционной культуры была выработка универсальных признаков «мужского» и «женского», которые активно «размываются» и разрушаются в посттрадиционной цивилизации. В любом обществе существуют два типа функций – продуктивная

и репродуктивная, и они нуждаются в двух отдельных институциональных системах: профессиональной системе и семейной системе. Последние, в свою очередь, требуют двух типов ролей, которые должны иметь своих особых исполнителей, для того чтобы общество успешно функционировало. Профессиональные роли требуют рациональности, самостоятельности и соперничества; семейные роли требуют воспитательных способностей для обеспечения социализации следующего поколения. Традиционные культуры распределяли эти функции между мужчинами и женщинами вполне органично, опираясь на опыт тысячелетий и в соответствии с требованиями религиозной морали. Именно поэтому для современной цивилизации, которая опирается на принцип гендерного равенства, опыт традиционной культуры остается единственным аутентичным источником дифференциации «мужского» и «женского», поскольку современные социокультурные практики делают гендерные роли всё более нивелированными.

Исследования традиционной народной культуры актуализируются в современную эпоху, которая нуждается в возрождении целостного и органического миропонимания современного человека, который хотя и не может вернуться в прошлое, но нуждается в его экзистенциальном опыте в решении собственных проблем, в собственном творческом самовыражении. Традиционная культура является источником мировоззренческого опыта.

Потребность в целостной осмысленности мира является имманентной человеку как разумному и духовному существу – а значит, и в посттрадиционных культурах мы находим культурные явления, выполняющие ту же самую функцию универсализации смыслов, которую ранее выполнял символизм и ритуализм традиционной культуры. В частности, искусство выполняет функцию гармонизации, ценностной универсализации и интеграции жизненных процессов человека посредством их переживания в контексте эстетических качеств

мира. В секуляризованной культуре именно искусство и философия становятся главными универсализирующими средствами мировосприятия и, благодаря этому, средствами трансформации и самосовершенствования личности в соответствии с высшими ценностями, средствами восприятия мира и человека как единого осмысленного целого.

В частности, искусство является одним из наиболее эффективных средств познания универсальных человеческих смыслов, поскольку художественный образ в своей глубине является ни чем иным как определенной экзистенциальной моделью, фиксацией личного человеческого опыта автора в произведении. Художественное произведение является структурным аналогом духовных процессов, экзистенциальных усилий человека, направленных на определение своего места в мире и воспроизведение собственной целостности. Поэтому художественный образ, по формуле А.В. Азархина, является «фиксированным в художественной форме... образом видения человеческого бытия как специфически субъективного способа его проблематизации, о-смысления, о-определения... Ведь до того, как что-то создается человеком, оно уже находится (находит себя) в исторически определенной фактической ситуации бытия, усвоенной им в собственном опыте и раскрытой в его жизнеобразе... Поэтому в творчестве автор не просто отражает что-то и не просто выражает свою эмпирическую субъективность, он, прежде всего, осуществляет свое онтологическое назначение, раскрывает бытие с точки зрения своего незамечаемого местонахождения в мире» (Азархин, 1992: 61). Иначе говоря, художественный образ фиксирует человекомерную качественность сущего (человека во Вселенной) в уникально личностном модуле его восприятия.

Во время своего становления как формы культуры отдельные виды искусства генетически возникали как самостоятельное, автономное развитие отдельных

выразительных средств не только культа («магическое» происхождение искусства), но и вообще ритуализованных форм быта, труда и праздников. В условиях традиционной цивилизации религиозный культ, ритуализованный быт и искусство, которое только начинает свое автономное существование, несут в себе единственный универсальный смысл – предельный смысл человеческого мироотношения, воплощенный в мифообразе мироздания. Но в искусстве он уже почти сразу выражается в секуляризованных, ярко-развлекательных игровых средствах. Например, как показано в известном исследовании М.М. Бахтина, народная карнавальная-смеховая художественная культура воспроизводит мифообраз мироздания в целом как живого и бессмертного общечеловеческого тела. Но и позже, когда искусство становится полностью секуляризованным и автономным, оно не только не теряет своих «мирообразных» измерений, но остается единственным средством воспроизведения целостного миропонимания. Как писал В.Г. Табачковский, «именно через свою способность обращать внимание на те измерения бытия, которые не привлекли бы внимание обычного человека, литератор – особый восприниматель мира. Поэт испытывает радость от красоты любых вещей с того времени, как он почувствовал интуитивно таинственные законы, которые он несет сам в себе. А от него эти таинственные законы простираются ко всем вещам и дают этим вещам одну и ту же жизнь. Художник или поэт затем словно обменивает “свою душу на универсальную душу”, он способен устанавливать коммуникацию с красотой (=сущностью) целого мира» (Табачковский, 2003: 104).

