

ТАЙНЫ ЧЕЛОВЕКА

Ю.Е. Балагушкин

ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА: ЭДВАРД ТИРЬЯКЯН В СРАВНЕНИИ С ПРЕДСТАВИТЕЛЯМИ РАЗЛИЧНЫХ ФИЛОСОФСКИХ НАПРАВЛЕНИЙ

Аннотация. В статье анализируются воззрения на проблему человека известного американского социолога, культуролога и философа Эдварда Тирьякяна в сопоставлении с трактовкой данной проблемы у персоналистов, представителей философской антропологии и экзистенциализма. В частности, рассматривается соотношение взглядов Тирьякяна с концепцией персонализма о трансцендентальной ориентации личности; трактовкой сущности человека М. Шелера как противоположности и взаимосвязи жизни и духа; идеей системной неравновесности человека как природного и духовного существа Г. Плеснера; образа человека как «недостаточного существа» А. Гелена; идеями М. Хайдеггера и экзистенциалистов о проектирующем характере человеческого бытия, философским образом человека в современном массовом обществе. Понимание проблемы человека у Тирьякяна и представителей философии первой половины XX в. рассматривается в её философско-антропологическом аспекте. Выявляются точки как соприкосновения, так и расхождения Тирьякяна с указанными мыслителями в представлении о двойственности человека, проективности его бытия, имманентности общества человеческой природе, интересубъективности современного человека. Автор статьи приходит к выводу, что первоначально поставленная Эдвардом Тирьякяном задача по объединению усилий социальной философии (социологизма) и философии экзистенциализма, с учётом взаимной корректировки их положений в понимании взаимосвязи общества и индивида, привела к формулировке принципиальных положений его оригинальной социологистско-экзистенциалистской философской антропологии.

Ключевые слова: Эдвард Тирьякян, индивид, личность, экзистенция, эксцентричность человека, трансцендирование, открытость миру, человеческая идентичность, философская антропология, интересубъективность.

Abstract. This article analyzes the outlook of the renowned American sociologist, culturologist and philosopher E. Tiryakian upon the problem of human, as well as compares it with the interpretation of this issue by the representatives of Personalism, philosophical anthropology, and existentialism. In particular, the subject of examination is the correlation between Tiryakian's thoughts with the concept of Personalism on transcendental orientation of personality; M. Scheler's interpretation of the essence of human as oppositeness and interconnection of life and spirit; G. Plesner's idea of systemic inequality human as a natural and spiritual creature; A. Gehlen's image of human as "insufficient creature"; M. Heidegger's and existentialistic ideas of projective character of human being, and philosophical image of a man in the modern society. The author concludes that the task of bringing together social philosophy (sociologism) and philosophy of existentialism initially posed by E.Tiryakian, considering the complementing corrections of their positions in understanding of interaction between the society and an individual, led to the formulation of principal statements of his original philosophical anthropology, based upon both, sociologism and existentialism.

Key words: openness to the world, transcending, human eccentricity, existenz, personality, individual, Edward Tiryakian, human identity, philosophical anthropology, intersubjectivity.

Антропологические образы человека строятся на основании антропологических качеств, или конституирующих признаков человека, таких как вера, разум, инстинкт, воображение и способность к деятельности, характеризующих соответствующие человеческие архетипы. К архетипным образам человека принадлежат: человек религиозный, человек разум-

ный, человек природный, человек умелый, человек символический. Рассмотрим в этом контексте философско-антропологические представления Эдварда Тирьякяна в сопоставлении с идеями ряда видных представителей современной философии. Такая постановка вопроса не случайна, поскольку направлена на выяснение того, как осуществлялась поставленная американским мыслителем

весьма претенциозная, но и несомненно актуальная задача объединения усилий социальной философии (социологизма) и экзистенциализма в разработке целостной научной теории. При этом основное внимание концентрировалось на взаимной корректировке положений обоих философских направлений в части понимания взаимосвязи общества и индивида. В результате Тирьякян приходит к формулировке ключевых положений социологистско-экзистенциалистской антропологии.

В своем анализе и концептуальной трактовке человеческой природы Тирьякян часто перекликается с образами человека, представленными в произведениях многих современных философов, но при этом его собственные воззрения на это предмет не всегда оказываются им созвучными, часто прямо противоположными.

