

ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ШТУДИИ

ББК 87.5

М. А. Меликян

ФИЛОСОФЕМА СОВЕРШЕННОГО ЧЕЛОВЕКА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Статья посвящена одной из самых дискуссионных проблем философской антропологии — проблеме совершенного человека. Анализируются основные антропологические модели совершенства в истории философии. Раскрывается природа современных антропологических представлений в рамках данной философемы. Итогом человеческой революции, по мнению автора, становится ноосферный человек.

Ключевые слова: совершенный человек, ноосферный человек, антропологическая катастрофа, человеческая революция, регуманизация.

The article is devoted to one of the most controversial issues of philosophical anthropology — the problem of a perfect man. The basic anthropological models of excellence in the history of philosophy are analyzed. Nature of the modern anthropological concepts within this philosopheme is discovered. Noospheric human is considered to be a result of the human revolution.

Key words: the perfect man, the noospheric human, anthropological catastrophe, human revolution, rehumanization.

Совершенная ваза никогда не выходила
из рук плохого мастера.

Японская мудрость

В современном технократическом мире высшие человеческие качества теряют свою сакральность, свою глубинность. Абсолютная техносциентизация лишает современного человека антропологического ориентира, в котором воплощались бы все его ожидания — лучшие жизненные качества, в первую очередь духовные. К. А. Свасьян сравнивает положение человека в современном хаосе с картинкой из детских книг, где «в пестрой путанице линий и пятен предлагалось отыскать фигуру запрятанного “зайчика”» [42, с. 133]. Наяву «в грохочущем информационном буме требуется найти (и спасти) “ученика чародея”, захлебывающегося в новом всемирном потоке собственных сногшибательных достижений» [42, с. 133—134].

© Меликян М. А., 2016

Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-03-00833 «Философия глобального сознания в контексте человеческой революции: философско-методологические и когнитивно-семиотические проблемы».

2016. Вып. 2 (16). Философия •

Современное общество, в том числе и российское, испытывает острый дефицит «человеческого» — не «сверхчеловеческого» или «суперчеловеческого», эманациями которого перенасыщена массовая культура, а «богочеловеческого» или «космочеловеческого», очертания которого пока видны лишь как в тумане. Но все же из этой туманной неопределенности выглядывает идея, которая в известной степени может рассматриваться как аттрактор гуманизации человеческого качества, — идея совершенного человека, неотъемлемая составляющая каждой культуры. Заметим здесь, что философские идеи представляют собой не просто тривиальные умозаключения, озвученные философами, а лишь те их мысли, которые «можно считать наиболее существенными, великими, уже оказавшими мощное воздействие на человеческий дух, на философию и всю культуру и продолжающими сегодня это влияние оказывать» [38, с. 5]. Именно такой идеей, на наш взгляд, является идея совершенного человека, которая, зародившись в глубокой древности, по своей природе «трансгисторична» и «трансэпохальна» [38, с. 6].

Формировавшийся в течение тысячелетий образ универсального (совершенного) человека может рассматриваться как важная онтологическая проблема философской антропологии. Очевидно, что для каждой этнонациональной культуры и в каждой картине мира (научной, философской, религиозной, мифологической, художественной) специфика нормы и совершенства (идеала) различны. Картина мира, как это убедительно показал Г. Д. Гачев, порождается особенностями человека, живущего и творящего в ней [14]. Данная статья продолжает наши размышления о совершенном человеке [32], которые могут быть рассмотрены в более широком контексте, например через призму представлений о ноосферной реальности [40] и ноосферном сознании [44], ноосферной истории [46, 47, 54] и т. д.

Цель настоящего микроисследования состоит в том, чтобы нарисовать обобщенный образ человеческого качества (совершенного человека) в условиях XX в., а также — как результат социокультурной динамики — раскрыть философские основания и очертить перспективы современных антропологических моделей.

Философская антропология о совершенном человеке

Для понимания сущности совершенного человека в реалиях XX в. с точки зрения философской методологии важное значение имеют труды представителей философской антропологии — французской (П. Тейяр де Шарден), русской (Н. А. Бердяев, Н. О. Лосский), немецкой (М. Шелер, М. Бубер), итальянской (А. Печчеи). С одной стороны, их представления, так или иначе, аккумулируют предшествующий исторический опыт антропологических построений. С другой — они фиксируют предпосылки той человеческой революции, которой ознаменовался XX в.

П. Тейяр де Шарден, пытается в своих трудах разрешить так называемый парадокс человека, по своим физиологическим особенностям очень близкого к человекообразным обезьянам и вместе с тем сумевшего подчинить себе все сферы жизни. Человек, по Тейяру, не просто центр универсума, а уходящая ввысь вершина великого биологического синтеза. «Человек — последний по времени возникновения, самый свежий, самый сложный, самый радужный, многоцветный из последовательных пластов жизни» [59, с. 179]. Совершенным его сделает «мир, в котором от зла не останется и места и исчезнет

сама угроза его вторжения» [60, с. 45]. Основная интуиция Тейяра, как показывает А. Мень, состоит «в видении мира как живого организма, пронизанного Божеством и устремленного к совершенству» [35, с. XIV]. Любовь к Богу и любовь к людям — это неотъемлемые качества совершенного человека, которые в то же время являются самой главной силой, влияющей на эволюцию ноосферы.

