

*ДАРЕНСКАЯ Вера Николаевна, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры социальной работы Луганского государственного педагогического университета. Автор 130 научных публикаций\**

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4839-4734>

## **АНАЛИЗ ЭКЗИСТЕНЦИАЛОВ КАК АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ КАТЕГОРИЙ В ПОЗДНЕСОВЕТСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

В статье приведен анализ экзистенциалов как антропологических категорий в позднесоветской философии. Выделен ряд ключевых категорий и авторов, занимавшихся их изучением. Показано, что в позднесоветской философии шла самостоятельная работа по исследованию той проблематики понимания человека, которая называется экзистенциальной. В ситуации оторванности от западных течений мысли советские философы «позднего» периода (1970–1980-е годы) шли самостоятельным и оригинальным путем в анализе экзистенциалов. Поэтому данные тексты не утратили своей значимости как образец той самобытной философии, которая опирается на реальный духовный и интеллектуальный опыт. Концепции «духовных чувств» В.И. Шинкарука, практики как особой формы коммуникации В.Г. Табачковского, философия «второго рождения» М.К. Мамардашвили и экзистенциал духовной смерти в интерпретации Г.С. Батищева представляют собой оригинальные достижения отечественных мыслителей, не имеющие прямых аналогов в западной философии XX века. В их основе лежал глубокий и специфический духовный опыт жизни в секулярной культуре. Рассмотренный спектр антропологических категорий (экзистенциалов), которые разрабатывались в поздней советской философии, позволяет сделать вывод о ее общем тяготении, с одной стороны, к экзистенциальной проблематике как таковой, а с другой – к спонтанному возрождению элементов христианского сознания на основе нового духовного и интеллектуального опыта кризиса секулярного сознания. Поэтому можно сказать, что именно в рассматриваемый период были заложены основа и модель последующего развития оригинальной российской философии, которая уже в XXI веке приобрела более разнообразные и развитые формы.

**Ключевые слова:** экзистенциалы, антропология, антропологические категории, позднесоветская философия, В.И. Шинкарук, В.Г. Табачковский, М.К. Мамардашвили, Г.С. Батищев.

---

\*Адрес: 291011, г. Луганск, ул. Оборонная, д. 2; e-mail: vera\_darenskaya@mail.ru

**Для цитирования:** Даренская В.Н. Анализ экзистенциалов как антропологических категорий в позднесоветской философии // Вестн. Сев. (Арктич.) федер. ун-та. Сер.: Гуманит. и соц. науки. 2023. Т. 23, № 4. С. 83–91. DOI: 10.37482/2687-1505-V278

В позднесоветской философии происходили не только плодотворный процесс усвоения мировой философской традиции, в частности достижений философии XX века, но и самостоятельная работа по исследованию той проблематики понимания человека, которая называется экзистенциальной. В ситуации оторванности от западных течений мысли советские философы «позднего» периода (1970–1980-е годы) шли самостоятельным и оригинальным путем в анализе экзистенциалов как антропологических категорий. Поэтому данные тексты не утратили своей значимости в качестве образца той самобытной философии, которая опирается на реальный духовный и интеллектуальный опыт, а не является простым эпигоном западных направлений.

До настоящего времени еще не выработана общая методологическая позиция в изучении философии советского периода – в первую очередь потому, что этот период был сложным по своему содержанию, включал в себя самые разные феномены. Как отметил автор монографии о двух наиболее известных позднесоветских философах Ю.В. Пущаев, «сегодня к советской философии словно не знают, как подступиться» [1, с. 17]. Вместе с тем есть один критерий, который позволяет обобщить различные явления. Он состоит в том, что в советский период философия стихийно двигалась к «лично-ориентированному сознанию» (А.Ф. Замалева) [2, с. 7]. В свою очередь, такой тип сознания в философии приводит прежде всего к исследованию общих экзистенциальных категорий. Именно поэтому Н.В. Мотрошилова, изучая экзистенциализм, отмечала: «отечественные авторы и читатели, жившие в условиях социализма, изучая экзистенциалистов или работы о них, находили и в себе самих подобные ощущения, умонастроения» [3, с. 258].

