

УДК 141.32+165.62+130.122+17.026.4

А. С. ЗИНЕВИЧ<sup>1\*</sup>

<sup>1\*</sup>Институт философии им. Г. С. Сковороды, Национальная академия наук Украины (Киев, Украина),  
эл. почта niokazin@yahoo.com, ORCID 0000-0003-4371-1198

## ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ И ДУХОВНОЕ В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ Г. МАРСЕЛЯ И Е. МИНКОВСКОГО

**Цель.** Опираясь на экзистенциальную антропологию Г. Марселя и Е. Минковского, показать необходимость выделения кроме индивидуально-экзистенциального в человеке – универсально-духовного как человеческого в человеке и раскрыть иерархическое соотношение биосоциальной, экзистенциальной и духовной сфер личности. **Теоретический базис.** Автор различает внутри экзистенциальной философии две традиции и исходит из недостаточности выделения экзистенциальной сферы, предложенной феноменологической традицией, и необходимости её соотнесения с духовной сферой как сферой человеческого в человеке, предложенной нефеноменологической традицией Г. Марселя и Е. Минковского. **Научная новизна.** Автором представлена антропологическая концепция Г. Марселя и Е. Минковского, в которой человек понимается как единство индивидуально-экзистенциального и универсально-духовного в человеке, и обозначена необходимость особого трансэмпирического смыслового поля культуры, содержащего образы и символы человечности. Также рассмотрены последние разработки экзистенциальных мыслителей в обосновании экзистенциального и духовного измерения, как не сводимых к физическому и социальному. **Выводы.** В обеих экзистенциальных традициях специфически человеческое обосновывалось как трансбиологическое и транссоциальное. В обеих традициях человечность предстает как не заданная, заранее не определенная. Но если в первой традиции (М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр) человечность понимается как экзистенция, как неповторимая индивидуальность, уникальный "проект", вариант человечности, равноценный другим вариантам, а универсальное понимается как общность положения человека в мире, то во второй традиции (Г. Марсель, Е. Минковский, также В. Франкл), общечеловеческое понимается как духовное. Таким образом, горизонтальный уровень нашего частного существования, как процесс движения от рождения к смерти, – дополняется вертикалью общечеловеческих, универсальных идеалов и образов, с которыми человек соотносит свое частное существование. Здесь человечность предстает как задача, на пути к которой человек трансцендирует за рамки своего индивидуального "я" к "сверх-индивидуальному". Осуществление себя как человека оказывается возможным лишь через включение в духовную общность, в общечеловеческую культуру.

*Ключевые слова:* экзистенция; духовность; бытие; существование; человечность; личность

### Введение

В настоящее время французские философы работают над созданием "экзистенциальной антропологии", как эмпирико-теоретической науки, исследующей человека в его индивидуальности и сингулярности. Но при таком одностороннем подходе мы приходим к "радикальному эмпиризму", где человек есть совершенно ситуативное существо, уникальный набор внешних проявлений, жестов, спонтанных актов. А каждый человек окажется "радикально иным" по отношению к другому, ничем не связанным с ним. Действительно, каждый человек уникален. Эту уникальность и единственность индивидуальности защищали экзистенциалисты, выделив экзистенцию как особое транс-биологическое и транс-социальное измерение, в котором только и возможно существование в качестве индивидуальности. Однако, наш тезис состоит в том, что общечеловеческое как универсальное невозможно обосновать на уровне экзистенции, без некоего транс-эмпирического измерения, которое по отношению к горизонтали существования частного индивида является вертикалью общечеловеческих смыслов, символов и ценностей. В экзистенциальной философии М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра вопрос о человеческом в человеке решался на

## АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

уровне человеческого существования, вне соотнесения с трансцендентным измерением. Мы покажем, какое решение этого вопроса предложили Г. Марсель и Е. Минковский как представители другой экзистенциальной традиции, а также близкие им экзистенциальные мыслители. И представим "экзистенциальную антропологию" Г. Марселя и Е. Минковского, в которой каждый человек есть уникальное единство индивидуально-экзистенциального и инкарнированного в него универсально-духовного.

### Цель

Цель статьи – опираясь на работы экзистенциальных мыслителей Г. Марселя, Е. Минковского, а также В. Франкла и Э. ван Дорцен, показать необходимость различения биосоциальной, экзистенциальной и духовной сфер внутри человеческой личности, и выделения в человеке наряду с индивидуально-экзистенциальным – универсально-духовного, как человеческого в человеке.

### Изложение основного материала

В настоящее время французские философы (Piette A., Jackson M.) активно разрабатывают "экзистенциальную антропологию", понимая под ней эмпирико-теоретическую науку о единичных индивидуальностях:

Чрезвычайно высокий уровень индивидуации у людей является основным антропологическим фактом... Другие живые существа не обладают им в такой высокой степени, на таком уровне, который определяет самосознание, осознание себя существующим как единственного (singular), независимо от любого психологического, социального или культурного уклона, который можно наложить на эту индивидуальность. Социокультурно гомогенизировать (подогнать) эти единицы есть оксюморон антропологии как науки о человеке, так как характерной особенностью существования является то, что оно принципиально является частной и единственной. ...Антропология, которая должна быть антропоцентрированной индивидуалогией, не может отделять действие, отношения или опыт от человека, который его выполняет или испы-

## АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

тывает. (Piette, 2015, p. 3) (здесь и далее перевод иностранных источников мой, А. З.).