Творчество П. Тейяра де Шардена, в котором человек посредством его отношения к Богу восходит к ноосфере, задает новое понимание поднимаемой проблематики. Мыслитель считал, что «чем больше человек будет становиться человеком, тем меньше он согласится на что-либо иное, кроме бесконечного и неистребимого движения к новому. В сам ход его действия включается что-то “абсолютное”» [59, с. 184]. Это значит, что нет пути назад, необходимо двигаться только вперед, ввысь: может быть «либо абсолютный оптимизм либо абсолютный пессимизм» [59, с. 185], и автор выбирает путь, который приведет человечество к совершенно новому — к Сверхжизни.

В русской философской антропологии акцент во взглядах на совершенного человека переносится на духовные и творческие моменты. Особенно отчетливо это прослеживается в творчестве «первого русского экзистенциалиста» Н. А. Бердяева. По мнению философа, «человек есть не только конечное существо, как хочет утверждать современная мысль, он есть также бесконечное существо, он есть бесконечность в конечной форме» [7, с. 571—572]. Как совершенному существу человеку необходимо реализовываться в творчестве, которое «не есть требование человека и право его, а есть требование Бога от человека и обязанность человека. Бог ждет от человека творческого акта как ответа человека на творческий акт Бога» [6, с. 209]. Становление совершенного человека напрямую связано с «индивидуально-личным» творческим актом и опытом, который «не есть рефлексия над собственным несовершенством, это — обращенность к преображению мира, к новому небу и новой земле, которые должен уготовлять человек. <...> Творчество менее всего есть поглощенность собой, оно всегда есть выход из себя» [6, с. 211]. По Бердяеву, совершенство — одновременно его дар и его крест. Оно являет собой способность через творчество сочетать несочетаемое коллективное и индивидуальное, конечное и бесконечное, божественное и человеческое, земное и космическое.

Особый интерес в продолжение этой линии размышлений представляет идея Н. О. Лосского о «персонализации мира», суть которой сводится к тому, что «весь мир состоит из личностей (persona), действительных или потенциальных» [30, с. 13]. Потенциальная личность — это «существо, способное, развиваясь, стать с течением времени действительной личностью» [там же], а действительная личность — «всякое существо, способное сознавать абсолютные ценности долженствования, руководиться ими в своем поведении» [30, с. 14]. Абсолютными ценностями, по Лосскому, выступают те, «которые суть добро для всех существ, способных воспринять или использовать их» [там же]. Соответственно действительная личность это та, в которой «я» — «сверхвременное, придающее временную форму своим жизненным проявлениям» [30, с. 16] и «сверхпространственное, придающее пространственную форму некоторым своим жизненным проявлениям» [30, с. 17].

На пересечении взглядов Н. А. Бердяева и Н. О. Лосского возникает своеобразный антропологический парадокс соединения совершенного человека как нереального и действительного как реального, характерный, например, для мифологических представлений древних греков. Совершенство

«действительной реальности» оказывается возможно в хронотопе вездечности [49], где имеет место сильный синтез коллективного и индивидуального, конечного и бесконечного, божественного и человеческого, земного и космического.

М. Шелер в центр внимания помещает эволюционные (также, по сути, пространственно-временные) аспекты становления нового человека, выделяя несколько психических ступеней развития живого: чувственный порыв, инстинкт, ассоциативную память, интеллект и выбор, дающие возможность отличать живое от неорганического, неживого. Совершенство человека определяется наличием духа, который «заключает в себе и понятие разума, но наряду с мышлением в идеях охватывает и определенный род созерцания, созерцание первофеноменов или сущностных содержаний, а кроме того — и определенный класс эмоциональных и волевых актов... например доброту, любовь, раскаяние, почитание» [65, с. 153]. Как замечает философ, «только человек — поскольку он личность — может возвыситься над собой как живым существом и, исходя из одного центра как бы по ту сторону пространственно-временного мира, сделать предмет своего познания все, в том числе и себя самого» [65, с. 160]. По мысли Шелера, человек должен научиться преодолевать свои дурные склонности, ибо вступить в прямую борьбу с ними невозможно. Победить их, тем не менее, возможно, если человек станет «направлять свою энергию на выполнение доступных ему обладающих ценностью задач, признаваемых его совестью хорошими и подходящими» [65, с. 173—174].

Размышления о «семиотической» природе человека, заданные М. Шелером, получают свое развитие в творчестве М. Бубера. По его мнению, между «царством вещей» и «царством мыслей» существует граница, на которой все основывается. Человеку кажется, что он знает и потусторонний мир, и посюсторонний. На самом же деле он только догадывается и истинными знаниями не обладает. Человеку свойственны «крайности», которые создают в нем характер, сущность, бессмертие, «но они же увлекают человека в безумие и самоуничтожение, одновременно превращая последние минуты в вечность» [9, с. 29]. Такой крайностью в человеке можно считать и его способность любить, и в этом смысле, совершенным человеком можно считать человека любящего. Тайны жизни, смысл бытия, наука, философия — все это может быть подвластно только любящему: «каждое подлинное деяние — деяние любящего», а «каждое истинное деяние стремится воссоздать из переживаемого целостность мира» [8, с. 25].

Фактически мысли немецких философов звучат в унисон с размышлениями русских космистов. Идея везде-вечности органически дополняется здесь идеей целостности как существенной черты (показателя) совершенства человека. На пересечении русской и немецкой философской антропологии обнаруживает себя «бесконечный» предел целеполагания совершенного человека — достижение целостности, которое возможно лишь в условиях экзистенциальной деятельности (творчества), свободной, отрешенной от жизни и всего, что с ней связано. Это, в свою очередь, возможно только за пределами сиюминутного бытия, то есть в координатах везде-вечности.