Персоналисты

Интересно отметить сходство и различие в понимании человека у Тирьякяна и представителей персонализма, которые выделяли у личности три характеристики: экстериоризация, интериоризация и трансценденция – нацеленность на высшие ценности. Человеку присуще «вовлечённое существование»: в труде он не только воплощает себя, но и осуществляется как личность, мыслящее и действующее существо. Основатель персонализма Эммануэль Мунье противопоставлял индивида (человека как родового существа, занятого удовлетворением биологических потребностей) и личность (человека, преодолевающего индивидуальную замкнутость и осуществляющего творческое самовыражение). Можно полагать, что Тирьякян солидаризируется с этим образом человека в персонализме. Однако в понимании трансцендирования человеческого существования он существенно расходится с представителями этого философского направления. Тирьякян, пожалуй, ещё согласился бы с той посылкой, что человек постоянно трансцендирует: преодолевает себя и мир, двигаясь к абсолютному началу, несоизмеримому с человеком. Но для него неприемлемо понимание трансцендирования как открытости внутреннего мира человека высшему бытию, глубинной реальности в качестве средства самореализации личности в коммуникации с Богом. Для Тирьякяна планка трансцендирования не находится на онтологической высоте потустороннего бытия, а понижена до уровня общества – реальности существующего мира.

Весьма интересно сопоставить социологистско-экзистенциалистский образ человека у Тирьякяна с философско-религиозным образом че-

ловека у Шелера и с близкой ему в определённом отношении идеей Плеснера об «экс-центрической позициональности» человека. В конечном счёте, все они пытаются найти ответ на один и тот же вопрос: как объяснить особенности системно-структурного строения внутренне противоречивого образа человека, выявив при этом его неповторимую специфику и непревзойдённую значимость.

Макс Шелер

Шелер выступал против попыток определить сущность человека, подчёркивая, что «именно *неопределённость* как раз и относится к сущности человека» [цит. по: 1, с. 526]. Тирьякян, по-видимому всё же далёк от подобной характеристики человека, поскольку предпочитает говорить о его многогранности, вариабельности, проективности, но в то же время указывает на определённую сущности человека, которая понимается им в качестве целостности бинарного структурного строения этого биосоциального феномена. Впрочем, Шелер придавал большое значение и уделял много внимания проблеме понимания сущности человека, поставив её в центр философской антропологии, которую считал фундаментальной наукой о сущности и сущностной структуре человека. При этом предметом философской рефлексии является осмысление и бытийно-функциональное объяснение неравнозначности и иерархичности соотношения между собой структурных составляющих строения феномена человека. Его системная организация разделяется на два уровня: первичный – биофизический, и вторичный – духовный (по Тирьякяну, – социокультурный, что соответствует принципиальному различию в понимании образа человека у этих двух мыслителей).

В человеке, по Шелеру, заложена радикальная противоположность жизни и духа, что не означает однако наличия разрыва между ними. Они противоположны, но органично взаимосвязаны. Таким образом, исходным моментом представления о сущности человека является органическая связь между природной и духовной ипостасью человека. Шелер писал: «Хотя “жизнь и дух” сущностно различаются, оба принципа *рассчитаны* в человеке *друг на друга... Дух идеирует жизнь, Но только жизнь способна привести в действие и осуществить дух...»* [2, с. 84]. Если жизнь объединяет человека с органическим миром, то дух придаёт ему открытость. Человек как природное существо не отличается от животных, но он способен к самосознанию и к трансцендированию – выходу за пределы самого себя и своей природности. Если животные,

связанные со средой своего обитания, – пленники окружающих их вещей, то человек открыт миру и способен превращать их в предметы. Эту характеристику человека Шелер называет «эксцентричностью», в отличие от «центричности» животных.

Тирьякян также говорит о человеке, «открытом миру», связывая это представление с его вовлечённостью в сферу культуры и социальную активность, отвергая, по существу, шелеровское истолкование открытости человека миру в смысле его определённой «надмирности» и соответственно причастности божественной реальности, что является краеугольным камнем философско-религиозной антропологии.

Центральной проблемой философии Шелера является проблема личности, её неживотной, духовной природы. Человеческая личность может быть охарактеризована только в связи с понятием духа. Для Тирьякяна эта проблема выглядит несколько иначе: человек становится личностью в процессе культурализации, личность связана с культурой по своему смысловому наполнению, мотивации и приоритетам своей жизнедеятельности. Человек реализует себя как общественное существо, выполняя социальные роли и осваивая богатство культуры, являясь при этом не статистом исторического процесса, а его активной движущей силой, осуществляющей новационные преобразования условий своего существования. У Шелера образ человека во многом иной: из-за своей «поставленности на ничто» человек – «существо, сам способ бытия которого – это всё ещё не принятое решение о том, чем он хочет быть и стать» [3, с. 105].