Согласно А. Piette:

Мой идеал состоит в следующем: оставьте социальным наукам изучение социальных и культурных феноменов, и предоставьте экзистенциальной антропологии специфику быть эмпирической и теоретической наукой о людях, отделенных индивидуумах, их живых, существующих, настоящих сингулярностях со всеми их особенностями, которые, конечно, также являются социальными и культурными, но не только. Чтобы быть общей, эта антропология будет сравнивать индивидуумов друг с другом, с другими существующими сущностями. (Piette, 2016, p. 48)

Действительно, жизнь каждого человека уникальная, но одновременно и человеческая. И сосредоточенность на уникальном, на подробностях жизни индивидуальности (актах, жестах, словах, поведении в ситуациях) вопреки общему как "специфически человеческому" может обернуться "радикальным эмпиризмом" или "утопией непосредственного": «Так и в обычной жизни: наша повседневная жизнь, взятая в своей спонтанной непосредственности, зачастую абстрактна из-за нехватки соотнесения с каким-либо глобальным смыслом. Изолированное "частное" неизбежно "абстрактно"» (De Koninck, 2015, p. 8). Метафизическое пространство, где были заданы общечеловеческие смыслы, идеалы и человеческая сущность – было деконструировано философами постмодерна. Экзистенциалисты одними из первых пришли к выводу об отсутствии заданной, готовой сущности человека. Однако, внутри экзистенциальной философии прослеживаются два пути в обосновании человечности. Представители "феноменологической" традиции экзистенциальной философии (М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, С. де Бовуар, М. Мерло-Понти) ставят вопрос о человечности не как об универсальной "сущности", обитающей "внутри", но как об универсальном положении человека в мире, где каждый обречен на конечность, свободу выбора, отчуждение и одиночество. М. Хайдеггер в "Письме о гуманизме" определяет человека как экзистенцию, понимая под нею не сущность, но *акт* вы-хождения из-себя в про-свет бытия. Ж.-П. Сартр в ранних работах "Экзистенциализм это гуманизм" и "Бытие и ничто" объявляет дуализм внешнего и внутреннего несуществующим и редуцирует внутреннее (сущность) к внешнему (существованию). Человечность понимается им как индивидуальный "проект", и я сам выступаю и как творец человечности, и как законодатель человеческих ценностей. Каждая индивидуальная жизнь оказывается "вариантом че-

## АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

ловечности", равноценным любому другому. Вопрос о мериле: подлинен или неподлинен, истинен или ложен тот или иной вариант – не ставится, ведь в данной системе координат отсутствует вертикаль универсального, в которой есть идеальный "верх" и "низ", с которыми человек мог бы соотнести свою частную жизнь. На горизонтали возможно только движение из прошлого в будущее как процесс непрерывного изменения, кончающегося смертью, "бытие-к-смерти" (М. Хайдеггер). Ведь отсутствует вертикаль, трансцендентное, которое задало бы направление этому движению.

Мы вправе полагать, что Г. Марсель и Е. Минковский, представители другой, "нефеноменологической" экзистенциальной традиции, предложили альтернативное обоснование человечности в своей "экзистенциальной антропологии". Этот термин мы встречаем у ученика Минковского Ж. Габеля, который причисляет к школе "экзистенциальной антропологии" таких экзистенциальных психиатров, как Binswanger, Boss, Caruso, Gebattel, E. Minkowski, Rudolf Bilz и G. Benedetti. Сам Бинсвангер называет свой подход "феноменологической антропологией". Но если у него, как и у М. Босса, в основе лежала философия Хайдеггера (который "антропологизировал" феноменологию Гуссерля), то Минковский, развивал свою феноменологическую психиатрию, основываясь на философии Бергсона, антропологизировал ее. Такую же антропологизацию совершил и ученик Бергсона Г. Марсель, создавая свою экзистенциальную философию. Как мы уже обозначили, особенностью "экзистенциальной антропологии" Марселя и Минковского является соотношение индивидуально-экзистенциального с универсально-духовным как общечеловеческим в личности, где личность понимается как их динамическое, творческое и уникальное единство.

Для начала рассмотрим, как Марсель понимает экзистенциальное измерение.

Согласно Марселю, говоря о человеке, необходимо выделить особую реальность, которая располагается между трансцендентным (метафизическим, духовным) и социальным (эмпирическим) мирами. Эта человеческая реальность – располагается посередине, между ними, и не сводима ни к одному из них:

Мое тело и моя жизнь, трактуемые как выживающие реальности (realites subsistantes), располагаются в зоне опыта или, символически говоря, в исторической срединной фазе, промежуточной между миром, в котором индивид все еще выступает носителем некоторых таинственных энергий, космических или духовных, трансцендентность которых он сам смутно ощущает, и – миром социализированным, или даже лучше сказать – урбанизированным, в котором значение оригинального всё более затуманено, а акцент, напротив, ставится все сильнее на функции, выполняемой в определенной экономике,

одновременно и абстрактной, и тиранической. (Marcel, 1967, с. 146)

(перевод с французского мой, А. З.)

В этой человеческой реальности социальные и духовные факторы соединяются в некое уникальное единство. Но сами по себе ни пространство духа, ни пространство социума, никакие другие "уровни" не обладают "реальностью" вне и помимо меня как экзистирующего субъекта (l'existant). Разумеется, социальный мир существует объективно, независимо от меня, как "среда" моего обитания. Но то, как я в нем живу, и живу ли только в нем или соотношу его с духовным миром – зависит исключительно от меня.

Современными экзистенциальными мыслителями вводится термин "*экзистенциальная реальность*" ("existential reality") (Cooper, 2017), "реальность жизни", "человеческая реальность" ("reality of life", "human reality") (Deurzen, 2010), дабы не оставлять сомнений, что имеется виду реальность моей жизни, а не реальность "вообще" (реальность факта, события, экономической или политической ситуации, социальной или природной среды, верифицируемая эмпирическая реальность науки).

С нашей точки зрения, даже лучше говорить об "*экзистенциальном взгляде на реальность*", используя термин самого Г. Марселя, дабы избежать объективации экзистенциальной реальности. Тогда станет ясно, что только человеку мир открывается или как эмпирическая реальность, или как экзистенциальная – в зависимости от взгляда человека, его "точки зрения", установки, миро-отношения.

