Вестник Тюменского государственного университета.
2014. № 10. Философия. 17-26

© М.Н. ЩЕРБИНИН
Тюменский государственный университет
kafedrafilosofii@mail.ru

ЧЕЛОВЕК В ПОИСКЕ УТРАЧЕННОЙ СУЩНОСТИ: МЕЖДУ ПРОШЛЫМ И БУДУЩИМ

A HUMAN BEING IN SEARCH OF LOST IDENTITY: BETWEEN PAST AND FUTURE

АННОТАЦИЯ. В статье рассматриваются родовая сущность человека и сущность всечеловеческая. Последняя версия раскрытия человеческой сущности восходит уже в XX в. к философии русского философа Н.А. Бердяева. Говоря о родовой сущности, мы показываем исторические, генетические и познавательно-интеллектуальные ограничения этой ветви самопознания. Гораздо более перспективным в буквальном и фигуральном смысле оказывается, следовательно, другая линия — формирование и развертывание всечеловеческой сущности. В этом случае лучше всего вскрывается потенциальная бесконечность человеческой сущности, бесконечность ее количественной и качественной динамики, индивидуальной и социальной оригинальности, творческого разнообразия бесконечного становления человеческой сущности в целом. В конце концов, это крайне важно перед «лицом» осознаваемой в наше время астрофизической бесконечности мира.

Одновременно формируется и сам, исследуемый нами особо, эстетико-антропологический аспект такой творческой активности. Наряду с осознаваемым тем самым бесконечным осуществлением человеческой сущности рассматриваются многообразие перехода от ее (сущности) действительности к ее возможностям. Поэтому предпочтительное внимание уделяется именно искусству, художественной практике, где как раз творческое «искание» себя наиболее показательно и вариативно, не «задавлено» имеющимся набором сугубо предметной реальности, наиболее изобретательно.

Попутно в потоках творческой индивидуации, самореализации, творческого самообнаружения сущности нами вскрывается присутствие, или, наоборот, отсутствие человеческой самости. Именно этот вопрос, на наш взгляд, сегодня требует дальнейшего рассмотрения и развития.

SUMMARY. The present article discusses the generic essence of a human being and the whole mankind. In the 20th century the latest version of the insight into the human essence stems from the philosophy of the Russian thinker N.A. Berdyaev. Speaking of the generic essence, we show the historical, genetic and cognitive-intellectual limitations of this branch of self-discovery. Therefore, another line — the formation and deployment of all mankind essence is seen as much more promising in the literal and figurative sense. In this case, the potential infinity of human nature, the infinity of its quantitative and qualitative dynamics, its individual and social singularity, and creative diversity of infinite formation of human nature in general is revealed best of all. By and large, it is extremely significant nowadays when we do realize the astrophysical infinity of the world.

© ФГБОУ ВПО Тюменский государственный университет

Simultaneously, the very aesthetic-anthropological aspect of this creative activity is being formed (and being studied here in particular). Along with infinite performance of human essence we are aware of, diversity of transition from its (essence) reality to its potentials is being considered. Therefore, special attention is paid to arts and crafts, where self-creative search is most significant and variable, most ingenious, not «stifled» by the existing set of purely objective reality.

Also, in the flow of creative individuation, self-actualization, creative self of essence we reveal the presence, or, on the contrary, the absence of the human self. This issue, in our view, today calls for further consideration and development.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА. Антропология, сущность, самость, возможность, бесконечность.

KEY WORDS. Anthropology, essence, selfhood, possibility, infinity.