Тирьякян также акцентировал своё внимание на представлении о homo duplex, но придавал ему совершенно иное значение, чем Шелер. Антропологический дуализм у Шелера был призван продемонстрировать богосоотнесенность человека и вытекал из программно-антропологического утверждения, что человека можно постичь «только в свете идеи Бога» [4, с. 293]. С другой стороны, указание на существование Бога позволяет Шелеру представить сущностную структуру человека как определённое целостное единство. В этом он также расходится с Тирьякяном, который выводит целостность человека (в конечном счёте, целостность функциональную) из его социального существования.

Гельмут Плеснер

Осмысливая всю ту же проблему системной неравновесности образа человека как природного и одновременно духовного существа, Плеснер,

в согласии с Шелером, рассматривает в качестве базисной структуры существования человека его эксцентрическую позиционность. Эксцентричность – это способность человека отделять своё «Я» от физического существования. Только человеку свойственна эксцентрическая позиционность, благодаря которой он способен воспринимать свой центр как нечто противостоящее ему. Даже своё мышление и волю человек рассматривает как бы извне, из-за чего раздвоение пронизывает всё его бытие. Этот «разлом» человеческой природы, «переход от бытия внутри собственной плоти к бытию за её пределами» имеет серьёзные последствия. Человек находится уже не в «здесь-теперь», но... «позади» самого себя, как неуместный нигде, в ничто, претворённый в ничто, в пространственно-временное «нигде-нигда». Личность человека укоренена не в духе, как у Шелера, а на «ничто», поскольку лишена основания. Существование человека поставлено перед ничто. Эта негативная и пессимистичная оценка человеческого существования не находит понимания у Тирьякяна, который обоснованно отстаивает возможность самоутверждения человека в его плодотворной социокультурной деятельности. Вопреки Плеснеру, Тирьякян не считает, что человек отделён от своего физического существования, поскольку посредством механизмов культурализации и социализации интегрирован в общественную систему и обретает благодаря ей относительно устойчивое жизненное положение в качестве целостного существа.

Исходя из представления об эксцентрической позиции человека, лишаящей его желанного равновесия, Плеснер приходит к мысли, что человек, лишённый покоя, осознающий ничтожность своего бытия, должен уповать на абсолютное бытие, на Бога, являющегося непоколебимым основанием мира. Тем самым философ приходит к объяснению религиозности, неотторжимой от своеобразия жизненной формы человека. В трактовке этого вопроса Плеснер существенно расходится с Шелером. Представление об эксцентричности человека по отношению к миру служит Шелеру философско-антропологическим аргументом в пользу существования Бога. У Плеснера, напротив, эксцентричность человека истолковывается как пребывание в ничто. Поэтому религиозная жизнь предстаёт у него не как реакция на существование Бога, а в качестве средства разрешения конфликта, порождаемого невыносимостью эксцентрической позиции человека. Таким образом, Плеснер стремится дать не теологическое, а вне-религиозное объяснение наличия религиозной

жизни у человека. В этом ему близок Тирьякян, далёкий от теистического образа человека и выводящий религиозность из механизмов социокультурной регуляции человеческой жизнедеятельности, ориентированной на сакральность общества как такового.

Арнольд Гелен

Специфические черты человеческого образа у Гелена обусловлены особенностями положения человека в мире, которое философ видит в том, что в отличие от животных, человек – существо «недостаточное», лишённое устойчивых инстинктов и гармонии с миром, не имеющее прочной позиции в нём.

Тирьякян, указывая на укоренённость человека в социальной действительности, обосновывает, напротив, мысль об устойчивости позиции человека в социуме, созданном его усилиями.

По Гелену, человек, в отличие от животных, не предназначен к определённому образу жизни, изначально лишён определённой экологической ниши и не может жить в гармонии с природой. Поэтому он постоянно изобретает способы выживания, изменяя себя и окружающую среду. Человек – биологически несовершенное существо, которое плохо оснащено физически и поэтому лишено возможности вести обычное для мира природы естественное существование. Культура и социальные институты, интеллект и орудийная деятельность служат восполнению несовершенства человека, помогают ему выжить.