Взгляд на реальность как на набор внешних объектов, вещей Э. Гуссерль назвал "*естественной установкой*", господствующей и в науке, и в повседневной жизни. Однако, редуцируя естественно-научные концепции, подменяющие собой феномены, Гуссерль не редуцирует саму установку Наблюдателя, отстраненного зрителя, находящегося по отношению к миру "вне" и "над" ним. Экзистенциальный взгляд на реальность, по Марселю, это взгляд не наблюдателя или пользователя, но участника.

Марсель противопоставляет homo particeps – участвующего, участного человека и homo spectans, человека-наблюдателя, зрителя: "Различая homo spectans и homo particeps, я хотел как раз подчеркнуть, что если в одном случае имеется вовлеченность, то в другом ее нет" (Marcel, 1964, р. 122). Третий тип установки человека в отношении к жизни, противоположный участной – это техническая установка: "традиционное понятие homo faber, человека-ремесленника, человека как животного, производящего орудия труда" (Marcel, 1964, р. 124). Марсель раскрывает "универсальность мышления ученых и техников, чей метод состоит в серии операций, которые могут быть выполнены кем угодно ... кто помещен в те же условия и может воспользоваться схожими орудиями" (Marcel, 1964, р. 9). В этой технической установке, при которой субъект противопоставлен объекту, намереваясь подчинить и изменить его с помощью орудий – господствует "первая", аналитическая рефлексия, направленная на решение проблем. И техник, и зритель, расположенные на плоскости повседневной практики, во "внешнем" предметном мире, – ведомы установкой на обладание, овладение реальностью, с целью подчинить, использовать и потребить её. В "Онтологическом таинстве..." Марсель называет человека с такой установкой "агрегатом функций": "Индивид видится самому себе и другим всего лишь элементарным пучком функций. ...он все более воспринимает себя как некий *агрегат функций*, при этом ему не ясна их иерархия" (Marcel, 1998, р. 192). А именно: витальных (в фрейдистском и материалистическом понимании), социальных (функция потреби-

## АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

теля, производителя), психологических ("обычно интерпретируются либо в связи с витальными функциями, либо – в связи с функциями социальными" (Marcel, 1998, p. 193)), органическо-психических функций (сон, отдых, развлечения). При такой установке смерть – "выход из употребления", "абсолютный брак" (Marcel, 1998, p. 195). В современном человеке: **"нет чувства онтологического, чувства бытия**, ...перестал осознавать, что он им обладает. ...и если онтологическая потребность в нем еще дает о себе знать, то только глухо, в виде смутных порывов" (Marcel, 1998, p. 192), (выделено мной, А. З.).

Марсель противопоставляет установке функционера и зрителя, под которой понимает не только научную позицию, но равнодушие обывателя, наблюдающего даже за войной как за спектаклем, – кроме позиции участника, еще одну позицию – *созерцателя*:

Созерцание полностью исключает любопытство... ...созерцание – возможно только для тех, кто убедился в своем владении реальностью; для того, кто плавает на поверхности реальности или того, кто как бы скользит на коньках по тонкому льду этой поверхности, для любителя или дилетанта, созерцательный акт немислим. И мы уже можем догадаться, почему аскеза, дисциплина тела, которая во все времена и для всех религий была необходима, чтобы душа была способной к созерцанию, составляет именно тот набор шагов, которые ...просто необходимы, если душа намеревается укрепить свое владение реальностью. ...Созерцание, поскольку оно не может быть просто приравнено к отношению зрителя и, в глубоком смысле, стоит даже на противоположном полюсе такого отношения, должно рассматриваться как способ участия, и даже в качестве одного из самых интимных способов участия.

(Marcel, 1964, p. 123)

И установка техника, исходящая из принципа "наибольшей пользы" в овладении эмпирией, и установка зрителя-игрока, формально исполняющего социальные функции – противостоят установке участника и созерцателя, которым только и доступно бытие.

Как видим, есть два способа *отношения* к реальности: как к "объективной" – миру объектов, каковой она открывается мне как наблюдателю-зрителю, и как к реальности *моего*

## АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

*бытия*, каковой она открывается мне как участнику. Речь идет не о двух реальностях, сущих самих по себе (что опять же означало бы "объективное" существование этих реальностей, независимое от конкретного человека), а о *двух установках: в первой я зритель, во второй – соучастник Мистерии Бытия ("le Mystère de l'Etre")*. Эту участную установку можно назвать экзистенциальной.

Как видим, Марсель выстраивает свою экзистенциальную антропологию, в которой противопоставляются внешняя социальная оболочка, я-функционер, и внутренний экзистирующий субъект. Д. Мид называл их "I" и "Me", "Я" и моя социальная "роль". Марсель называет этот субъект "личностью" ("personne"), "духовным организмом", и противопоставляет ему "эго" ("l'ego") и "индивида" ("l'individu").

Термин "*экзистенциальное измерение*" ("l'indice existentiel"), понимая под ним экзистенцию, почву мысли, предшествующую познанию, Марсель использует в своей первой работе "Экзистенция и объективность". Однако, он придет к тому, что обоснования одного экзистенциального, как субъективного, конкретного и единичного – в противовес объективному, абстрактному, всеобщему, недостаточно. Вопрошая о том "что есть я?", Марсель придет к тому, что я не тождествен ни своему телу, ни своей жизни:

Сосредоточиваясь, я занимаю позицию – или, точнее, привожу себя в состояние, необходимое для занятия позиции, – перед лицом моей жизни, я некоторым образом ухожу в себя, но не в качестве чистого субъекта познания: *в этом уединении (retraite) я беру с собой то, чем я есть и то, чем жизнь моя, возможно, не была*. Здесь выявляется разрыв между мной и моей жизнью. Я не есть моя жизнь; и если я способен судить о ней... то лишь при условии, что мне удастся предварительно войти в состояние сосредоточения *по ту сторону* всякого возможного суждения и, я бы сказал, всякого представления. (Marcel, 1998, p. 212)

Есть нечто *за пределами* моей частной жизни, куда человек способен трансцендировать и откуда может осмыслить свою жизнь. Что же это за "место", трансцендентное жизни?