Современный человек, стремительно теряющий интерес к собственной сущности, рискует оторваться от нее в своем бытии (о чем писал еще в XIX в. Л. Фейербах) или существовании (экзистенциализм в XX веке). А между тем чрезвычайно рискует. Причем масштаб такого риска огромен, а результат может оказаться даже катастрофичным и для отдельного человека, и для всего человечества в целом. Неслучайно, что и в том, и в другом историко-философском вариантах идет разговор об отчуждении человека от человека и даже, по мысли Л. Фейербаха, именно об отчуждении от человека его же собственной сущности. В конце концов, в христианском мире рождается, на наш взгляд, наиболее содержательная и философски фундаментальная версия атеистического объяснения бытия бога как отчужденного бытия человеческой сущности. При этом все равно получается, по оценке Н.А. Бердяева, что сам человек «попадает в рабство к собственной экстериоризации и объективации. Фейербах был прав, хотя этим совсем не решался вопрос о Боге» [1; 59]. Подчеркивая отличительные позиции экзистенциализма в этом важном вопросе, русский философ сохраняет Бога внутри личности, полагая все же, что «Фейербах был прав не в отношении к Богу, а в отношении идеи Бога» [1; 61]. Подробный анализ этой проблемы «разбегания» бытия и сущности дан нами в указанной коллективной монографии в разделе «Эстетико-антропологическое освоение социума» [2; 6-9].

Легко покупаясь на все феноменально мимолетное, воспринимая саму жизнь только как «миг между прошлым и будущим» в сверхдинамичном мире, «новый», сугубо потребительски ориентированный человек вполне прагматично оставил далеко позади себя даже досужие размышления о сущности, скрытой в почти бесконечной глубине природы и культуры. К тому же, по мнению И.Б. Муравьева, «размазанность» сущности выражается в «субъективистских, индивидуалистических, нигилистических и утилитаристских тенденциях современной российской культуры и проявляется в безликих коробках многоэтажек наших городов, в безвкусных экстерьерах сооружений с богато обставленными интерьерами, в показном блеске пустующих храмов, внешним великолепием подменяющих подлинную духовность» [3; 117]. Зато, наоборот, какая-либо мистическая встреча со своей сущностью, не требующая больших интеллектуальных усилий от индивида, наверняка приветствовалась бы многими. И тогда разумной консервативной осторожностью, кажется, можно пренебречь. Между тем нарушение меры между чувственными и рациональными сторонами человеческого бытия приводит к опасному искажению сущности и существования человека и, как следствие, к возникновению дисгармоничных человека и общества [4; 159-160].

А между тем еще не так давно телеологическое направление развертывающейся рациональности в Европе со всеми его *pro et contra*... оказалось столь растянутым во времени, что просто было вынуждено разделить философскую и мировоззренческую вообще ответственность с еще одним направлением. Постижение *сущности* мира и бытия постепенно осознавалось настолько важным для рационально ориентированного мышления, что пробуждало уже в античную эпоху одновременно онтологические, гносеологические, этические, религиозные и эстетические рассуждения, чтобы достичь своего теоретического апогея через века. Объединение человеческой сущности и цели его существования имело, например, огромный идеалистический «выплеск» в философии и богословии. Однако была еще и предыстория.

Она наверняка нисходит еще к мифологеме о Первопредке, где в той или иной мере просматривается мировоззренческое сгущение имеющегося биологического и социального опыта до собственно самой что ни есть уже «родовой» сущности. «Человек никогда не был свободен от своей телесной связи с природным миром. В нем незримо присутствует и животное начало и растительное. Даже объекты неживой природы оказываются в чем-то сродни человеческой сущности» [5; 99]. Однако современная наука в лице генетики, весьма продуктивное, например, медицинское выявление (вы-явление) генома человека показывают все-таки пределы в развертывании такой именно сущности и такой линии самопознания. Во всяком случае, вопрос именно о сущности человека сохраняет свою онтологическую и антропологическую неразрешенность.

Между тем накапливающийся эссенциализм (сущность — essentia) средневековья имел в античной культуре одновременно и идеалистические, и материалистические корни, глубокую, одновременно и социальную, и гносеологическую детерминацию. И Демокрит, и Платон уже напрямую связывали ее либо с материальными вещами, либо с миром идей. При этом нарастающий, накапливающийся через века эссенциализм прошел все стадии роста обобщающего интеллекта, постепенно осознавая сущность как общее, как причину, как сплошное, как внутреннее, как форму, как единое, как цель, чтобы, наконец, хотя бы на время стать примой, основным вариантом, главным способом смыслообразования для целого ряда философов, например, Аврелия, Боэция, Эриугены, Аквинского. Свидетельством тому как раз и выступает абсолютизация Первосущности, которая, собственно, и признается Богом.