Из-за своей «недостаточности, в отличие от непосредственной жизнедеятельности животных, человек совершает планомерные действия, изменяя мир. Гелен утверждает, что человек – существо, открытое миру, а деятельность – основная форма его жизни, основа становления человека. Человек – «действующее существо», поскольку выживает, только действуя.

Тирьякян также придерживается образа деятельного человека, открытого миру в своём взаимодействии с ним. Наверняка он мог бы подписаться под словами Гелена, что не существует «естественного человека», поскольку тот – изначально существо социальное. Однако человеческая деятельность мотивирована у Тирьякяна иначе: не просто стремлением преодолеть и восполнить бытийную ущербность человека, а приобщением к обширной иерархии стимулов и приоритетов, которая увенчивается рядом важнейших ценностей и идеалов, как раз и придающих ей основной смысл и значение.

Общая позиция экзистенциалистов.

Карл Ясперс

Тирьякян подробно останавливается на воззрениях К. Ясперса, отмечая его интерес к человеческому существованию в современном мире, в чём оба философа оказываются близки друг другу, а порой их воззрения даже совпадают, несмотря на терминологические различия. В первую очередь это касается понятия трансценденции у Ясперса (при глубоко, впрочем, различии этих двух мыслителей в трактовке сущности трансценденции и возможности её постижения).

Понятие трансценденции особенно важно для экзистенциальной мысли, для Кьеркегора трансценденция есть то, на что ориентирует себя экзистирующий индивид, – на Бога; для Хайдеггера трансценденция есть временной процесс шествования индивида впереди-самого-себя, проектирование собственных возможностей; у Ясперса под трансценденцией имеется в виду как процесс ориентации, так и то, на что ориентируется экзистирующий. Поскольку Тирьякян исходит из представления об обществе в качестве этико-религиозной реальности, превосходящей индивида, он демонстрирует сближение с экзистенциальными мыслителями в подчёркивании приоритетного значения трансценденции, особенно с Ясперсом. Согласно философским представлениям Ясперса, трансценденция лежит за краем мира. Нащупывая её, человек обретает своё самобытное «Я»; он «подарен себе экзистенцией».

Ход мысли Тирьякяна не столь далёк от построения Ясперса, несмотря на терминологические и смысловые различия. По Ясперсу, экзистенция индивида ограничена эмпирическим бытием индивида и сферой трансценденции. Тирьякян рассматривает человеческую личность, отождествляемую Ясперсом с экзистенцией, как бытие, ограниченное биолого-физической природой индивида и обществом (эквивалентным Трансценденции у Ясперса). По Ясперсу, именно Трансценденция направляет процесс выхода индивида за пределы самого себя и даёт ему его «Я». Тирьякян рассуждает аналогично, но сохраняет свои социологически-антропологические приоритеты: индивид и в самом деле становится личностью благодаря своему участию в реальности, выходящей за пределы его биологической реальности (таковой особой, высшей реальностью является общество), обретает в ней значимое существование; трансцендентность общества дарит человеку свободу и питает её потенциал. Ясперс рассматривает трансценденцию и как процесс самотрансценденции

человека, и как конечную реальность, Тирьякян аналогичным образом допускает понятие трансцендентного (у него это общество) и понятие самотрансценденции в качестве возвышения человека над своей биологической природой через участие в обществе.

Экзистенциалистские мыслители уделяют много внимания проблеме свободы, в том числе и Ясперс, с ними Тирьякян резко расходится в этом вопросе. Свобода для них – неотъемлемая часть человеческой экзистенции, для Тирьякяна – дар общества. «Сознавая свою свободу, человек хочет стать тем, чем он хочет и может стать» [5, с. 453], писал Ясперс. Тирьякян рассуждает иначе, полагая, что свобода состоит, прежде всего, в освобождении человека из плена физических сил природы. Человеку для обретения свободы нужна поддержка великой духовной мощи, исходящей из общества и способной обуздать эти силы; человек обладает свободой в обществе и благодаря обществу.

Мартин Хайдеггер

Все экзистенциальные мыслители рассматривают общество как силу, враждебную аутентичной природе индивида, однако не считают общество внешним для индивида. Хайдеггер и Марсель смотрят на общество как на интернализированную составную часть человеческого бытия, расценивают её в качестве безличной самости, внедрившейся внутрь человека. Её они рассматривают как ничто, мешающее человеку осуществить и сберечь свою подлинную природу. По Хайдеггеру, социальное «Я» представляет собой неподлинную часть человеческого бытия. Возражая, Тирьякян настаивает, что именно оно даёт нам подлинную человечность, делая нас цивилизованными. При этом историческим содержанием морали как раз и является то достоинство, которое общество придаёт человеческой личности.