Марсель различает **жизнь и бытие**: "бытие и жизнь не совпадают: моя жизнь – и, по аналогии, всякая жизнь – может мне показаться никогда не адекватной тому, что я несу в себе, чем я, по сути, являюсь, но что тем не менее реальность отталкивает и исключает" (Marcel, 1998, p. 215). Во мне есть нечто *большее*, возможное, сокрытое, чем то, что *проявлено* и дано. В этом смысле существование есть только видимый поверхностный слой явленного, готового, и в рамках существования "как оно *есть*" нет ничего, призывающего к изменению, преображению, восхождению к чему-либо большему.

## АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

Есть нечто, *большее* меня самого, моего конечного тела, жизни и "я", нечто "*сверхличное*". Это нечто пронизывает меня, в той мере, в какой я "проницаем", открыт, доступен ("*disponible*") ему. И здесь необходимо обращение к другому измерению. В работе "Человек, ставший проблемой" Марсель назовет это особое измерение "*трансцендентным*".

Бытие Марселя, в отличие от бытия Хайдеггера, метафизично. Можно сказать, что Марсель выстраивает оппозицию существование-и-бытие, где бытие – трансцендентно по отношению к существованию как эмпирическому. "Эта попытка найти принципы *первой философии* в больших феноменах личностной жизни идет в паре с признанием ее укорененности в сакральном, трансцендентном..." (Veto, 2015, p. 41). Но, опять же – никакого "объективного бытия", как "неба идей" Платона или метафизического пространства – не существует. Существование моего тела *уже* есть, дано объективно, также как объективен социальный мир, в котором я выполняю объективную функцию. Однако, бытия *еще* нет. Оно только *может* быть, и только как *мое* бытие, в которое я изо всех сил стремлюсь из своего частного существования:

Надо, чтобы было – или: надо было бы, чтобы было – *бытие*, чтобы все не свелось к игре внешних явлений, изменчивых и *несостоятельных* ... в этом бытии, в этой реальности я страстно стремлюсь каким-либо образом участвовать – и, может быть, сама эта потребность на самом деле есть уже участие, пусть в зачаточной форме (Marcel, 1998, p. 198).

Доступ к бытию, как мы уже обозначили, открывается через участную позицию и в созерцании. Необходимым моментом созерцания является внимательность и сосредоточенность, которая и является "второй рефлексией", снимающей отчуждение человека от бытия, произошедшей в "первой рефлексии": "**Рефлексия второй ступени – это сосредоточенность (*recueillement*) в той мере, в какой она способна мыслить самое себя**" (Marcel, 1998, p. 215), (выделено мной, А. З.). Сосредоточенность есть "акт обретения себя", возвращение в себя экзистирующего, без чего невозможно возвращение в бытие:

Не может быть онтологии, то есть понимания онтологического таинства, в какой бы то ни было мере, кроме как для сущего, способного сосредоточиться – и тем самым подтвердить, что оно не только простое живое существо, создание, отданное во власть жизни, не связанной с ней. (Marcel, 1998, p. 211)

Сосредоточение есть путь трансцендирования из существования в бытие.

Дружественный Марселю экзистенциальный мыслитель, основатель феноменологической психиатрии во Франции Эжен Минковский также обращается к сфере трансцендентного как духовного. Но он помещает как сферу экзистенциального, так и сферу духовного – внутрь человека. Где сфера экзистенциального есть "*глубинное измерение*" – витальные глубины нашего существа, в которых я соединяюсь с вселенским жизненным потоком. Минковский понимает духовную сферу как "*сферу духовной общности* с тем, что превосходит меня и направляет меня, но которую... не возможно ни отделить от меня, ни точно определить", и носящую "сверх-индивидуальный характер" (Minkowski, 1933, p. 45). Минковский говорит об этой сфере как о "одобряющем шепоте" невидимой общности самых

## АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

человечных из когда-либо живших людей, в решающий момент, подсказывающем нам верный поступок, который будет не моим частным, но общечеловеческим, "этическим поступком": "Будучи свидетелями этического акта мы будем говорить только о реализации через этого человека самого "человеческого" в нас, того, что потенциально обще нам всем, того, что оживляет всю нашу жизнь". Он поясняет, что эту духовную сферу можно назвать "*сверх-я*" ("super-ego") в человеке, только не во фрейдистском смысле, а в смысле направляющей меня силы:

Этот супер-индивидуальный фактор, не смотря на свою силу, не только не разрушает и не аннигилирует мою личность, но оказывается ее истинным предназначением. В особенно важных жизненных обстоятельствах, зная, что это я принимаю решение, разве я не чувствую, будто меня направляет некая превосходящая меня сила? (Minkowski, 1933, с. 44)

Это роднит его с концепцией "подсознательной духовности" как голоса совести В. Франкла. При этом, говоря о добре и зле, он поясняет:

Речь не идет о простой конфронтации двух сил, которые, находясь на одном уровне, пытаются сразиться друг с другом. Плоская геометрия здесь не подходит. Т.к., когда мы проживаем подобный конфликт, мы не просто чувствуем, что находимся между двух противоположных полюсов. Более того, мы чувствуем движение, которое мы можем обозначить словами *подъем* и *падение*. ...Другими словами, речь идет не просто о выборе – идти направо или налево. Мы непосредственным образом чувствуем, что, вовлекаясь в одно направление – мы *возвысимся*, а при выборе другого, наоборот – можем только *упасть*. (Minkowski, 1933, с. 105)

Мы видим, что Минковский вводит вертикаль, верх и низ, с которыми человек соотносит свой выбор. Однако он не делает его рационально, взвешивая "за" и "против", прогнозируя последствия, как он делает это в повседневной практике:

## АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

Здесь нет никакого выбора, т.к., по сути, выбор уже сделан. Никто рационально не выбирает между добром и злом. Здесь нет никакого решения, так как либо я поддамся и позволю себе соблазниться и упасть, либо я почувствую, как из глубины моего существа вырывается значительно превосходящая меня сила.