Главной культурной функцией искусства является гармонизация жизненного мира людей в результате эстетической универсализации содержания человеческого бытия, то есть, восприятия и переживания конкретных жизненных ситуаций в их эстетическом модусе – как прекрасных,

трагических, драматических, комических и тому подобное. Названные эстетические качества миропереживания являются инвариантами, которые позволяют нам осваивать жизненный опыт людей других исторических эпох и цивилизаций, делать его неотъемлемой частью собственного личного культурного опыта. Эстетическая универсализация человеческого опыта в искусстве является результатом художественного обобщения содержания неповторимых ситуаций личностного бытия людей. Таким образом, художественное познание является двояко направленным: оно открывает новые качества в самой объективной реальности и тем самым формирует сам субъект, его способности к восприятию мира и самовосприятию. Личностный опыт благодаря художественно-эстетической универсализации приобретает всеобщее, общечеловеческое значение и непосредственно-переживательный характер. Искусство как специфический модус воспроизведения *homo universalis*, кроме того, является также и наиболее доступным способом переживания человеком собственной целостности.

Специфическим, с усложненным специальным понятийным аппаратом и особым типом рефлексии, является осмысление универсальности человека в философии. Однако несмотря на чрезвычайное разнообразие философских направлений, можно определить несколько типичных подходов к тому, как философы понимают универсальную сущность человека. Первым подходом, который является определяющим для всех философских направлений, является универсализация человека как «существа, имеющего разум». Однако, как справедливо писал В.В. Зеньковский, «тождество ума во всех индивидуальных сознаниях делает их “одинаковыми”, но такое объяснение единства человеческого духа достигается ценой того, что это единство оказывается неличностным, имперсональным. Если же усилить принцип индивидуальности, то теряется бесспорность единства разума»

(Зеньковский, 2003: 159). Тем самым, кризис классической философии может пониматься как следствие непреодолимости этой антиномии.

С другой стороны, классический тип философии сохраняет другую важную презумпцию в мышлении о человеке, без которой концептуализация феномена *homo universalis* была бы в принципе невозможной. Это понимание человека как существа, причастного к бесконечности. Эту важнейшую презумпцию А.Ф. Лосев сформулировал в своей последней книге «Дерзание духа» очень просто – так, что она не может не быть приемлемой и понятной для человека с любым мировоззрением. Как пишет этот автор, «уже самая элементарная философия говорит, что мир есть бесконечность и что каждый из нас является частью этой бесконечности, то есть так или иначе несет на себе ее печать. Правда, бесконечность нельзя охватить, но зато к ней можно вечно стремиться... Но если конечная вещь, поскольку она является частью мироздания, отражает на себе бесконечность, такая вещь, согласитесь, есть определенного рода чудо... Если сама действительность есть сплошное чудо, то и я как ее частный момент тоже чудо, тоже иду в бесконечную даль, почему я и переживаю свой труд как радость» (Лосев, 1988: 308; 310). Возможно, что цитируемые формулировки являются лучшим определением того, что лежит в основе понимания человека как *homo universalis*.

Среди неклассических подходов наиболее распространенными и продуктивными являются следующие. Во-первых, это концептуализация универсальности человека с помощью категории практики в том ее специфическом понимании, которое сложилось в марксизме. Здесь универсальность человека определяется как производная от «конкретно-всеобщего» характера практики, которая является единством освоения мира и самопреобразования человека, формируя универсальные способы жизнедеятельности. Во-вторых, это кон-

цептуализация универсальности через феномен языка в его онтологизованном понимании, в соответствии с которым язык является основой мышления и вообще любой целесообразной деятельности (В. фон Гумбольдт), или даже «домом бытия», который хранит человеческую сущность (М. Хайдеггер). Такое понимание легко наталкивается на внутренние противоречия (гипотеза Сепира-Уорфа). В-третьих, это «психоаналитическая» идея универсальности человеческой сущности в сфере единых для всех «архетипов». В обоих последних случаях личностный модус бытия человека практически полностью нивелируется и обесценивается, и поэтому такой способ универсализации является, на наш взгляд, мнимым.