В данной статье будут рассмотрены несколько важнейших категорий, которые разрабатывались в поздней советской философии в качестве таких общих понятий, которые выполняют функцию экзистенциалов. Как известно, экзистенциалы как самые общие, исходные

концептуализации человеческого бытия-в-мире относятся к теоретическому фундаменту философского осмысления сущности и жизни человека. Термин «экзистенциал» впервые стал широко применяться М. Хайдеггером для обозначения и анализа основных «настроений» (*Stimmung*) индивида в его самоопределении относительно своей целостной бытийной среды. «Настроения» в подобном понимании – это такие специфические состояния человека, которые имеют сложный чувственно-смысловой, эмоционально-рефлективный характер, но вместе с тем не разлагаются на отдельные составляющие, а остаются глубоко целостными, органическими и внутренне подвижными, способными к трансформации из одного в другой.

Фундаментальные настроения составляют глубинный фон отдельных элементов человеческого сознания – как эмоционально-чувственных, так и рационально-рефлективных. Кроме того, они способны образовывать устойчивые конstellации между собой, определяя смысло-жизненные ориентации человека. По собственному выражению М. Хайдеггера, «настроение (*Stimmung*) есть определенный способ (*Weise*)... [который] настраивает и определяет “что” и “как” человеческого бытия... это вовсе не самое эфемерное из эфемерного, но то, что в принципе придает присутствию (*Dasein*) основания и ее возможность» [4, с. 159].

Суть концептуальной инновации немецкого философа заключалась в том, что по внешнему, за внешней, эмоциональной формой фундаментальных «настроений» было раскрыто их онтологическое измерение, очерчивающее выход, трансцендирование человеческого мироотношения не только за пределы биологической жизни, но и за пределы социальности. Это уникальное и неповторимое, «только мое» вот-здесь-и-теперь-бытие – *Dasein*. Именно как «только мое» оно непосредственно переживается и может быть отрефлектированным в ситуациях, когда человека серьезно захватывает определенный «настрой» – такой эмоционально-смысловой комплекс, который вдруг выталкивает его далеко за пределы пережива-

ния ситуативных жизненных обстоятельств и дает мощный эффект целостного миропереживания, в котором могут рождаться новые смыслы, и вследствие этого может даже изменяться мировоззрение.

Такие ситуации, как правило, происходят нечасто и достаточно спонтанно, но их можно сознательно культивировать – например с помощью регулярного чтения поэтических и философских текстов, участия в экстремальных видах деятельности и т. д., экзистенциалы как целостные бытийные состояния человека являются специфическим предметом философского анализа, поскольку не могут быть сведены лишь к эмоциональным явлениям. Напротив, экзистенциалы – это тот смысл, который не просто «скрывается» за эмоциональными состояниями человека, но проявляется именно через их катарсис – т. е. положительную трансформацию в контексте целостного бытийного опыта человека.

В советской философии независимо от М. Хайдеггера была осознана потребность в концептуализации, во-первых, самой специфики сложных эмоционально-смысловых переживаний, а во-вторых, типологии их конкретного содержания. В частности, В.И. Шинкарук продемонстрировал оригинальный подход к этим задачам, который соответствовал исторической ситуации секуляризованного советского общества. Для обозначения того, что М. Хайдеггер назвал «настроениями», украинский философ использовал термин раннего К. Маркса «духовные чувства», хотя, как будет показано далее, конкретная семантика и контекст использования этих терминов иногда являются прямо противоположными, однако есть все основания утверждать, что оба термина ориентированы на одну и ту же предметность исходных экзистенциалов человека, но концептуализируют ее по-разному.