(Minkowski, 1933, с. 106)

Единственный "результат" этического поступка – это то, что он "откроет перед нами всё будущее и позволит нам охватить в мгновенной вспышке, во мгновение ока всё великолепие, всю ценность, все богатство жизни" (Minkowski, 1933, с. 106). Негарантированно и непреднамеренно – поднимаясь над собой, мы можем получить в дар "мгновение бытия", мгновение, в котором свернуто "все время".

Казалось бы, схожим образом Сартр понимает процесс моего существования как трансцендирование, как выход за пределы себя данного, как "порыв к..." ("élan vers..."). Троекотие означает: конечный пункт неизвестен, т.к. нет готового идеала человечности. Человек сам себя конституирует, создает, сам является законодателем человеческих ценностей. Между тем "порыв к..." – выражение, впервые появляющееся у Минковского – носит совсем другое значение. В своем личностном порыве я выхожу за пределы себя на пути к невыразимому в понятиях, никогда до конца неизвестному, предчувствуемому идеалу человечности. Троекотие здесь обозначает нерационализируемый абсолют. В рамках моей индивидуальной жизни я трансцендирую из прошлого в будущее благодаря своим актам, ожиданиям, желаниям и надежде. Но вне перспективы вечности, находящейся за горизонтом моего частного будущего – мое существование будет бессмысленным, простым набором событий, удовольствий, поражений и побед и прочим индивидуальным:

Я не чувствую себя лишь дитём моего времени, моей эпохи, такое чувство придало бы характер относительности всему, что я делаю и о чем мыслю. Прежде всего, я чувствую, что я дитя времени, становления вообще, и именно это придает абсолютную ценность тому, что я стремлюсь реализовать в жизни. Я несу в себе понятие универсальной судьбы. (Minkowski, 1933, р. 45)

Если я смогу породить в себе и своих поступках нечто общечеловеческое – я могу верить, что приобщился к духовной общности людей и заслужил бессмертие. Не в качестве "физического бессмертия" моей души, обитающей в некоем потустороннем мире. По Минковскому, все, что есть во мне лишь частного и индивидуального, само моё "я" –

## АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

умрет. Останеться лише осуществленне сверх-индивидуальное. Останеться, дописуваємо ми – в культурі.

Сферу екзистенціальної глибини Минковский розуміє так:

Когда, я утверждаю себя в жизни через свой личностный порыв, я вижу, что мой порыв проистекает из глубинного внутреннего источника моего существа, в итоге кристаллизуясь на поверхности в совершенном акте. ...Глубинное измерение нашего "я" предстает перед нашими глазами. ...мы чувствуем, что это истинный источник нашей жизни. ... Эту глубину – ... лучше выразить в категориях становления, чем бытия. Следовательно, мы предпочитаем говорить об измерении, идущем в глубину, а не просто о глубине.

(Minkowski, 1933, с. 46)

За всіма елементами нашої психічної життя (всприйняття, почуття, представлення, акти волі), всіма проявленнями і діями завжди є те, що лежить "за" ними: "джерело самої життя". Як бачимо, люди со-природні один одному не тільки на духовному, але і на життєвому рівні, в якому ми всі закоренені.

Схожим образом екзистенціальний мислитель В. Франкл також розділяє сфери духовну, психосоматическу і бессознательную сфери або рівні всередині самої особистості:

Раніше ми утверждали, що лінія між духовним – як людським в людині – і інстинктивним не може бути чітко прочерчена. В дійсності ми можемо побачити її як онтологічний зазор, розділяючий фундаментально різні області всередині цілісної структури людини. На одній стороні розташоване існування, на другій все, що належить фактичності: В той час як існування, згідно нашому визначенню, по своїй суті духовно, фактичність містить соматическіє і психіческіє а також психологіческіє "факти". І в

## АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

то время как линия между существованием и фактичностью, этот онтологический зазор, должна быть прочерчена как можно четче, линия внутри фактичности между соматогенными и психогенными компонентами не может быть четко прочерчена. (Frankl, 2000, p. 33)

Тут можно спорить – является ли наше существование "уже" духовным и уже человеческим. По Минковскому, требуется "второе рождение" в качестве не тела, но духа. Взгляды Марселя, Минковского, Франкла, Ясперса, Тиллиха, а также их учителей Бергсона и Шелера – совпадают в том, что человеческое есть духовное. И в той мере в какой человек – человек, он духовен и его существование есть воплощение содержания его духа. Целостность личности упомянутые мыслители также понимают схожим образом: как единство духовного и психофизического (Франкл), органо-психического и антропо-космического (Минковский), духа и витальности (Тиллих, Шелер), экзистенции и разума (Ясперс), инкарнированности духа в тело (Марсель), проявление сверхсознания в материи (Бергсон). Речь идет не о противопоставлении этих двух сфер как в дуализме протяженного и сознающего у Декарта, а в подчеркивании необходимости "второго этажа", не-предметного, духовного измерения в человеке, которое "не дано" изначально, от рождения, но эволюция которого происходит всю жизнь в приобщении к общечеловеческой культуре. В этой духовной эволюции, по Минковскому, каждый человек как звено в непрерывной цепи становления человеческого. При этом упомянутые мыслители не объективируют трансцендентное измерение, понимают ли они под ним религию или культуру. Оно не существует в готовом виде, как некое пространство идеалов, но находится в становлении, запечатлевая образы человеческого как человеческого.