Идеи «нового Кампанеллы» — итальянского гуманиста А. Печчеи дополняют онтолого-праксиологический дискурс постановки проблемы аксиологическим. Квинтэссенцией его размышлений становится новый гуманизм глобального общества (империи). Как показывает автор, фундаментальные основания гуманизма не в последнюю очередь задаются региональным

жизненным пространством. «Эта благотворная атмосфера, — пишет он, — во многом определила мое отношение к людям и к миру, стала основой моей веры в широкие возможности человека, его мужество и стойкость, его способность противостоять превратностям судьбы, осознавая пределы своих возможностей и в то же время сохраняя верность своим идеалам» [41, с. 47]. Не абсолютизируя природу и возможности человека, А. Печчеи выводит императив, который должна утвердить грядущая человеческая революция: «...прожить как можно более полезную с точки зрения моих собственных принципов и убеждений жизнь, в меру своих сил попытаться улучшить положение вещей в этом мире и, что самое важное, никогда не поступать с другими людьми и вообще с живыми существами так, как я не хотел бы, чтобы они поступали со мною» [41, с. 47—48]. Как видно из приведенной цитаты, гуманистический потенциал человека мыслитель связывает с этическим правилом, берущим начало еще в древних обществах.

Краткий экскурс в научное творчество избранных представителей мировой философской антропологии показывает, что идея совершенства (совершенного человека) выступает в качестве своеобразного антропологического аттрактора эволюции. Примечательно, что «глобальное сознание Печчеи» («римское глобальное сознание», в терминологии Г. С. Смирнова) удивительным образом комплементарно «планетарному сознанию Вернадского», считавшего, что нужно каждому на своем месте как можно лучше делать то, что он может. Очевидно, наиболее удачной метафорой в этом случае станет «выход из себя», выход в тотальную глобальность XX и XXI вв.

Представления о совершенстве человека, наряду с традиционным утопическим пафосом, обнаруживают вполне реалистическую составляющую. Эту мысль нужно понимать в следующем контексте: совершенство человека гораздо более реально, чем совершенство мира. Этот в полном смысле слова философский реализм задает качественные координаты формирования совершенного человека: альтруизм, свободу, истину и сомнение. В пространственно-временном аспекте хронотоп совершенства — это везде-вечность.

Вместе с тем именно в силу антропологической, а не философской доминанты в философской антропологии гуманитарное знание XX в., ориентированное на анализ эмпирической действительности, дрейфует в сторону дискретного, диссипативного мировоззрения, полиплюралистического и постмодернистского по своему содержанию. Косвенно об этом свидетельствует факт возникновения в недрах постнеклассической картины мира в дополнение к *homo faber*, *homo ergaster*, *homo habilis* представлений о *homo symbolicus*, *homo semeion*, *homo economicus*, *homo immortalis*, *homo legens*, *homo ludens*, *homo philosophicus* и т. п. Перечисленные измерения *homo sapiens sapiens* представляют собой своего рода кусочки смальты, которые ждут своего часа быть собранными в целостный образ, который М. Шелер назвал единой идеей человека [65, с. 133].

Идея совершенного человека в условиях антропологического кризиса

Возникновение масштабного количества вариаций человека разумного, очевидно, связано с конкретными потребностями общества, которому свойственно бросаться в крайности и увлекаться экономической, семиотической, экологической и иными ипостасями человека в ущерб его системному

представлению. Именно фрагментарность феномена человека рождает человека эстетического, человека бессмертного, человека бунтующего. Позволим себе остановить выбор на тех определениях, в которых аксио-праксиологические стороны человека неотрывны от его фундаментальных бытийных (экзистенциальных) форм, ибо именно в XX в. онтологизаторская тенденция философской антропологии достигает максимальных значений.

Одним из первых принял правила постмодернистской игры Й. Хейзинга, который в предисловии своей книги отметил: «Когда мы, люди, оказались не столь разумными, как наивно внушал нам светлый XVIII век в своем почитании Разума, для именованя нашего вида рядом с *Homo sapiens* поставили еще *Homo faber*, человек-созидатель. Второй термин был менее удачен, нежели первый, ибо *faber*, созидатели, суть и некоторые животные. Что справедливо для созидания, справедливо и для игры: многие животные любят играть. Все же мне представляется, что *Homo ludens*, человек играющий, выражает такую же существенную функцию, как человек созидающий, и должен занять свое место рядом с *Homo faber*» [62, с. 7]. Новый исторический субъект И. Хейзинги — человек играющий — в теоретическом плане представляет большой интерес. В культурологическом смысле *homo ludens* «богаче», чем *homo faber*, что противоречит законам формальной логики, здесь игра включает в себя деятельность, т. е. всякая деятельность — это игра, но не всякая игра — это деятельность. Праксиология *homo perfectus*, таким образом, не сводится к деятельности чисто трудовой (утилитарной) или материально-экономической (техносферной). Совершенный человек оказывается в предельно широкой праксиологической сфере, основные параметры которой неотрывны от аксиосферы.