Накапливаются в этом плане и вопросы о сущности самого Человека. Утверждается идея *вочеловечивания* бога, а следовательно, и сущности. Это повлекло за собой уже рациональное осмысление ситуации не только вочеловечивания, но и *очеловечивания* сущности. А поскольку именно в боге интеллект осознавался как сущность, то и в человеке его интеллектуальные способности оцениваются как *потенция сущности*. Переход от Первосущности у Аврелия, Боэция и некоторых других к Вездесущности у Фомы Аквинского был сильно приторможен самой жизнью, самой практикой, самим опытом постепенного наполнения прежде всего самих людей именно «сущностными» в плане общения и обобщения качествами. И этот переход оказался настолько фундаментально важен для развития гуманитарного знания, для гуманизма и гуманитаризма в целом, что понадобилось целых восемь столетий опыта человеческого общения уже не только в европейской, но и в арабско-исламской культуре.

Например, притягательная сила *сокровенного* резко увеличивала личностный интерес как раз к незримой сущности человеческого и божественного, дополнительно напрягая рассудок неочевидностью сути, сдерживая, урезонивая его схоластически пустую амбициозность. И в этом случае сопротивление было отчасти даже полезным, стимулируя возмужание рациональности Нового времени. Обобщающий интеллект средневековья, а затем и Нового времени медленно, но верно обнаруживал в самой сущности уже не только и не столько основу, субстанцию, не субстанциальное порождающее начало, не «родовую сущность», а как раз эссенцию как некое *собирающее* сгущение общечеловеческого, например, в государе, в законе, в качестве объекта для уже собственно разума, в качестве средств и целей разумной деятельности. *Обнаруживалась* таким образом (т.е. об-наруж-ивала себя) сущность, обязательно, с необходимостью присутствующая, хотя и скрытая, в отдельных людях и феноменах или явленная самым парадоксальным образом. Обнаруживалась с расчетом на опять-таки гений, который, по свидетельству Поэта, и есть всех «парадоксов друг».

Между тем с момента возникновения древнегреческой философии, в процессе перехода от мифологемы о Первопредке к философеме о перводвигателе и первопричине, обращение к сущности как некоему носителю существующего многообразия вещей (субстанции) как к первоначалу, что было явной уступкой мифологеме в виде сохраненного *перво*, накапливало тем не менее уже совершенно новые формы обобщения (как и само человеческое общение), получало буквально новое *оформление*. Поэтому обобщение через сущность обретало путь приобщения именно к форме. Уже у Аристотеля сущность опять-таки становится формой. Тому способствовала и математика, и особенно геометрия с ее геометрическими фигурами. И в этом вопросе Аристотель переходит на сторону идеализма. (Вопрос о *формализации* самой сущности и ее познания можно оставить на потом).

На долю пантеизма 16 века в лице такого его представителя, как Франческо Патрици, выпала миссия построения логического и теоретического моста от Единого к Сущности с акцентом на приоритет разума. Начиная с того, что в самой всеобщности разнообразия вещей есть то самое Единое, Патрици приходит посредством разума к выводу, что Единое уже «содержало в себе все сущности, прежде чем они произошли вовне…» [6; 65]. А поскольку само Единое находится во всех вещах, и ни в чем не содержимо, но само содержит в себе все» и «нет среди сущностей ни одной, в которой оно не находилось бы», то оно и есть Всеединое [6; 65]. Вот и получается у Патрици, что «жизнь есть не что иное, как движение сущности в самой себе» [6; 65].