Другие экзистенциальные мыслители также выделяют несколько "измерений" или уровней человеческого существования. Л. Бинсвангер выделял: мир *Umwelt* (окружающий мир природы), *Mitwelt* (мир взаимоотношений с другими) и *Eigenwelt* (внутренний мир). Э. ван Дорцен, продолжатель Л. Бинсвангера, Э. Гуссерля и Р. Д. Лэинга, добавила к ним четвертый мир: *Uberwelt* (духовный мир) – мир идеалов, смыслов, ценностей и верований. Она называет их четырьмя измерениями существования. Эти измерения также соответствуют четырем "регионам реальности" Гуссерля: "1. Материальное. 2. Одушевленный организм. 3. Психологическое. 4. Сообщества" (Bennett, & Deurzen, 2017, p 248).

Однако существует ли человек "понемногу" в этих четырех мирах? Являются ли эти "слои" равноценными, или образуют некую иерархию?

По словам Э. ван Дорцен:

Мы все время вовлечены в четырех-измеренческое силовое поле.

Во-первых, нами управляет физические, биологические, природные силы. Во-вторых мы погружены в социальную, культурную сеть.

В-третьих, нами управляет наша собственная личность, характер

## АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

и ментальные процессы. В-четвертых мы определяемся нашим отношением к общей структуре смысла, через который мы испытываем мир и извлекаем его смысл на идеологическом или духовном измерении. (Deurzen, 2010, p. 138)

Как видим, измерения понимаются не как разные "миры" или среды, отделенные друг от друга. Но как силовые поля, влияющие на нас. При этом человек выступает в них в различных качествах. В природном поле он выступает как биологическое тело, в социальном – как социальный организм, функционер, носитель психики и исполнитель социальных ролей. Личностное поле, по Дорцен, есть внутренний мир, мир отношений с самим собой. Это ближний, интимный круг человека, в котором он не функционирует, но живет, любит. Также на этом уровне люди "могут двигаться во времени, вспоминая прошлое, фокусируясь на настоящем, воображая или ожидая будущее" (Deurzen, 2014, p. 77). Т.о., описанное Минковским "проживание времени", как нахождение в жизненном потоке, текущем из прошлого в будущее – тоже происходит на этом уровне.

По нашему мнению, это силовое поле, расположенное между социальным и духовным, и есть та человеческая "экзистенциальная реальность", расположенная Марселем между социальным и трансцендентным мирами. Здесь человек выступает уже не как организм или функция, а как экзистенция. Без этого экзистенциального уровня, как предпосылки, невозможен и следующий – духовный уровень, на котором человек выступает уже не как экзистенция, но как личность. Тогда личность есть не отдельное силовое поле, но особое качество, в котором человек выступает на высшем, духовном уровне. С другой стороны, было бы грубой ошибкой, отграничив эти измерения или миры, сказать, что человек попеременно живет и действует в них то как биосоциальный организм, то как экзистенция, то как духовная личность. Наш тезис таков: духовный уровень есть не данность, но задача. От рождения нам дан только биологический уровень и уровень "дореклексивной", "спонтанной экзистенции". В ходе социализации у человека формируется Ratio, что обычно сопряжено с подавлением экзистенции, вплоть до ее убывания. Возвращение экзистенции "к жизни" зачастую является задачей психотерапевта. Далее, над биосоциальным уровнем, даже в оппозиции к нему формируется "внутренний мир" человека. Существование в качестве социальной функции, роли, навязанной извне, может привести к отсутствию (не-сформированности или исчезновению) самого "Я". Рождение же в качестве личности – есть "второе рождение" (Е. Минковский), которое невозможно вне "сферы духовной общности" (Е. Минковский), вне смыслового поля культуры (Н. А. Касавина). Согласно Н. А. Касавиной, от экзистенциального опыта, как таинства (по Марселю), как переживания – человеку нужно перейти к его осмыслению, упорядочению и ценностной интерпретации: "Чтобы распутать опыт, он должен обратиться к культурным архетипам, *внести в опыт* структуру смысла" (Znakov, & Kasavina, 2018, p. 128), соотнести его с "культурным измерением". По сути, ее тезис совпадает с нашим о недостаточности экзистенциального измерения, на котором происходит непосредственный экзистенциальный контакт с миром, данный в переживании, и о необходимости соотнесения своей экзистенции с духовным измерением, на котором человек только и обретает целостность как инкарнированный в плоть и экзистенцию дух. Необходимо подчеркнуть, что с появлением духа пре-

## АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

ображаются, одухотворяются все "нижележащие" уровни. В ходе инкарнации, проникая в нашу плоть и экзистенцию, дух соподчиняет их, образуя иерархию. Без этой иерархии невозможно личностное единство тела-экзистенции-духа.

### Научная новизна

Автором представлена концепция личности Г. Марселя и Е. Минковского, понимаемой как единство индивидуально-экзистенциального и универсально-духовного в человеке. Основываясь на их экзистенциальной антропологии, автором обоснована необходимость различения биосоциальной, экзистенциальной и духовной сфер внутри человеческой личности и их иерархического соотношения. Также обозначена необходимость особого трансэмпирического смыслового поля культуры, как содержащего образы и символы человечности.