Сложность и многогранность человеческого существования масштабно раскрывается в трудах Э. Кассирера, который видит между человеком и универсумом тесную взаимосвязь. Он отмечает, что «тот, кто живет в согласии с самим собой, со своим собственным внутренним демоном, живет в гармонии с вселенной-универсумом, ибо и строй вселенной, и строй личности суть не что иное как различные проявления одного и того же общего фундаментального принципа» [23, с. 10]. В свете этих размышлений философ выводит иную, более фундаментальную антропологию, в основе которой — приобщенность к миру символов: «Человек живет отныне не только в физическом, но и в символическом универсуме. Язык, миф, искусство, религия — части этого универсума, те разные нити, из которых сплетается символическая сеть, сложная ткань человеческого опыта» [23, с. 29]. Мыслитель, опережая в своих концептуальных проекциях настоящее, постулирует своеобразный закон обратного соответствия физического и символического универсумов: «Физическая реальность как бы отдаляется по мере того, как растет символическая активность человека» [там же], что, в конечном счете, приводит его к мысли об *animal symbolicum* (символическое животное). «Именно так мы сможем обозначить его специфическое отличие, а тем самым и понять новый путь, открытый человеку — путь цивилизации» [23, с. 30].

Во многом продолжая линию размышлений Э. Кассирера, Д. Г. Смирнов для обозначения существенных сторон глобального информационно-знакового взаимодействия человека и универсума использует термины «человек семиотический» и «человек семиологический». Человек семиотический — «личность, обладающая большим объемом знаний, умений и навыков в различных сферах человеческой жизнедеятельности и тем самым

отличающаяся от обыкновенного человека» [52, с. 297]. Он использует преимущественно сигналы и простые знаки, а также операции «сложения знаков» и «умножения знаков» в формально-логическом контексте [51, с. 21]. Человек семиологический «не только использует для анализа знаковой реальности левое полушарие головного мозга, но и дополняет функциональность последнего аналоговыми элементами правополушарного мышления» [52, с. 297]. Такой синтез приводит к тому, что он в своей деятельности уже не ограничивается только простыми знаками, а оперирует сложными и сверхсложными знаками и символами, в результате чего возникает «эйдетическая (чувственно-рациональная) атрибутивность в контексте семиологической функции, обладающая свойствами всеобщности и нелинейности в гносеологическом плане» [51, с. 22].

Если *homo ludens* и *animal symbolicum* раскрывают онтологический аспект анализируемой проблемы, то *l'homme revolte* — понятие, принадлежащее А. Камю — праксиологический. Бунтарь, по мнению философа, — «человек, говорящий “нет”. Но, отрицая, он не отрекается: это человек, уже первым своим действием говорящий “да”» [22, с. 70]. В бунтующем человеке рождается некое новое сознание, в котором «сочетаются еще довольно туманное “все” или “ничего”, предполагающие, что ради “всего” можно пожертвовать и человеком. Бунтарь хочет быть или “всем”, целиком и полностью отождествляя себя с тем благом, которое он неожиданно осознал, и требуя, чтобы в его лице люди признавали, приветствовали это благо, или “ничем”, то есть оказаться побежденным превосходящей силой» [22, с. 71—72]. По сути, человек А. Камю бунтует против стереотипов, против рамок, против того, чтобы его вообще как-то определяли. Он амбивалентен и динамичен, но все же в нем есть основное атрибутивное свойство — стремление к целостности в свободе.

В современных дистанцированных исследованиях появляется целый ряд разновидностей *homo*, которые фиксируют различные аспекты человеческого существования. Так, например, экономическая природа человека раскрывается в понятии *homo economicus*. Это продукт современного общества и его главным свойством, по мнению В. П. Веряскиной, выступает экономическая рациональность [12, с. 19]. Экономический человек закрыт ото всех остальных людей, и взаимодействие между ним и остальным миром происходит только в результате процесса обмена, в котором он пытается найти свою выгоду. В. Н. Василенко, выстраивая антропологическую перспективу, отмечает, что будущее — в руках *homo economicus*, т. е. «во власти слепых субъектов рынка власти и капитала планеты», ибо на самом деле «рынок подчиняет своим интересам... даже интеллект поколений: *Homo business* берет верх над *Homo sapiens*» [11, с. 144].

Статья С. Э. Крапивенского и Е. В. Карчагина посвящена еще одному действующему лицу антропологической революции — человеку философствующему (*homo philosophicus*), который, как нам кажется, вполне может выступить в качестве альтернативы человеку потребительскому, коим на поверку оказывается *homo business*. По мнению исследователей, «способность к философствованию есть одно из многих природных свойств человека, то есть она присуща каждому человеку с момента его появления на земле» [25, с. 7]. Философствование понимается как способность «в наиболее полной форме реализовывать характеристику человека как человека разумного» [25, с. 13]. Очевидно, что здесь в первую очередь идет речь не столько о содержательном

аспекте этой способности, сколько о ее «методологической» специфике. Человек философствующий — поистине глобален как абстрагированный от действительности, но бытующий в реальности (как, например, И. Кант).

Обращение к такому понятию, как «*homo soveticus*», репрезентирует опыт конкретно-исторической постановки проблемы. *Homo soveticus* — это «типичное порождение тоталитарного режима, новый антропологический тип... с учетом исторических особенностей советского тоталитаризма и национального характера русского народа» [56, с. 583]. Анализируя работы А. Жида и Л. Фейхтвангера о советских людях, А. В. Соколов приходит к выводу о том, что «в СССР в 1930-е годы действительно выращен особый сорт людей», который стал «героем многочисленных апологетических и разоблачительных мифов» [там же]. У этого совершенного человека «в отдельно взятой стране» обнаруживаются два отличительных качества. Первое — полуинтеллигентность или полуинтеллектуальность: «Он относится не к высшему диапазону интеллектно-этического континуума, а к среднему диапазону, где представлены типовые фигуры фанатика, хама, холуя, деспота и др.» [56, с. 584—585]. Второе — простодушная инфантильность, которая проявляется в следующих качествах: очарованность большевистской идеологией, безусловное доверие вождю, отказ от критической рефлексии, преданность «своим», нетребовательность, выносливость, терпеливость, вера в чудесное светлое, гарантированное партией [там же].