Особым основанием в XX веке стала активная разработка категории «личности» как онтологической основы человеческой универсальности. Это происходило не только в философских направлениях, которые получили общее название «персонализм», но также и в массовом культурном сознании. Если посмотреть на «неклассические» подходы, упомянутые выше, нельзя не заметить явного «логического круга» в определении универсальности человеческого существа, которое они предлагают. Например, практика имеет конкретно-всеобщий характер потому, что ее субъектом является человек как носитель универсальных «сущностных сил», которые она «опредмечивает». Однако почему мы считаем, что человек как существо является именно таким? Исключительно по факту такой практики и т.д. Можно называть это «диалектикой», однако это ничего не меняет: всё равно оказывается полная логическая пустота именно там, где должна быть основа понимания сущности человека, которая бы одновременно пояснила и его бытие как универсальность, и его деятельность как «практику». В остальных из названных подходов также присутствуют подобные «логические круги». Когда же вводится категория «личности» в ее чисто философском смысле, то эта категория по-

стулирует особый онтологический статус человеческого бытия, конкретные проявления которого (ум, практика, язык и т.д.) оказываются необходимыми эмпирическими экспликациями такого статуса.

Следовательно, категория «личности» выполняет функции того, что Ж. Делез и Ф. Гваттари назвали «концептом» – базовой ментальной структуры, которая конституирует саму предметность философского мышления, в данном случае – мышления об универсальной сущности человека. Категория «личности» стала уже настолько привычной, что трудно задумываться над ее собственными смысловыми предпосылками. Известно, например, что античная философия не знала такой категории вообще, в Средние века она выступала под другими именами, и только в Новое время постепенно приобретает тот смысл, который мы знаем сейчас. Отсюда возникает определенный парадокс: ведь, с одной стороны, категория «личности» имеет известное историческое происхождение, а с другой – претендует на статус универсальной онтологической константы, которая постулирует особый статус человека как существа. Очевидно, что эта категория фиксирует в нашем сознании нечто такое, что никоим образом не зависит от самого ее наличия в нашем мышлении и является действительно самым существенным в человеке. Как это было показано В. Зеньковским, а также другими авторитетными философами XX века, предельным смыслом этой категории, из которого она исторически возникла, является христианское откровение об «образе Божиим» в человеке. Поэтому даже и в том случае, когда категория «личности» употребляется в сугубо секулярном и даже атеистическом смысле, всё равно сама способность видеть в человеке то, что мы называем «личностью», не могла бы вообще возникнуть без опыта библейского откровения – и продолжает воспроизводиться в культуре даже и после того, как этот опыт был забыт. Действительно, наличие «личности» в человеке никоим образом

нельзя вывести из наличия у него разума, «практики», языка и тому подобного. Всё это есть только всеобщности, которые хотя и предусматривают необходимое наличие «личности» для собственного существования, но сами ее не образуют. Откуда же она берется?

Конечно, можно постулировать наличие в человеке личности как определенной онтологической константы просто в качестве *causa sui*. Но можно и постулировать, что личность является онтологически производной – не от собственных эмпирических проявлений (разум, практика, речь...), но от чего-то онтологически высшего, чем сам человек. В этом случае ничего, кроме откровения о человеке как «образе Божиим» здесь не остается. В свое время В. Зеньковский, исходя из классической проблемы «единства разума», объяснял явленность и действие «образа Божьего» в человеке следующим образом: «Единство разумности, – писал он, – обусловливается не единством сверхиндивидуальных, трансцендентальных функций, которые стоят вне эмпирической ткани личности, – это единство обусловливается единством и тождеством того “предмета”, на который направлено наше духовное зрение... Мы смотрим в тварную Бесконечность, в идеальную основу мира, мимо которой нам не дано пройти к Абсолютному, потому что мы в ней находимся, в ней живем. Это значит, что мы являемся “единственными” не только с человечеством, но и со всем Космосом, с его софийной основой... Индивидуальность не может оторваться от этой космической основы, она идет к Богу сквозь Космос, идет с ним к Богу – и именно поэтому в духовной жизни в нас рождается единство разумности в нас, рождается разум. Образ Божий становится умом, волей, в которых мы видим проявления и объективации духовной жизни в нас» (Зеньковский, 2003: 160).