### Выводы

Одной из самых нерешенных проблем сегодняшнего дня является проблема человеческого в человеке. В современной философии постмодерна эта проблема была аннулирована вместе с метафизическим пространством, содержащем "сущности" и "универсалии". Духовную ситуацию нашего времени можно по праву назвать "антропологической катастрофой" (М. К. Мамардашвили), торжеством "сингулярного", случайного "дивида", существующего на плоскости социальной эмпирии и распадающегося на множество ролей и масок. Общечеловеческое в экзистенциальной антропологии Хайдеггера и Сартра связывалось с экзистенцией, как особой сферой экзистенциального, в которую человек может "укрыться" от социального, отстаивая свою свободу, единственность и индивидуальность. Однако, на уровне экзистенции невозможно обосновать "специфически человеческое" в нас, как то, что роднит человека с другими. Возможно только описать универсальность нашей экзистенциальной ситуации, как ситуации конечности, одиночества, заброшенности в этот мир, свободы выбора, бессмысленности и других экзистенциальных данностей человеческой судьбы. Они являются лишь исходными данными, координатами начала пути, общие для всех. Путь же человека может быть или путем неповторимой индивидуальности, творящей себя из "ничего", с "нуля", на свой страх и риск, как уникальный "проект", вариант человечности, равноценный любому другому варианту. Или же путем к максимальному осуществлению себя как человека, включенного в общечеловеческую культуру, содержащую образы и идеалы человечности, все прежние варианты её воплощения. В экзистенциальной антропологии Г. Марселя и Е. Минковского, а также близкого к ним В. Франкла общечеловеческое понимается как духовное. По определению "дух" неуловим, невыразим в предметных определениях и описание его становится почти неразрешимой задачей. Нельзя не видеть, что труды Г. Марселя и Е. Минковского существенно конкретизируют понимание человеческой духовности. В итоге, мы пришли к тому, что источник её следует искать в общечеловеческой культуре. Экзистенциальная философия должна соединиться с экзистенциальной культурологией.

### REFERENCES

- Bennett, J., & Deurzen, E. van. (2017). The Meaning of the binge drinking: A phenomenological study of women who go on big nights out. *Existential Analysis: Journal of the Society for Existential Analysis*, 28(2), 247-262. (in English)
- Cooper, M. (2017). *Existential Therapies*. London: SAGE Publications Ltd. (in English)
- De Koninck, T. (2015). Les homes contre l'humain. *Maladie, mort, naissance*, 7-40. (in French)

## АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

- Deurzen, E. van. (2010). *Everyday mysteries: A handbook of existential psychotherapy* (2 Edit.). London: Routledge. (in English)
- Deurzen, E. van. (2014). Structural Existential Analysis (SEA): A phenomenological research method for counselling psychology. *Counselling Psychology Review*, 29(2), 70-83. (in English)
- Frankl, V. (2000). *Man's search for ultimate meaning*. New York: Perseus. (in English)
- Marcel, G. (1964). *The Mystery of Being* (Vol. 1). Chicago: Henry Regnery Company. (in English)
- Marcel, G. (1967). *Essai de philosophie concrète: Idées n 119*. Paris: Gallimard. (in French)
- Marcel, G. (1998). Position et approches concrètes du mystère ontologique. In *L'homme Problématique* (pp. 189-244). Paris: Presence de Gabriel Marcel. (in English)
- Minkowski, E. (1933). *Le temps vécu. Études phénoménologique et psychopathologiques*. Paris: d'Artrey. (in English)
- Piette, A. (2015). The Volume of Being: Reflections on an Anthropological Science. *Working Papers Series № 19*. Retrieved from <http://openanthcoop.net/press/2015/12/22/the-volume-of-being/> (in English)
- Piette, A. (2016). *Separate Humans. Anthropology, Ontology, Existence*. Milan: Mimesis International. (in English)
- Veto, M. (2015). La métaphysique de la paternité. *Maladie, mort, naissance*, 41-60. (in French)
- Znakov, V. V., Kasavina, N. A., & Sineokaya, J. V. (2018). Existential experience: A mystery and a problem. *Philosophy Journal*, 11(2), 123-137. doi: 10.21146/2072-0726-2018-11-2-123-137 (in Russian)

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

- Bennett, J. The Meaning of the binge drinking: a phenomenological study of women who go on big nights out / J. Bennet, E. van Deurzen // *Existential analysis: Journal of the Society for Existential Analysis*. – 2017. – Vol. 28, Iss. 2. – P. 247–262.
- Cooper, M. *Existential Therapies* / M. Cooper. – London : SAGE Publications Ltd, 2017. – 170 p.
- De Koninck, T. Les homes contre l'humain / T. De Koninck // *Maladie, mort, naissance : Le Bulletin 2014–2015 / Presence de Gabriel Marcel*. – Paris, 2015. – P. 7–40.
- Deurzen, E. van. *Everyday Mysteries: A Handbook of Existential Psychotherapy* / E. van Deurzen. – 2nd Edit. – London : Routledge, 2010. – 370 p.
- Deurzen, E. van. Structural Existential Analysis (SEA): A Phenomenological Research Method for Counselling Psychology / E. van Deurzen // *Counselling Psychology Review*. – 2014. – Vol. 29, No. 2. – P. 70–83.
- Frankl, V. *Man 's Search for Ultimate Meaning* / V. Frankl. – New York : Perseus, 2000. – 191 p.
- Marcel, G. *The Mystery of Being* / G. Marcel. – Chicago : Henry Regnery company, 1964. – Vol. 1 : Reflection and Mystery. – 221 p.
- Marcel, G. *Essai de philosophie concrète: idées n° 119* / G. Marcel. – Paris : Gallimard, 1967. – 383 p.
- Marcel, G. Position et approches concrètes du mystère ontologique / G. Marcel // *L'homme problématique*. Paris : Presence de Gabriel Marcel. – 1998. – P. 189–244.
- Minkowski, E. *Le temps vécu. Études phénoménologique et psychopathologiques* / E. Minkowski. – Paris : d'Artrey, 1933. – 401 p.
- Piette, A. The Volume of Being: Reflections on an Anthropological Science [Virtual Resource] / Albert Piette // *Working Papers Series № 19*. – 2015. – 7 p. – Access Mode: <http://openanthcoop.net/press/2015/12/22/the-volume-of-being/> – Title from Screen. – Date of Access: 08 October 2018.
- Piette, A. *Separate Humans. Anthropology, Ontology, Existence* / A. Piette. – Milan : Mimesis International. – 2016. – 90 p.
- Veto, M. La métaphysique de la paternité / M. Veto // *Maladie, Mort, Naissance : Le Bulletin 2014–2015 / Presence de Gabriel Marcel*. – Paris, 2015. – P. 41–60.
- Знаков, В. В. Экзистенциальный опыт / В. В. Знаков, Н. А. Касавина, Ю. В. Синеокая // *Философский журнал*. – 2018. – Т. 11, № 2. – С. 123–137. doi: 10.21146/2072-0726-2018-11-2-123-137