В завершение этого краткого экскурса в «категориальную антропологию» обратим внимание на особенность последних по времени качественных моделей *homo*. Понятия «человек одухотворенный» и «человек добросовестный» раскрывают собственно аксиологические грани совершенства. По мнению А. К. Зайцева, «человек одухотворенный» есть результат снятия «простых форм сознания, присущих человеку, в пользу более высоких, предельных, близких к единому» [20, с. 524]. «Человек добросовестный» и его формирование, как отмечает А. Ю. Исмаилов, связаны с «феноменом совести (совестного акта)» и «феноменом эффективности, практической результативности» [21, с. 529].

Можно подвести промежуточный итог: в философской антропологии XX в. и областях смежного гуманитарного знания обнаруживается смена акцентуализации в понимании феномена совершенного человека. На место целостному представлению о *homo perfectus* приходят частные гносеологические модели. Происходит отказ от единой теории человека в рамках постмодернистской парадигмы бытия, предполагающей отсутствие концепта и размытость структуры. Вместе с тем обнаруживает себя своеобразный переход от модели количественного (формального) понимания совершенного человека к модели качественного его осмысления.

Философема совершенного человека в контексте современных исследований

Рассмотренные выше опыты антропологического моделирования в разной степени, более или менее удачно, раскрывают аспекты человеческого совершенства. В современной отечественной философской литературе интерес к проблеме дефиниции совершенного человека возрастает. Однако следует отметить, что всплеск этого интереса в большинстве своем связан с идеализацией и героизацией. В сущности, речь идет о реанимации концепций прошлого (прежде всего учений античности) и придании им «блеска новой

эпохи». О. А. Григорьева, например, рассматривая человека как единство тела, души и духа, отмечает, что совершенным человек станет тогда, когда в нем эти три модуса будут равномерно развиты. Здесь, по сути, совершенный человек отождествляется с гармоничным человеком: это проявляется «в совершенном физически развитом здоровом теле, совершенном интеллекте, в наличии высоких нравственных принципов, коммуникабельности, эффективной общественной деятельности» [17, с. 185].

Эпоха разорванного сознания обостряет проблему идентичности, которая особым образом «играет» в теории совершенного человека. Как справедливо заметил Д. С. Лихачёв, «о каждом народе следует судить по тем нравственным вершинам и по тем идеалам, которыми он живет» [29, с. 119]. Акцентуация национальной составляющей раскрывается в работах целого ряда исследователей [3, 26, 39, 57, 64], чего раньше не наблюдалось в силу преобладания интернациональной и общечеловеческой парадигм антропологических исследований. В частности, Д. А. Шарманджиев на примере героического эпоса Центральной Азии показывает преобладание представлений о совершенном человеке у тюрко-монгольских народов. Важнейшими качествами совершенного человека здесь выступают «верность семье, роду, коллективная сплоченность» [64, с. 73]. Но такая своеобразная этнонациональная «приватизация» моделей совершенного человека отнюдь не отрицает попыток ее обобщения на философском и культурологическом уровне. В. П. Красильников, например, акцентирует внимание на том, что образ совершенного человека в народном сознании формировался на протяжении многих веков и конечная цель развития народов заключается в формировании совершенного человека, который «подготовлен к выживанию в суровых климатических условиях (умелого промысловика, домашней хозяйки), знающего историю и культуру своего этноса, но в то же время овладевшего ценностями мировой культуры, адаптированного к современной жизни» [26, с. 76].

Наряду с такими традиционными антропологическими моделями обнаруживаются и иные, на наш взгляд, более перспективные в теоретико-методологическом плане подходы. Так, в рамках интересующей нас проблематики И. И. Булычёв говорит о религиозном и секулярном идеалах. Религиозный идеал, по его мнению, связан с учением В. С. Соловьёва: ввиду того что сам человек не может отречься от своего эгоизма, совершенным он может стать лишь в одном случае — если будет находиться под попечительством христианской церкви. Секулярный же идеал формулируется в трудах марксистов, где четко прослеживается идея о том, что человек сам может «сформировать личность, отличающуюся гармоничностью и всесторонностью развития всех своих сущностных сил и способностей» [10, с. 173] без внешнего и сверхъестественного вмешательства. Наряду с эвристической ценностью данного подхода, он «намекает» на очевидное и труднопреодолеваемое противоречие между предметными мирами, скрывающимися за метафорами Богочеловека и Сверхчеловека (не ограничивая последнего лишь представлениями Ф. Ницше).

Приведенные выше исследования придерживаются, преимущественно, описательной традиции и не ставят задачу анализа социальных механизмов и культурных предпосылок, которые бы показывали, как именно формируется идея совершенного человека, что создает препятствия формированию целостного представления о совершенном человеке. Глобальная реальность же такова, что жизнеспособность современного человека определяется и задается именно целостностью человечества.

Совершенный человек как ноосферный

Развитие современной ноосферологии свидетельствует о возникновении оригинальной синтетической традиции в рамках философского исследования человека, которая может быть обозначена как ноосферная антропология» [45]. Ее предметная область — информационно-семиотическая организованность современного природно-социального бытия. Как показывает Г. С. Смирнов, «в современном мире происходит взаимодействие не столько между внешними формами, сколько между внутренними, а это приводит к изменению природы человеческого: из вещественной и энергетической она все более превращается в информационную» [45, с. 25] (см. также: [55]). В нашем контексте знаниево-информационная природа современного человека в полной мере раскрывает сущность и смысл термина «*homo sapiens sapiens*», демонстрируя процессуальную динамику индивидуального ума и коллективного разума в условиях наиболее трудного периода ноосферной истории [53, 15].