Хайдеггер рисует образ активного человека и в связи с этим пишет, что индивиду следует самому решать свои экзистенциальные проблемы, особенно проблему собственного становления, учитывая кардинальную особенность своего существования – заброшенность в мир.

Для Хайдеггера экзистенция (подлинное человеческое существование) есть временной процесс индивидуального шествования-вперед-самого-себя, проектирования собственных возможностей человека. Тирьякяну близка мысль о проектирующем характере человеческого бытия, поскольку он акцентирует внимание на социальной и культурной активности человека, на имманентности

общества (вместе с трансцендентностью) человеческой природе. В силу этого широчайшие социальные проекты персонализируются в индивиду и лежат в глубине его экзистенциальной природы выдвижения проектов.

Индивидуалистический образ человека у Хайдеггера наиболее отчётливо проявляется через взаимоотношения личностного «Я» с «другими». Именно в наших отношениях с «другими», полагает Хайдеггер, мы забываем о нашем аутентичном существовании. Самостоятельное, независимое «Я» может быть потеряно в безличности «людей», и найти его – наша задача.

Хайдеггер не считал бытие-с-другими частью подлинной экзистенции, хотя для него бытие-с-другими есть экзистенциальная черта человеческого бытия. Обсуждая важность интересубъективности, он считал первичной структурой человеческого существования скорее коммуникацию «Я» с «другими», нежели социальность как таковую. Это означает, что образ человека как социального, «общественного» существа чужд хайдеггеровскому экзистенциализму.

Тем не менее, Тирьякян видит возможность для сближения с экзистенциализмом при условии признания участия человека в жизни общества и поскольку он понимает общество в качестве субъективной, экзистенциальной реальности. Далее он допускает, что экзистенциальные измерения человеческого бытия (описанные разными экзистенциальными мыслителями) отражаются или находят внешнее проявление в социальной экзистенции. Если принять, что человек обретает свою человечность благодаря проникновению социального в индивидуальное, тогда можно принять, что бытие-в-обществе есть внутренняя экзистенциальная структура человеческого бытия. Признание этой взаимосвязи позволяет, надеется Тирьякян, возвести важный мост между социологией и экзистенциальной философией.

Жан-Поль Сартр

Тирьякян обращает внимание на положение Дьюи о сущностном единстве человеческого Я и его актов, подчёркивает, что оно является краеугольным камнем всей экзистенциальной мысли, в том числе и Сартра, который считал, что человек – не более чем то, что он делает. Дословно Сартр заявлял следующее: «Человек есть не что иное, как ряд его поступков» и «судьба человека полагается им самим» [6, с. 327].

Такая оценка человеческого образа близка Тирьякяну, который придаёт основополагающее

значение деятельности человека в его самореализации в качестве субъекта общества и культуры, а также и в осуществлении межличностных и социальных отношений. Однако для американского мыслителя принципиально неприемлемо, что Сартр отрицал наличие какой-нибудь реальности вне существующего индивида и ставил его в положение анклава в иррациональном и бессмысленном мире.

В полемике с экзистенциалистами Тирьякян затрагивает ещё один очень важный аспект, в котором раскрывается образ человека. Он подвергает критическому разбору трактовку Сартром интересубъектных (межличностных отношений) в обществе. Сартр полагал, что Хайдеггер фактически не ухватил суть проблемы интересубъектности. Для Сартра проблема существования другого не может быть отделена от проблемы существования Я или Эго. В своём собственном сознании я не воспринимаю себя как объект; только находясь перед другим, я чувствую, что становлюсь объектом. Когда другой появляется передо мной, я появляюсь в качестве объекта перед ним, и благодаря его появлению я могу судить о себе как об объекте. Я всегда воспринимаю себя в качестве субъекта, но другой всегда рассматривает меня как объект. Соответственно, для меня невозможно видеть в другом субъекта, как и для меня невозможно воспринимать себя в качестве объекта. Другой заставляет меня осознать себя в качестве лица, с которым обходятся как с объектом. Моё существование (экзистенция) не находится на том же уровне, что и моё бытие, воспринимаемое другими.