За год до смерти Патрици рождается еще один мыслитель, представитель классического рационализма, математик и физик, ознаменовавший уже другое время, другую эпоху и одновременно поворот философского интереса к субъективности. Такой перешедшей по этому мосту фигурой в плане переноса сущностного акцента с формы на содержание выступил Рене Декарт. Именно он отнесет самодвижение материи к самой ее сущности. И тут же сделает вывод о наличии все-таки «мыслящей субстанции», показывая тем самым, что движение от субстанции к эссенции еще далеко от завершения.

А между тем после античности и средневековья речь уже идет о *содержательной* сущности, в которой *задействован* и сам индивидуальный дух, и со-

держательная множественность межличностных отношений. Самоценность индивидуальности претендует по меньшей мере на разнообразие проявлений человеческой сущности. От родовой сущности и сущности формальной человеческий мир сдвигается так же медленно, как и верно, к *всечеловеческой* сущности. Собственно, об этом за 100 лет до наших дней и писал Н.А. Бердяев: «Человеческий род перерождается в человечество. Этот переход в иной план бытия из плана материального. В этом кризисе рода и материи и в окончательном рождении человека и жизни духа — сущность нашей эпохи» [7; 261]. И если оставить в стороне теургический план философии Н.А. Бердяева, то получается, что вся гуманитарная наука получает новый импульс, осознавая свою задачу, свою потребность и право на постижение сущности человека через постигающее движение от разнообразных, разноаспектных, разнопредметных проявлений человеческой сущности к ней самой. Некоторые авторы полагают, что указанное движение к *всечеловеческой* сущности уже началось в виде формирования глобалистского, или общецивилизационного, менталитета, который должен включить в себя как конструктивные сходства, так и конструктивные отличия различных цивилизаций и способствовать преодолению конфликта между ними [8].

Иное, современное структурирование человеческой сущности уже предполагает, например, такие срезы ее всечеловечности и всечеловекости как информационный или эстетический с его повсеместным выходом в киноискусство, и далее в компьютерное искусство и даже в виртуальную реальность. (О возможной или, наоборот, невозможной виртуализации самой человеческой сущности следует, видимо, поговорить специально в отдельной работе). От природного, собственно генетического, субстанциированного в природе и в культуре, так сказать, «зова предков» происходит явный сдвиг к цивилизаторскому «зову потомков». И надо же (!), почти с той же степенью обреченности на утрату привычных форм самости или даже утрату уже самого себя. Правда, тут тоже присутствует бесконечность, хотя и иного типа. Бесконечность раскрывающейся сущности столь же заманчива, сколько и подозрительна. В такой постепенности, в беспрерывной смене поколений и ценностей рассредоточивается трагизм самого момента утраты, тогда как квазивсечеловечность грозит перерождением человека уже в квазичеловека. Налицо, например, опасность тотального зомбирования современного человека. Противовесом тому может выступать только тоже бесконечность, но уже как бесконечность индивидуального разнообразия.

В этих условиях рациональность гуманитарного познания получает поддержку и основание именно в научно-предметных характеристиках человеческого бытия, ища определенность и эмпирическую подтвержденность конечного в бесконечном. В таком случае все разнообразие гуманитарной науки (психология, педагогика, филология и т.д.), представленное в предметном, в дисциплинарном *анализе*, получает выход на другой уровень теоретического междисциплинарного *синтеза* уже полученных результатов всех гуманитарных исследований. И тогда вновь наступает черед философии в целом и философской антропологии в особенности.

Естественным образом расширяется горизонт рациональности вообще, учитывающей всю широту предметных и методологических нововведений. Предметом гуманитарного исследования становится даже то, что могло получить

только иррационалистическое или, наоборот, сугубо натуралистическое оформление. Со времени открытий З. Фрейда уже очень многое из внутреннего, скрытого состояния человеческой натуры получило вполне рациональное, вполне научное объяснение. Расширяются возможности самопознания человеческой сущности уже как целостного единства всей полноты человеческого разнообразия, как познания, например у К.Г. Юнга, человеческой самости [8]. Гуманитарная наука научилась использовать в самопознании возможности и достижения искусства в плане самообнаружения человеческой сущности, что, на наш взгляд, есть еще один срез самости и вполне может быть синтезировано той же эстетической антропологией.