Когнитивно-семиотический дискурс, все более расширяющийся благодаря всеобщей компьютеризации, сталкивает между собой современные эманыции Богочеловека как ноосферного человека и Сверхчеловека как техносферного человека. Опустив здесь описание реалий этого ноосферного конфликта [48], отметим только, что теория ноосферного человека оказывается наиболее адекватной моделью современному «открытому обществу знаний».

Обращение к концепции ноосферного человека, ноосферной личности, ноосферного гражданина подготовлено внутренним развитием ноосферологии, где в последние десятилетия интенсивно идет изучение различных сторон «субъективного фактора перехода биосферы в ноосферу» [2] через призму таких понятий, как «ноосферное развитие» [36, 37, 61], «ноосферное сознание» [43], «ноосферное мировоззрение» [27, 28], «ноосферный текст» и «ноосферный диалог» [19], «ноосферная история» [46, 47, 54], «ноосферная формация» [1], «ноосферная революция» [58], «ноосферная конституция» [16], «ноосферный социализм» [24] и др. Термин «ноосферный человек» прочно вошел в научный лексикон и используется наряду с терминами «человек ноосферы» [4, 31], «ноосферная личность» [13, 18, 63], «ноосферный гражданин» [1] и некоторыми другими. Содержание и объем этих понятий определяются исходя не только из анализа трудов В. И. Вернадского, но и современных представлений о социокультурной динамике ноосферы. Подробный анализ существующих в научной философии дефиниций ноосферного человека был сделан нами ранее [33, 34], поэтому в данной статье остановимся лишь на выводах, которые, как нам кажется, способствуют приросту знания в рамках ноосферной антропологии.

Идея ноосферного человека как конкретно-историческая репрезентация представлений о совершенном человеке, бытующих в различные эпохи, восходит к осевому времени, и на протяжении многих веков, претерпевая социокультурные трансформации, сохраняется и развивается в философской мысли. Ноосферность как ноосферное человеческое качество в рамках качественного понимания вещей — это особая *способность трансцендирования* к предельно важным для развития человека и человечества высшим сущностям.

Ноосферный человек, или *homo sapiens noosphetus*, является концептуально-ориентированной категорией в ряду понятий, задающих современное представление об антропосоциогенезе в контексте универсального эволюционизма,

тем самым определяя *системообразующее свойство* человека. Ноосферный человек, рассмотренный через призму основного ноосферного закона, *информационен по своей системной организации*: он направляет свою духовную энергию на сохранение антропологической целостности и гуманистической гармоничности.

В филогенетическом смысле он проявляет себя как одна из репрезентаций совершенного человека — антропологический образец, эталон, своеобразный идеальный тип социального субъекта. В онтогенетическом смысле ноосферный человек — это антропологическая данность, субъект, который живет в реальности в координатах ноосферного времени, т. е. темпоральной синергичности (сложнейшей семиотической связи «я» с прошлым, настоящим и будущим), и ноосферного пространства, задаваемого онто-гносеологическими императивами топологической «всюдности» (взаимной инверсии локального и глобального) [54, с. 16].

Образ ноосферного человека как глобального совершенного на рубеже тысячелетий обретает новые, не эксплицированные ранее качества. К ним относится не только понимаемая по-новому космическая сущность человека, раскрытая В. И. Вернадским в учении об автотрофности человечества, но и экологическое измерение человека, живущего в условиях глобальных проблем современности, главной из которых является его умение, несмотря ни на что, оставаться человеком, преодолевать социально-антропологические деформации.

Таким образом, конец XX — начало XXI в. — амбивалентная эпоха, ее можно условно назвать эпохой Ренессанса в антропологической истории и эпохой антропологической катастрофы. Это период возрождения идеи совершенного человека в новом обличье, определяемом не требованиями эпохи (с ее конкретно-исторической ограниченностью), а логикой «громкой истории» (П. Тейяр де Шарден), «универсальной истории» (А. П. Назаретян), ориентированной на хронотоп везде-вечности. Таким атрибутом, на наш взгляд, обладает именно ноосферный человек, ноосферная личность. Забегая вперед, скажем, что именно расцвет онтологической антропологии и дал импульс интенсивному развитию ноосферологии и формированию представлений о ноосферном человеке.

Библиографический список

1. *Адамов А. К.* Ноосферология. М. : Неправительство. экол. фонд им. В. И. Вернадского, 2013. 232 с.
2. Антонов Николай Павлович: философия сознания и ноосферы. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2003. 280 с.
3. *Баймурзина В. И.* Представления народов России о совершенном человеке // Вестник Башкирского государственного университета. 2012. Т. 17, № 1. С. 339—341.
4. *Баландин Р. К.* Вернадский. М. : Вече, 2013. 368 с.
5. *Белоусов П. А.* Образ ноосферного человека в перспективе эволюции социальной организованности человечества // Ноосферные исследования. 2013. № 3 (5). С. 51—62. URL: http://glonoos.com/wp-content/uploads/Belousov_2013_3.pdf (дата обращения: 10.03.2016).
6. *Бердяев Н. А.* Самопознание : (опыт философской автобиографии). М. : Книга, 1991. 446 с.
7. *Бердяев Н. А.* Царство духа и царство кесаря // Бердяев Н. А. Дух и реальность. М. : АСТ : Астрель, 2011. С. 557—664.