Немаловажным аспектом интересубъектных отношений является конфликт. Сартр трактует сознание субъекта как безусловную свободу. Человеческая реальность представляет собой абсолютно свободного агента, который делает себя таким, каков он есть. Тем не менее, моя свобода подвергается опасности из-за присутствия другого, поскольку он смотрит на меня и относится ко мне как к объекту, другой превращает мою личность в существо мировой среды, в вещь среди других вещей. Будучи объективирован, я утрачиваю свою свободу, а чтобы вернуть её я должен освободиться от захвата другим. В то время, как я стараюсь освободиться от него, он старается освободиться от меня. В результате происходит взаимная борьба. Я должен низвести его свободу (его существование в качестве Эго) до состояния подчиненности, если я хочу вновь обрести свою свободу. Трактовка Сартром межсубъектных отношений напоминает Тирьякяну представление Гоббса о войне всех против всех: любое индивидуальное сознание находится в потенци-

альном конфликте с любым другим сознанием. По выражению Сартра, «другие – это ад».

Таким образом, Сартр абсолютизирует индивидуалистическую обособленность человека, характеризует межличностное общение людей как взаимно оппозиционное, непримиримо враждебное, что прямо противоположно представлениям Тирьякяна. Последний считает, что разорванность интересубъектных отношений между людьми, вызванная объективацией личности, преодолевается их солидарностью и единением, лежащими в основе общества и культуры. В этом аспекте образ человека у Сартра и Тирьякяна совершенно разный. Тем не менее, Тирьякян не только не отказывается от понятия индивидуализма, но вкладывает в него новое содержание, подымает его значение на высший онтологический уровень. Он говорит о культе индивида в современном обществе, называя его важнейшим социальным институтом, обладающим (как и общество в целом) сакральностью в качестве своего приоритетного значения.

Николай Бердяев

Важно последить точки соприкосновения Тирьякяна с Бердяевым в плане понимания образа современного человека. Российский философ вызывает у него большой интерес, не случайно он анализирует его идеи в своём главном произведении в одном ряду с крупнейшими представителями экзистенциализма.

Образ человека у Бердяева многогранен и раскрывается в единстве многообразных взаимосвязанных между собой определений: Дух, Свобода, Личность, Бог, Творчество, Андрогин. Бердяев много уделял внимания раскрытию их глубокого смысла и основополагающего значения для человеческого существования.

Отметим два существенных момента, характеризующие у Бердяева образ человека: творческую активность человека и его духовность, устремлённость к Богу. Тирьякян вполне согласится со словами Бердяева, что «человек... призван к труду, к творческой переработке человеческим духом природных стихий» [7, с. 309], хотя американский философ всё же акцентирует внимание, прежде всего, на социальном характере человеческой активности. Для Бердяева на первом месте стоит творческий характер человека: «Человек есть не только существо греховное и искупающее свой грех,... но есть, прежде всего, существо творческое» [8, с. 61-62].

Второй момент в понимании человека особенно важен для Бердяева, и он подробно освещал его

в своих работах. По его словам, оставаясь как личность образом Бога, свободным творцом, человек как индивид попадает в плен природной и социальной необходимости. Он должен самореализоваться, т.е. «отгадать идею Божию о самом себе» и помогать Богу в его творчестве. Личность – это реализация божественного замысла в природном индивидууме, а замысел этот вечен и творим Богом в вечности [9, с. 44]. Искание человеком Бога – это в то же время поиск им самого себя, своей человечности. Понять человека можно лишь в его отношении к Богу, поэтому проблема человека ставится лишь в религиозном сознании.

Было бы неправильным утверждать, что воззрения Тирьякяна прямо противоположны. Ближе к истине – отметить их определённую параллельность и созвучность. У американского философа образ человека ориентирован на общество, сакральное по своему значению, проникающее в саму природу индивида. По Н.А. Бердяеву, божественный элемент в человеке – Дух, который есть жизнь, активность и свобода [8, с. 379]. В этих положениях – явная параллель понятий «Бог» и «Общество», равным образом выражающих приоритет и внутренний структурный элемент человека.

Образ человека, осмысливавшийся Бердяевым с позиций русской религиозной философии, далёк от Тирьякяна, ему совершенно чужд пафос идеи человекобожия, эсхатологическая перспектива человеческого существования. Он не охватил всей глубины и всего богатства содержания понимания человека Бердяевым. По существу он и не ставил перед собой такой задачи, поскольку ограничился анализом экзистенциалистских трактовок (в том числе и со стороны Бердяева) взаимоотношений индивида и общества. Тем не менее, американский мыслитель обратил своё внимание на ряд важных философско-антропологических положений в творчестве Бердяева.