При этом подчас ученым-гуманитариям, философам приходится не только постоянно обращаться к описанию фактов искусства или хотя бы ссылаться на них, но и самим выступать представителями искусства. Так проще обрести самость, ведь так притягательно что-нибудь «такое!» сделать самому. По существу такое изобретение (из-обретение) сродни обретению себя, извлечению (из-влечению) из себя. Например, современный филолог и историк А.П. Чудаков, характеризуя именно писательские проявления человеческой сущности, пишет об этом в своем романе-идиллии «Ложится мгла на старые ступени» ближе к концу жизни. (Писательские, драматургические способности французских философов-экзистенциалистов хорошо известны. В Тюмени, например, совершенно очевидную для нас своеобразную самореализацию в поэзии и прозе находили такие профессионально философствующие фигуры, как Ю.М. Федоров и Ф.А. Селиванов). У А.П. Чудакова мы читаем: «Одни писатели мир только видят (В. Катаев, Ю. Олеша). И в понимании его и в отношении к нему они, пассивно зрительно его воспринимая, почти всегда конформисты (те же Катаев и Олеша). Другие писатели прежде всего постигают его суть (Достоевский), и вещное для них второстепенно. Третьи думают, что постичь суть можно только через вещи (Гоголь), четвертые — что от них, как от ядра на ноге, не избавиться (Чехов). И от каждого нельзя требовать мировосприятия другого! (О писателях, видящих мир). К ним, несомненно, относится и Бунин. Ведь вся его философия — смерть, вечность, скарабеи — очень расхожа, это скорее *ощущение* этих проблем, чем их философское развитие (как у Толстого, Достоевского, даже у Чехова)» [9; 506-507].

Кстати, ранее мы писали о принципе *зеркальности самосознания* применительно к опыту эстетической антропологии вообще. Думается, что и во всех приведенных примерах как раз искусство лучше отзеркаливает самость.

Еще одним видом всеобщности в истории бытия, сущности и их познания выступает бесконечность. Переходя от формальной и теологической бесконечности к бесконечности «содержательной» вслед за эссенциализмом, рациональное мышление к эпохе Возрождения уже имело довольно богатое наследство. Позади остались такие предшествующие ступени роста, как абстрактно-материалистическая бесконечность, как неразличимое сплошное или, наоборот, нескончаемая единичность, как цепь причинно-следственных событий, как нескончаемость целевых устремлений на фоне ограниченности или безграничности средств, как бесконечное бытие сущности и столь же бесконечное приближение к ней.

Значительно более современный вид набирающему силу рациональному мышлению уже в XV в. придал кардинал Н. Кузанский. Подойдя к идее ото-

ждествления с помощью математики наибольшего и наименьшего в бесконечном, вольно или невольно Кузанец закреплял совершенно новый статус у собственно человеческой индивидуальности.

Его абсолютизация бесконечности имела, конечно же, идеалистический или даже богословский характер, однако его же математические увлечения и доказательства существенно расширяют границы разумности и в этом вопросе тоже. Кажется, что символическое тут сработало в пару с рациональным. Однако для нас особенно интересна та мысль Н. Кузанского, где он очень рискованно для своего времени высказывается уже не только о бесконечном распространении бога во вселенной, но и о бесконечном развертывании к собственно *индивидуальному существованию*.