А. С. ЗІНЕВИЧ<sup>1\*</sup>

<sup>1\*</sup>Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди, Національна академія наук України (Київ, Україна), ел. пошта niokazin@yahoo.com, ORCID 0000-0003-4371-1198

## ЕКЗИСТЕНЦІЙНЕ Й ДУХОВНЕ В ЕКЗИСТЕНЦІЙНІЙ АНТРОПОЛОГІЇ Г. МАРСЕЛЯ І Є. МІНКОВСЬКОГО

## АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

**Мета.** Спираючись на екзистенціальну антропологію Г. Марселя і Є. Мінковського, показати необхідність виділення в людині крім індивідуально-екзистенціального – універсально-духовного як людського в людині й розкрити ієрархічне співвідношення біосоціальної, екзистенційної й духовної сфер особистості. **Теоретичний базис.** Автор розрізняє усередині екзистенціальної філософії дві традиції й виходить із недостатності виділення екзистенційної сфери, запропонованої феноменологічної традиції, і необхідності співвіднесення її з духовною сферою як сферою людського в людині, запропонованої нефеноменологічної традиції Г. Марселя і Є. Мінковського. **Наукова новизна.** Автором представлена антропологічна концепція Г. Марселя і Є. Мінковського, у якій людина розуміється як єдність індивідуально-екзистенціального й універсально-духовного в людині, та позначена необхідність особливого транс-емпіричного смислового поля культури, що містить образи й символи людяності. Також розглянуті останні розробки екзистенціальних мислителів в обґрунтуванні екзистенціального й духовного вимірів, як таких, що не зводяться до фізичного й соціального. **Висновки.** В обох екзистенціальних традиціях специфічно людське обґрунтовувалося як трансбіологічне й транссоціальне. В обох традиціях людяність постає як не задана, заздалегідь не визначена. Але в першій традиції (М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр) людяність розуміється як екзистенція, як неповторна індивідуальність, унікальний "проект", варіант людяності, рівноцінний іншим варіантам, а універсальне розуміється як спільність положення людини у світі. Тоді як у другій традиції (Г. Марсель і Є. Мінковський, також В. Франкл), загальнолюдське розуміється як духовне. Таким чином, горизонтальний рівень нашого часткового існування, як процесу руху від народження до смерті, – доповнюється вертикаллю загальнолюдських, універсальних ідеалів і образів, з якими людина співвідносить своє приватне існування. Тут людяність постає як завдання, на шляху до якої людина трансцендує за рамки свого індивідуального "я" до "понад-індивідуального". Здійснення себе як людини виявляється можливим лише через включення в духовну спільність, у загальнолюдську культуру.

*Ключові слова:* екзистенція; духовність; буття; існування; людяність; особистість

A. S. ZINEVYCH<sup>1\*</sup>

<sup>1\*</sup>H. S. Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine), e-mail niokazin@yahoo.com, ORCID 0000-0003-4371-1198

## THE EXISTENTIAL AND THE SPIRITUAL IN THE EXISTENTIAL ANTHROPOLOGY OF G. MARCEL AND E. MINKOWSKI

**Purpose.** To examine the existential anthropology of G. Marcel and E. Minkowski, in order to demonstrate the necessity of distinguishing the universal-spiritual, as human in human being, apart from the individual-existential in him, and to reveal the hierarchical correlation of biosocial, existential and spiritual spheres in personality. **Theoretical basis.** Within existential philosophy the author differentiates two separate traditions and proceeds from the insufficiency of the distinction of existential sphere, proposed by phenomenological tradition, showing the necessity of its correlation with the spiritual sphere as a sphere of humanity, proposed by non-phenomenological tradition of G. Marcel and E. Minkowski. **Originality.** The author presents the anthropological conception of G. Marcel and E. Minkowski, in which human personality is understood as unity of individual-existential and universal-spiritual, which requires a special trans-empirical field of culture, which contains senses, images and symbols of humanity. Also, the author presents the recent developments of existential thinkers in distinguishing existential and spiritual dimensions, both not reducible to the physical and social dimensions. **Conclusions.** In both existential traditions, the specifically human was founded as a trans-biological and trans-social phenomenon, which appears as indefinable and non-predetermined. But in first tradition (M. Heidegger, J.-P. Sartre), humanity is understood as an existence, as a unique individuality, "project", variant of humanity, equivalent to other variants, and universal is understood as a community of human condition in the world. While in the second tradition (G. Marcel, E. Minkowski, also V. Frankl), the universal is understood as spiritual. Thus, horizontal level of our private existence, as the process of movement from birth to death, is supplemented by vertical of human, universal ideals and images. Humanity appears as a task, on the way to which human being transcends beyond the limits of his individual "self" to the "super-individual", through inclusion into spiritual community, into universal culture.

*Keywords:* humanity; existential reality; spirituality; being; existence; personality

Поступила в редколлегию: 09.04.2018

Принята к печати: 19.11.2018