В предложенной им трактовке проблемы человека исходным положением, считает Тирьякян, является наличие антагонистического противоречия между индивидом и обществом, противоречия – экзистенциального по своей природе. На его основе возникает проблема одиночества в качестве социального отношения, её понимание Бердяевым, вызвало наибольший интерес у Тирьякяна. Одиночество является условием существования человеческого «Я», реализуется в неспособности установить подлинные взаимоотношения с другими, с «Мы». «Одиночество представляет собой, прежде всего, социальный феномен, поскольку я переживаю его не сам по себе, а

когда я соприкасаюсь с другими. Самую горестную и крайнюю форму одиночества я ощущаю, находясь в среде абстрактного и объективного мира обществ. Своим давлением общество превращает мою субъективную личность в объект, а ни один объект не может разрешить экзистенциальную проблему одиночества». Человек может попытаться избавиться от одиночества посредством знания, однако оно является инструментом объективированного общества и поэтому не в состоянии охватить экзистенциального субъекта. Сексуальность как биосоциальный феномен также не может помочь в личностном поиске преодоления одиночества. Бердяев полагает, что физическое объединение полов только усиливает чувство одиночества у человека, поскольку ещё глубже погружает его посредством брака и семьи в объективный мир общества. Эти и все другие попытки преодолеть одиночество через социальное участие обречены на провал, поскольку игнорируют истинную экзистенциальную природу одиночества. Преодоление одиночества вызывает своего рода трансценденцию одинокого Эго. Однако это не может произойти в обществе, считает Бердяев. Обращаясь к терминологии Бубера «Я-Ты-Оно», Бердяев категорически подчёркивает, что общество представляет собой «Оно» (объективное существо), а не коммунальное или интерсубъективное «Мы»; общество объективирует своих членов (превращая их «Я» в «Оно») и никогда не состоит из «Я» и «Ты». Бердяев таким образом полагает, что поскольку общество объективно, а не экзистенциально, оно не может предложить лекарство от одиночества. В целом, именно общество объективирует человеческую субъективность и посредством этого приводит индивида к деградации до уровня неподлинного существования.

Вместе с тем Тирьякян отмечает, что Бердяев уделяет внимание любви как антропологическому признаку человека и важнейшей составляющей межличностных отношений. Ей отводится решающая роль в противопоставлении друг другу экзистенциального процесса, т.е. общности (communion), и объективного процесса, т.е. коммуникации. В отличие от Сартра, Хайдеггера, Кьеркегора и Ницше, но в согласии с Бубером, Бердяев утверждает, что преодоление одиночества возможно благодаря экзистенциальной общности с другими людьми. По его словам, «любовь и дружба суть единственная надежда человека одержать триумф над одиночеством» [цит. по: 10, р. 136]. При этом общность означает для Бердяева скорее интерсубъективность, чем социальность.

Подводя итог своей дискуссии с представителями современной экзистенциальной философии – творческой и плодотворной (по его собственному признанию), но во многом принципиально критической, Тирьякян фиксирует основные моменты своего расхождения с экзистенциалистами. Они выдвинули на передний план целостного человека, но сохранили недостатки традиционной философии – невнимание к социальной среде человека, к социальному измерению бытия человека в мире, поскольку абстрагируют человека от общества. Для Хайдеггера человеческое бытие есть бытие в мире, однако он не замечает, что мир – это всегда социальный мир. Без социальной экзистенции не было бы никакого мира.

По Ясперсу и Хайдеггеру человеческое бытие характеризуется «открытостью», но эта его особенность обусловлена тем, – уточняет Тирьякян, что социальные роли всегда связывают человека с миром. Роли всё время меняются, и именно это обстоятельство позволяет экзистенциалистам утверждать, что экзистенция есть возможное бытие.

Современный экзистенциализм вместо того, чтобы прийти к всестороннему пониманию экзистенциальной реальности человека, оставляет человеческое бытие без экзистенциальных корней в мир. Экзистенциальный портрет человека остаётся неполным.

Вывод Тирьякяна категоричен: экзистенциальная философия должна пересмотреть существование человека в свете антрополого-социо-

логической перспективы, рассматривать участие человека в обществе не как эпифеномен, а как аутентичный экзистенциальный модус его бытия [10, р. 169].