Такое отношение к человеку в условиях постепенного распадения широко распространенной установки на индивидуальное человеческое бытие как только на конечное и, значит, неполноценное оказывается принципиально важным. Ведь в ином случае такому человеку пришлось бы быть, как сказал в XX в. Н.А. Бердяев, просто-напросто «раздавленными этой дурной бесконечностью» миров [7; 310]. Да и сам принцип единства макрокосмоса и микрокосмоса (Н. Кузанский, Дж. Бруно) получает дополнительное рационалистическое наполнение. Кстати, претензии к «дурной» бесконечности мы встречали уже и у рационалиста Гегеля. И даже в XXI в. у вполне рационалистически представленных в науке и искусстве людей мы находим оговорки подобного рода. «*Почему теология ближе к актуальной жизни человечества?* — спрашивает современный писатель и филолог А.П. Чудаков, — Тем, что наука оперирует слишком большими цифрами — 25-30-50 млн лет, и даже существование человека после находок Лики исчисляется уже миллионом. А в Библии — 6 тыс. лет. А что будет через миллион — неведомо никому» [9; 622]. От себя добавим, что в наши дни астрофизический счет в науке идет уже во многих случаях не на миллионы, а на миллиарды и более лет, отчего указанный эффект только возрастает. К тому же практическая несопоставимость собственно человеческих и световых лет вообще способна обрушить любое «живое» представление о сущностной бесконечности человека.

А ведь на самом деле, еще по Лейбницу, в отличие от того же Спинозы, самих субстанций уже существует *бесконечное* множество. Способные к активной деятельности такие субстанции — монады имеют духовный характер, индивидуальную неповторимость и способность к развитию. Будучи ярким предшественником дифференциального исчисления, именно Кузанец «именует человека *конечно-бесконечным* существом: он конечен как телесное существо и бесконечен как духовное» [6; 45]. К тому же Кузанский выявляет особую способность «человеческого ума к бесконечному углублению своих познаний» [6; 50]. На наш взгляд, если объединить эти два положения, то гуманитарное познание получает хорошую прививку против скороспелости и иллюзорной надежды на одномоментное постижение человеческой сущности.

И все-таки, если под богом подразумевать только «первообраз всеобщности», то становится более понятным, что «развертывание» общего, через общение и обобщение в бесконечность, пусть хотя бы и потенциальную, выступает вполне закономерным шагом в рассматриваемой здесь нами тенденции.

К тому же и сам Н. Кузанский не обходится в построении своей позиции без *человека*. Даже не вписываясь в рационалистическую традицию в целом,

автор «Ученого незнания» все же находит объяснение для бесконечного «развертывания» мира в «потенциальной бесконечности», называя как раз человека существом «конечно-бесконечным». Думается, что и в такой потенциальной бесконечности будут максимально задействованы собственно человеческие *возможности* его же собственной сущности.

Поэтому, словно передавая потомкам заложенную в истории идеализма задачу развертывания рационалистических позиций, Н. Кузанский продолжает абсолютизацию бесконечного божественного максимума через идеализацию именно Возможного. Неслучайно происходит то, что в его «последующих произведениях» абстрактный бог именуется и как Бытие-возможность…, и как Сама Возможность… или просто как Возможность» [6; 40].

По мере развития общественных отношений интеллектуальный потенциал общения в масштабе человечества постоянно возрастает и оформляется в виде новых направлений растущей рациональности. Обобщение разных сфер и проявлений человеческой деятельности хорошо наблюдается в экономической, политической, правовой, моральной, эстетической и собственно научной областях, т.е. в реальной жизнедеятельности людей. При этом интеллектуальное обобщение рационализируется как раз в *проективности* мышления. Например, сама политика становится «искусством возможного» со всеми *pro et contra*. По Гегелю, «быть возможностью иного есть условие» [10; 320].

Между тем в *действительности* XVII век был скорее веком разобщения людей в Европе. Войны народов, соперничество властителей, захват территорий и т.п. плодили гнев, боль, страх, жестокосердие, т.е. чувства и эмоции, которые трудно было обобщать через солидарность, свободу, братство всех народов. Наступало время надежды на разум, на просвещение. Однако в таких условиях разум сам абсолютизирует свои собственные возможности, правда, еще только как именно *возможности*.