Понятно, что такое понимание предельного смысла универсальности челове-

ка уже не может быть лишь продуктом спекуляций «чистого разума», но возникает только при условии интенсивного «духовной жизни в нас», о которой и говорит В. Зеньковский. Однако совесть философствующего ума заставляет его без остановок пройти весь логически последовательный путь осмысления нашей сущности – вплоть до этого пункта, за которым сам разум уже недостаточен и открыт действию духовного Откровения.

Проведенный анализ поставленной проблемы позволяет сделать следующие обобщающие выводы: 1) в основе человеческой универсальности лежит воспроизведение в культуре универсальной модели бытия в целом, которая определяет смысловую ориентацию человека в мире; 2) эту модель можно определить как «основной миф» культуры, который соответствует символической схеме победы Жизни над Смертью; 3) типы универсальности человека, к которым следует отнести космоцентрический, теоцентрический и антропоцентрический, являются экзистенциально-смысловой основой типов культуры, которые по-разному воспроизводят ее «основной миф»; 4) спецификой воспроизведения «основного мифа» культуры в искусстве является гармонизация жизненного мира людей в результате эстетической универсализации содержания человеческого бытия; 5) суть философского понимания человека как *homo universalis* всегда заключается в определенной концептуализации феномена личности: либо через категорию «ума» или ее «неклассические» производные (практика, речь, архетип «самости» и др.), либо непосредственно через максимальную смысловую нагрузку категории «личности», которая восходит к христианскому догмату о человеке как «образе Божиим», но затем может выражаться в самых различных формах.

Литература

Азархин, А.В. Духовная жизнь человека и художественно-образные структуры

искусства // Искусство: художественная реальность и утопия / Под ред. В.И. Мазепы. К.: Наукова думка, 1992. С. 59-71.

Божович, Е.Д. Гармоническая личность: структура, механизмы развития, индивидуальные различия // Культурно-историческая психология. 2019. Т. 15. № 2. С. 91-98.

Горелов, А.А. Расщепленный человек в расщепленном мире. М.: Знание, 1991. 64 с.

Горелов, А.А., Горелова, Т.А. «Расщепленный» человек и идея всеединства // Человек. 2004. № 5. С. 39-46.

Горелов, А.А., Горелова, Т.А. Самотворчество как протестный потенциал духовной культуры // Научные труды Московского гуманитарного университета. 2019. № 1. С. 148-170

Зеньковский, В.В. Об образе Божиим в человеке // Вопросы философии. 2003. № 12. С. 140-161.

Кримський, С.Б. Запити філософських смислів. К.: Вид. ПАРАПАН, 2003. 240 с.

Лановенко, О.П. Научно-технический прогресс и природа искусства // Взаимодействие науки и искусства и творчество художника / Ред. В.И. Мазепа. К.: Наукова думка, 1988. С. 69-89.

Лосев, А.Ф. Дерзание духа. М.: Политиздат, 1988. 366 с.

Лосев, А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: Искусство, 1982. 623 с.

Петров-Стромский, В.Ф. Три эстетики европейского искусства // Вопросы философии. 2000. № 10. С. 152-164.

Скальська, Д.М. Ідеї до проекту побудови «естетичної антропології» // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності. Зб. наук. праць. Вип. 18. К.: Вид. КНЛУ, 2007. С. 7-16.

Табачковський, В.Г. Життєвий світ людини і пізнання: персоналістична інтерпретація // Філософська думка. 2006. № 2. С. 7-21.

Табачковський, В.Г. Чи може феноменолог «зрадити» філософії заради літе-

ратури? // Філософська думка. 2003. № 2. С. 97-109.

Флиер, А.Я. Универсалии культурные // Культурология. XX век. Словарь / Под ред. М.С. Кагана. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 483-485.

Фрейденберг, О.М. Поэтика сюжета и жанра. М.: Лабиринт, 1997. 448 с.

Шведов, М.Ш. Человек как незавершенная завершенность // Вопросы философии. 2004. № 2. С. 177-180.