Такой пересмотр, по существу, осуществляет сам Тирьякян в своей полемике с перечисленными выше представителями современной философии. При этом он раскрывает социокультурные аспекты синтетического, по существу, образа человека и показывает его целостный и в то же время внутренне противоречивый характер, обусловленный дуализмом человеческой природы, принадлежащей как животному, так и социальному миру. Американский мыслитель плодотворно решает поставленную им фундаментальную исследовательскую задачу – объединить усилия социальной философии («социологизма») и экзистенциализма с учётом взаимной корректировки их положений в понимании взаимосвязи общества и индивида. В итоге он приходит к формулировке принципиальных положений социологистско-экзистенциалистской антропологии, в рамках которой личностная субъектность человека органично соединена с его социальным активизмом, его индивидуализм – с чувством солидарности и единения между людьми. Стратегия развития этого научного направления актуальна ввиду остроты проблемы человека в современных условиях из-за возросших трудностей социализации и культурализации индивида под воздействием усиления социальной нестабильности в мире, противоречий глобализации и мультикультурализма.

Список литературы:

1. Хорьков М.Л. Философская антропология Макса Шелера: тема и проект // Человек в современных философских концепциях. Материалы третьей международной научной конференции: в 2 т. Т. 2. Волгоград: ПРИНТ, 2004. 624 с.
2. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 31-95.
3. Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. 413 с.
4. Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Francke Bern, München, 1966. 659 S.
5. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. 527 с.
6. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989. С. 319-344.
7. Бердяев Н.А. Опыт парадоксальной этики. М.: АСТ, 2003. 702 с.
8. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. 480 с.
9. Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. 478 с.
10. Tiryakian E.A. Sociologism and Existentialism. Two Perspectives on the Individual and Society. Prentice-Hall, New Jersey: Englewood Cliffs, 1962. 176 p.
11. Бубер М. Проблема человека. М.: ИНИОН, 1992. 146 с.
12. Губин В., Некрасова Е. Философская антропология. СПб.: Университетская книга, 2000. 240 с.
13. Гуревич П.С. Философская интерпретация человека. СПб.: Петроглиф, 2013. 432 с.
14. Кимелев Ю.А. Современная буржуазная философско-религиозная антропология. М.: Наука, 1985. 141 с.
15. Попкова Н.В. Введение в философскую антропологию. М.: ЛИБРОКОМ, 2010. 344 с.
16. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.
17. Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. 447 с.

References (transliterated):

1. Khor'kov M.L. Filosofskaya antropologiya Maksa Shelera: tema i proekt // Chelovek v sovremennykh filosofskikh kontseptsiyakh. Materialy tret'ei mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii: v 2 t. T. 2. Volgograd: PRINT, 2004. 624 s.

2. Sheler M. Polozhenie cheloveka v Kosmose // Problema cheloveka v zapadnoi filosofii. M.: Progress, 1988. S. 31-95.
3. Sheler M. Izbrannye proizvedeniya. M.: Gnozis, 1994. 413 s.
4. Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Francke Bern, München, 1966. 659 S.
5. Yaspers K. Smysl i naznachenie istorii. M.: Politizdat, 1991. 527 s.
6. Sartr Zh.-P. Ekzistentsializm – eto gumanizm // Sumerki bogov. M.: Politizdat, 1989. S. 319-344.
7. Berdyaev N.A. Opyt paradoksal'noi etiki. M.: AST, 2003. 702 s.
8. Berdyaev N.A. Filosofiya svobodnogo dukha. M.: Respublika, 1994. 480 s.
9. Berdyaev N.A. O naznachenii cheloveka. M.: Respublika, 1993. 478 s.
10. Tiryakian E.A. Sociologism and Existentialism. Two Perspectives on the Individual and Society. Prentice-Hall, New Jersey: Englewood Cliffs, 1962. 176 p.
11. Buber M. Problema cheloveka. M.: INION, 1992. 146 s.
12. Gubin V, Nekrasova E. Filosofskaya antropologiya. SPb.: Universitetskaya kniga, 2000. 240 s.
13. Gurevich P.S. Filosofskaya interpretatsiya cheloveka. SPb.: Petroglif, 2013. 432 s.
14. Kimelev Yu.A. Sovremennaya burzhuaznaya filosofsko-religioznaya antropologiya. M.: Nauka, 1985. 141 s.
15. Popkova N.V. Vvedenie v filosofskuyu antropologiyu. M.: LIBROKOM, 2010. 344 s.
16. Khaidegger M. Bytie i vremya. M.: Ad Marginem, 1997. 452 s.
17. Khaidegger M. Vremya i bytie. M.: Respublika, 1993. 447 s.