Интеллектуальное обобщение, таким образом, связывает действительность и возможность. Действительность как уже воплотившая в себе, по Гегелю, «единство сущности и существования или внутреннего и внешнего» [10; 312], получает в социуме новую *статистически вероятностную* перспективу, в противовес однозначной предопределенности исторического развития и механическому детерминизму. Расширяющийся спектр возможностей общества в свете растущей свободы выбора целей для множества индивидов оказывается рационально сформулированным. Рациональный «пересчет» нового количества возможности через вероятность подготавливается сначала «внизу», т.е. на уровне рационального мышления самих индивидов, чтобы уже затем через осознание объективности закономерностей общественного развития стать содержательным моментом рациональности в собственно гуманитарной науке.

А ведь еще Аристотель признал за *возможным* силу, влияющую на развитие. Правда, при этом посчитал это возможное слишком пассивным участником процесса, закрепив активное влияние за формой. Последовавшая за Платоном и Аристотелем традиция закрепила этот статус за формой вплоть до границ Ренессанса. Отсроченная таким образом на целых 17 веков формализация обобщения человечески индивидуального и *социально возможного* наполнялась дополнительным смыслообразованием, расширяя спектр возможного как выбор более прогрессивного.

Закономерность общественного развития уже в эпоху Возрождения наполняется многочисленными реальными человеческими переживаниями, «человечностью» индивидов, «человекостью» широко индивидуального присутствия, а не только переживаниями избранных и присутствием родового начала или «родового вообще». Естественно, что для такой стадии обобщения в возможном и индивиды, и социум должны были накопить и сосредоточить значительное содержание в самом единстве человеческого разнообразия, совершить переход с позиции рассудка к уже разумной рациональности.

И надо сказать, XVII век в европейской истории оказался на этом пути наиболее представительным. В полемической остроте столкновений янсенизма, иезуитов, пробабилизма, провиденциализма, ригоризма и строгого детерминизма Спинозы выковывалось более полноценное знание о возможности человеческого разума в самостановлении человека и в его самопознании. Показателен в этом отношении даже отход самого основоположника теории вероятности, Блеза Паскаля, с позиций математического рационализма в вопросе о собственно человеческом пути в мире.

Еще одним защитником вероятностного значения вообще и теории вероятности в XVII в. стал рационалист, математик Г. Лейбниц. Ему и принадлежит выведение положения об именно логическом примате возможного перед действительным. В то же время Лейбниц является создателем монадологии и учения о предустановленной богом гармонии. Однако при этом тот же Лейбниц наделяет человеческие души как особые монады дополнительной способностью к апперцепции, т.е. к самосознанию.

Конечно же, в XVII в. попытка обращения общего в *обобщенную возможность* ни в жизни, ни в философии не заканчивается. Например, уже в XX в. итальянский философ Николо Аббаньяно говорит о «возможности возможного», признавая как раз за возможным бытием человека его подлинность. Однако в XX в. через «существование» возможного в постоянной возможности личного выбора на фоне научной рациональности проступают следы иррационализма, впрочем, не чуждого гуманизму в целом. Мультипликативный эффект в сфере возможностей тоже таит в себе новую опасность. Принцип *домино* в этой сфере подрывает корни, увеличивает риск перевода реальных возможностей в абстрактные. Таким образом, покупаясь на бесконечную перспективу бесконечной возможности, современный разум готов пойти «ва-банк». Соблазн на самом деле велик. И все же расширение спектра возможностей, означающее именно прогресс, есть расширение спектра возможностей собственно человека и человечества, когда эти возможности рождены действительным человеком, объединяющим в себе и сущность, и существование.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бердяев Н.А. Творчество и объективация. Минск: Экономпресс, 2000. 304 с.

2. Щербинин М.Н. Эстетико-антропологическое освоение социума / Эстетико-антропологическое бытие социума: Коллективная монография. Тюмень: Вектор Бук, 2010. С. 6-32.

3. Муравьев И.Б. Фигуративность мифорелигиозного представления о мироздании / Эстетическая антропология: фигуративный аспект. М-лы Всерос. науч.-практич. конф. Тюмень: Мандр и Ка, 2013. С. 112-118.