References

Azarhin, A. V. (1992), "Spiritual life of a person and artistic and figurative structures of art", *Iskusstvo: hudozhestvennaja real'nost' i utopija* [Art: artistic reality and utopia], in Mazepa, V.I. (ed.), Naukova dumka, Kyiv, Ukraine, 59-71 (in Ukr.).

Bozhovich, E. D. (2019), "Harmonic personality: structure, mechanisms of development, individual differences", *Cultural-Historical Psychology* [Kul'turno-istoricheskaya psikhologiya], 15 (2), 91-98 (in Russ.).

Flier, A. Ja. (1997), "Cultural universals", *Kul'turologija. 20th vek. Slovar'* [Culturology. Of the twentieth century. Dictionary], in Kagana, M.S. (ed.), Univ. kniga, Saint-Petersbourg, 483-485 (in Russ.).

Frejdenberg, O. M. (1997), *Pojetika sjuzheta i zhanra* [Poetics of plot and genre], Labirint, Moscow, Russia (in Russ.).

Gorelov, A. A. (1991), *Rasshheplennyj chelovek v rasshheplennom mire* [A split man in a split world], Znanie, Moscow, Russia (in Russ.).

Gorelov, A. A. and Gorelova, T. A. (2004), "The "split" man and the idea of unity", *Chelovek* [Human], (5), 39-46 (in Russ.).

Gorelov, A. A. and Gorelova, T. A. (2019), "Creativity itself as a protest potential of spiritual culture", *Nauchnye trudy Moskovskogo gumanitarnogo universiteta* [Scientific works of the Moscow humanitarian University], (1), 148-170 (in Russ.).

Krims'kij, S. B. (2003), *Zapiti filosofsk'ih smisliv* [Requests for philosophical meanings], PARAPAN, Kyiv, Ukraine (in Ukr.).

Lanovenko, O. P. (1988), "Scientific and technical progress and the nature of art", *Vzaimodejstvie nauki i iskusstva i tvorchestvo hudozhnika* [Interaction of science and art and the artist's creativity], in Mazepa, V.I. (ed.), Naukova dumka, Kyiv, Ukraine, 69-89 (in Ukr.).

Losev, A. F. (1982), *Jestetika Vozrozhdenija* [The Renaissance Aesthetic], Iskusstvo, Moscow, Russia (in Russ.).

Losev, A. F. (1988), *Derzanie duha* [Daring of the spirit], Politizdat, Moscow, Russia (in Russ.).

Petrov-Stromskij, V. F. (2000), "Three aesthetics of European art", *Voprosy Filosofii* [Questions of philosophy], (10), 152-164 (in Russ.).

Shvedov, M. Sh. (2004), "Man as incomplete completion", *Voprosy Filosofii* [Questions of philosophy], (2), 177-180 (in Russ.).

Skal's'ka, D. M. (2007), "Ideas for the project of building 'aesthetic anthropology'", *Aktual'ni filosofsk'i ta kul'turologichni problemi suchasnosti. Zb. nauk. prac'* [Current philosophical and cultural problems of our time. Collection of proceedings], 18, KNLU, Kyiv, Ukraine, 7-16 (in Ukr.).

Tabachkovs'kij, V. G. (2003), "Can a phenomenologist "betray" philosophy for the sake of literature?", *Filosofs'ka dumka* [Philosophical thought], (2), 97-109 (in Ukr.).

Tabachkovs'kij, V. G. (2006), "The life world of man and knowledge: a personalistic interpretation" *Filosofs'ka dumka* [Philosophical thought], 2. 7-21 (in Ukr.).

Zen'kovskij, V. V. (2003), "About the image of God in man", *Voprosy Filosofii* [Questions of philosophy], (12), 140-161 (in Russ.).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Даренская Вера Николаевна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии, Луганский национальный университет имени Тараса Шевченко, ул. Оборонная, д. 2, г. Луганск, 91011, Луганская Народная Республика; vera_darenskaya@mail.ru

ABOUT THE AUTHOR:

Vera N. Darenskaya, PhD of Philosophical Sciences, Associate Professor, Department of Philosophy and Sociology, Lugansk Taras Shevchenko National University, 2 Oboronnaya St., Lugansk, 91011, Lugansk People's Republic; vera_darenskaya@mail.ru