8. Бубер М. Встреча с монистом // *Личность. Культура. Общество*. 2008. Т. 10, вып. 1 (40). С. 21—25.
9. Бубер М. Демон во сне // *Личность. Культура. Общество*. 2008. Т. 10, вып. 1 (40). С. 26—30.
10. Бульчѳв И. И. От совершенного человека к сверх- и постчеловеку // Тезисы докладов Международной научной конференции «Философия В. С. Соловьева в истории мысли и современных дискуссиях», Иваново, 1—5 октября 2008 г. Иваново : Иван. гос. энерг. ун-т, 2008. С. 173—174. (Соловьевские исследования ; вып. 19).
11. Василенко В. Н. Триалог о ноосферной природе и судьбе человечества // *Век глобализации : исследования современных глобальных процессов*. 2008. № 2. С. 142—145.
12. Веряскина В. П. Блеск и нищета «Ното есономісус»: теоретическая модель и ее онтологический статус // *Философские науки*. 2009. № 2. С. 9—27.
13. Волков В. Н. Онтология ноосферной личности // *Ноосферная идея и будущее России : тезисы докладов Межгосударственной научно-практической конференции, посвященной 135-летию со дня рождения академика В. И. Вернадского*, Иваново, 28—29 мая 1998 г. Иваново : Иван. гос. ун-т, 1998. С. 140—143.
14. Гачев Г. Д. Национальные образы мира : курс лекций. М. : Академия, 1998. 432 с.
15. Глобальная коэволюция сознания как ноосферная история / под ред. Г. С. Смирнова, Д. Г. Смирнова. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2015. 260 с.
16. Гордина Л. С., Лимонад М. Ю. Ноосферная этико-экологическая конституция человечества (Ноо-Конституция). М. ; Торопец : РИТА, 2007. 104 с.
17. Григорьева О. А. От Ното сариѳнс к человеку совершенному // *Мир науки, культуры, образования*. 2010. № 4 (23). С. 184—186.
18. Данилова В. С. Основные закономерности формирования ноосферы. М. : Academia, 2001. 176 с.
19. Дмитриевская И. В., Портнов А. Н., Смирнов Г. С. Ноосферная динамика России: философские и культурологические проблемы // *Ноосферные исследования*. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2002. Вып. 2. С. 57—88.
20. Зайцев А. К. Человек одухотворенный // *Философия в современном мире: диалог мировоззрений : материалы VI Российского философского конгресса (Нижний Новгород, 27—30 июня 2012 г.)* : в 3 т. Н. Новгород : Нижегород. гос. ун-т им. Н. И. Лобачевского, 2012. Т. 1. С. 524—525.
21. Исмаилов А. Ю. Человек добросовестный: опыт философско-антропологического исследования // *Философия в современном мире: диалог мировоззрений : материалы VI Российского философского конгресса (Нижний Новгород, 27—30 июня 2012 г.)* : в 3 т. Н. Новгород : Нижегород. гос. ун-т им. Н. И. Лобачевского, 2012. Т. 1. С. 529.
22. Камю А. Человек бунтующий // *Сочинения* : в 5 т. Харьков : Фолио, 1998. Т. 3. С. 59—360.
23. Кассирер Э. Опыт о человеке : введение в философию человеческой культуры // *Проблема человека в западной философии*. М. : Прогресс, 1988. С. 3—30.
24. Комаров В. Д. Социальная экология: философские аспекты. Л. : Наука, 1990. 215 с.
25. Крапивенский С. Э., Карчагин Е. В. Ното philosophicus: человек философствующий // *Философия и общество*. 2006. № 3 (44). С. 5—24.
26. Красильников В. П. Воспитание совершенного человека посредством системы традиционных игр и состязаний у коренных народов Сибири // *Вестник Южно-Уральского государственного университета*. 2006. № 3. С. 76—79.
27. Кузнецов М. А. Ноосфера — человечество — мировоззрение. М. : ГЛОБУС, 1998. 126 с.
28. Кузнецов М. А. Ноосферное мировоззрение. М. : Всерос. гос. налоговая акад., 2005. 190 с.