4. Муравьев И.Б. Эстетика евхаристии и ее влияние на общество // Вестник Тюменского государственного университета. 2013. № 10. Серия «Философия». С. 154-161.

5. Захарова О.В. Фигуративность природы в самопознании человека / Эстетическая антропология: фигуративный аспект: Коллективная монография. Тюмень: Мандр и Ка, 2014. С. 98-108.

6. История диалектики XIV-XVIII вв. М.: Мысль, 1974. 356 с.

7. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 607 с.

8. Губанов Н.И., Губанов Н.Н. Роль менталитета в преодолении антропогенных кризисов // Историческая психология и социология истории. 2013. Т. 6. № 1 (11). С. 166-180.

9. Юнг К.Г. Человек и его символы. М.: Серебряные нити, 1997. 367 с.

10. Чудаков А.П. Ложится мгла на старые ступени: Роман-идиллия. М.: Время, 2012. 638 с.

11. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М.: Мысль, 1997. 471 с.

REFERENCES

1. Berdiaev, N.A. *Tvorchestvo i ob»ektivatsiia* [Creativity and objectification]. Minsk, 2000. 304 p. (in Russian).

2. Shcherbinin, M.N. Aesthetic and anthropological mastering of society / In: *Estetiko-antropologicheskoe bytie sotsiuma: Kollektivnaia monografiia* [Aesthetic and anthropological being of social medium]. Tyumen, 2010. Pp. 6-32. (in Russian).

3. Murav'ev, I.B. Figurative myth-religious view of the world / In: *Esteticheskaia antropologiia: figurativnyi aspekt. M-ly Vseros. nauch.-praktich. konf.* [Aesthetic Anthropology: figurative aspect. All-Russian Sci. and Practical Conf.]. Tyumen, 2014. Pp. 112-118. (in Russian).

4. Murav'ev, I.B. The Eucharist aesthetics and its impact on society. *Vestnik Tiumenskogo gosudarstvennogo universiteta — Tyumen State University Herald*. 2013. № 10. Series «Philosophy». Pp. 128-134. (in Russian).

5. Zakharova, O.V. Figurativity of nature in individual self-cognition. *Vestnik Tiumenskogo gosudarstvennogo universiteta — Tyumen State University Herald*. 2013. № 10. Series «Philosophy». Pp. 77-82. (in Russian).

6. *Istoriia dialektiki XIV-XVIII vv.* [The history of the dialectic of the 14th and 18th centuries]. Moscow, 1974. 356 p. (in Russian).

7. Berdiaev, N.A. *Filosofiia svobody. Smysl tvorchestva* [The philosophy of freedom. The meaning of creativity]. Moscow, 1989. 607 p. (in Russian).

8. Gubanov, N.I., Gubanov, N.N. The role of mentality in overcoming anthropogenic crises. *Istoricheskaia psikhologiia i sotsiologiia istorii — Historical psychology and sociology history*. 2013. V. 6. № 1 (11). Pp. 166-180. (in Russian).

9. Jung, C.G. *Chelovek i ego simvoly* [Man and his symbols]. Moscow, 1997. 367 p. (in Russian).

10. Chudakov, A.P. *Lozhitsia mgla na starye stupeni: Roman-idilliia* [Darkness falls on the old steps: novel-idyll]. Moscow, 2012. 638 p. (in Russian).

11. Hegel, G.W.F. *Entsiklopediia filosofskikh nauk. T. 3* [The encyclopedia of the philosophical sciences. V. 3]. Moscow, 1997. 471 p. (in Russian).

Автор публикации

Щербинин Михаил Николаевич — профессор кафедры философии Института филологии и журналистики Тюменского государственного университета, доктор философских наук

Author of the publication

Mikhail N. Shcherbinin — Dr. Sci. (Philos.), Professor, Department of Philosophy, Institute of Philology and Journalism, Tyumen State University