29. Лихачёв Д. С. Письма о добром и прекрасном. М. : Дет. лит., 1988. 238 с.
30. Лосский Н. О. Учение о перевоплощении ; Интуитивизм. М. : Прогресс : VIA, 1992. 208 с.
31. Маленков А. Г. Ноосфера и человек ноосферы. М. : Маджерик, 2009. 367 с.
32. Меликян М. А. Философские версии совершенного человека: концептуалистский подход // Историческая и социально-образовательная мысль. 2013. № 5 (21). С. 309—312.
33. Меликян М. А. Феномен ноосферного человека в контексте антропологической катастрофы // Гуманитарные и социальные науки. 2014. № 1. С. 64—72.
34. Меликян М. А. Между техносферой и ноосферой: в поисках человеческого качества // Вестник Ивановского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2015. Вып. 2 (15). С. 30—35.
35. Мень А. Пьер Тейяр де Шарден: христианин и ученый : вступ. ст. // Тейяр де Шарден П. Божественная среда. М. : Ренессанс : ИВО-СиД, 1992. С. V—XXIV.
36. Моисеев Н. Н. Человек и ноосфера. М. : Мол. гвардия, 1990. 351 с.
37. Моисеев Н. Н. Судьба цивилизации. Путь Разума. М. : Языки рус. культуры, 2000. 224 с.
38. Мотрошилова Н. В. Рождение и развитие философских идей : историко-философские очерки и портреты. М. : Политиздат, 1991. 464 с.
39. Муравьев С. А. Идеал воспитания человека в философско-педагогической мысли русского зарубежья // Научные ведомости. 2009. № 16 (71). С. 224—230.
40. Назаров А. Г. Космизм и ноосферная реальность // Культура и время. 2004. № 2 (12). С. 10—13.
41. Печчеи А. Человеческие качества. М. : Прогресс, 1980. 302 с.
42. Свасьян К. А. Человек как творение и творец культуры // Вопросы философии. 1987. № 6. С. 132—138.
43. Смирнов Г. С. Ноосферное сознание и ноосферная реальность : философские проблемы ноосферного универсума. Иваново : Иван. гос. ун-т, 1998. 244 с.
44. Смирнов Г. С. Философские и культурологические проблемы становления ноосферного сознания : дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.11. Иваново, 1998. 349 с.
45. Смирнов Г. С. Ноосферная антропология: поиски предметной области // Антропологическое измерение глобализационных процессов : материалы межвузовской научной конференции «Философско-антропологическая аналитика бытия человека в глобальном мире», Владимир, 7—9 октября 2003 г. Владимир : Владим. гос. пед. ун-т, 2003. С. 24—26.
46. Смирнов Г. С. Ноосферная история человечества: философско-методологические проблемы эволюции интеллигенции // Интеллигенция и мир. 2006. № 1. С. 3—38.
47. Смирнов Г. С. Ноосферная история человечества: философско-методологические проблемы эволюции интеллигенции // Интеллигенция и мир. 2006. № 2. С. 4—29.
48. Смирнов Г. С. Ноосфера в век глобальных катастроф // Вестник Ивановского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2010. Вып. 2. С. 74—91.
49. Смирнов Г. С. Жизнь как везде-вечность : (парафраз книги В. Ф. Эрнэ «Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение») // Вестник Ивановского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2015. Вып. 2 (15). С. 12—20.
50. Смирнов Г. С. Образование ноосферы : философско-методологические проблемы. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2015. 515 с.
51. Смирнов Д. Г. Интеллигенция: семиологическая функция : (к постановке проблемы) // Интеллигенция и мир. 2008. № 3. С. 13—27.
52. Смирнов Д. Г. Семиософия ноосферного универсума : ноосфера и семиосфера в глобальном дискурсе. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2008. 372 с.
53. Смирнов Д. Г. Ноосферная идея и ноосферная история. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2012. 250 с.

54. *Смирнов Д. Г.* Онтолого-гносеологические основания ноосферной истории: универсумно-семиологический и системно-синергетический подходы : автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.01. Иваново, 2012. 61 с.
55. *Смирнов Д. Г.* Интеллигенция как внутренняя форма ноосферной (глобальной) истории // *Интеллигенция и мир.* 2015. № 3. С. 101—112.
56. *Соколов А. В.* Поколения русской интеллигенции. СПб. : Изд-во Санкт-Петербург. гуманит. ун-та профсоюзов, 2009. 672 с.
57. *Сороchnik Л. И.* Личность как образ совершенного человека в христианской антропологии В. В. Зеньковского // *Гуманитарный вектор.* 2010. № 4 (24). С. 83—87.
58. *Субетто А. И.* Жизнь как единство творчества, здоровья и гармонии человека и общества. Кострома : АСППАМ, 2013. 254 с.
59. *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М. : Наука, 1987. 240 с.
60. *Тейяр де Шарден П.* Божественная среда. М. : Ренессанс : ИВО-Сид, 1992. 311 с.
61. *Урсул А. Д.* Переход к устойчивому развитию. Ноосферная стратегия. М. : Ноосфера, 1998. 500 с.
62. *Хейзинга Й.* Homo ludens ; В тени завтрашнего дня. М. : Прогресс ; Прогресс-Академия, 1992. 464 с.
63. *Цветков А. А.* Ноосферная личность: к постановке проблемы // Социально-философские аспекты ноосферной динамики России : материалы Международной научной конференции «Проблемы сознания и ноосферы в отечественной и зарубежной философии XX века», Иваново, 20—21 декабря 2000 г. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2000. Ч. 2. С. 95—98.
64. *Шарманджиев Д. А.* Совершенный человек у тюрко-монгольских племен Центральной Азии // *Вестник Калмыцкого университета.* 2013. № 1 (17). С. 71—75.
65. *Шелер М.* Положение человека в Космосе // *Избранные произведения.* М. : Гнозис, 1994. С. 129—193.

ББК 60.023

Д. С. Громатикополо

РИТОРИЧЕСКОЕ СЛОВО: СЕМИОТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Рассматривается риторическое слово в семиотическом аспекте. Исследуются вопросы взаимосвязи семиосферы, ноосферы и процессов социума. Делается вывод о том, что за риторическим словом неизбежно стоит ноосферное явление, так как в сохранении и созидании ноосферы велика роль Логоса. Тексты искусства не что иное, как механизм самосохранения ноосферы.

Ключевые слова: универсумно-семиотический подход, семиосфера, ноосфера, ноосферное мышление, риторическое слово, Логос, диалогизм, логика вероятия.

We consider the rhetorical word in the semiotic aspect as well as the problems of semiosphere, noosphere and processes of society relationships. The conclusion is that behind a rhetorical word there inevitably is noospheric phenomenon since the Logos plays a great role in the preservation and creation of the noosphere. Texts of art are but the survival mechanism of the noosphere.

Key words: universum-semiotic approach, semiosphere, noosphere, noosphere intellect, rhetorical word, Logos, dialogic, logic of likelihood.