В частности, в работе «Категориальная структура научного мировоззрения» В.И. Шинкарук в контексте вопроса о «категориальной связи мира имеющегося бытия и мира будущего» утверждает, что определенный режим работы сознания, в котором происходит «восприятие и переживание воображаемого как существующего, будущего как современного,

возможного как действительного» и т. д., обеспечивается именно феноменом «духовных чувств». «Особенности же предмета духовных чувств еще нуждаются в прояснении» [5, с. 20]. В первом приближении «особенностью человеческих чувств как духовных является то, что он (предмет) представляет собой внутренне расчлененное единство идеального и реального, материального и духовного» [5, с. 21]. Отсюда такая важнейшая особенность духовных чувств, что «ради них человек способен идти на самопожертвование», поскольку «предметы духовных чувств являются смысложизненными предметами» [5, с. 23]. В.И. Шинкарук в первую очередь выделяет среди них веру, надежду и мечту, но интегральным, наиболее «положительным проявлением их всех является любовь в самом широком значении этого слова» [5, с. 23].

Характерно, что для К. Маркса термин «духовные чувства» был, по сути, ситуативным и остался без дальнейшего использования в более поздний период. Однако украинский философ нашел в нем большой эвристический потенциал, обусловленный, прежде всего, внутренней диалектичностью самого термина. Действительно, чувства в советской философии, как правило, трактовались в узко-сенсуалистическом духе, вследствие чего все сверхчувственное автоматически выталкивалось в сферу абстракций рационалистического мышления. Отсюда в теории возникал разрыв между непосредственной чувственной практикой жизни и ее духовно-смысловым наполнением. Термин «духовные чувства» позволял удачно ликвидировать этот разрыв и охватить как единую предметность то, что в реальной жизни существует и переживается как неразрывная целостность чувства и мысли, смысла и эмоции, интуиции и рефлексии. (Понятно, что и в реальной жизни человека существует разрыв этого единства как одна из «болезней» современной цивилизации, но это уже совсем другая тема.) Именно такая целостность составляет уровень базовых экзистенциалов мироотношения, требующих своей концептуализации и особого понятийного аппарата, который отличается как от традицион-

ных понятий рационального мышления, так и от понятий психологии эмоций.

Таким образом, в отличие от хайдеггеровского «настроения», термин «духовные чувства», во-первых, сразу же указывает на внутреннюю сложность и диалектичность этого феномена, а во-вторых, является не чисто феноменологическим термином, но несет в себе и деонтологический, морально-регулятивный смысл – своеобразный императив одухотворения чувственности, т. е. освоения на уровне индивидуального опыта высших реалий и ценностей духовной жизни. Концепция «духовных чувств» у В.И. Шинкарука четко связана с философской интерпретацией символов истины, добра и красоты, которые происходят из платоновской традиции и в свое время довольно смело были введены им в советский философский дискурс. По авторской логике, «духовные чувства» таковы именно лишь в той мере, насколько жизненные данности переживаются в «горизонте» идеала, что и предопределяет их одухотворенный, императивно-деонтологический характер. Однако идеал не является чем-то «эфемерным», но, наоборот, становится сущностным регулятивом человеческой жизни ровно в той мере, насколько ориентирует человека на идеальные ценности, связанные с сверх-индивидуалистической перспективой.

В целом для теоретической концептуализации этого измерения человеческого бытия в поздней советской философии использовалось терминологическое выражение «духовно-практическое освоение мира». В частности, В.И. Шинкарук определял духовно-практическое освоение мира как такое «преодоление чуждости мира», что «реализуется путем создания образов его иного, идеализированного и желаемого состояния в соответствии с идеалами истины, добра и красоты» [6, с. 28]. Высшей формой духовно-практического освоения мира становится мировоззренческое сознание, т. е. такой режим мышления и миропереживания, в котором все реалии объективного и субъективного миров человеческого бытия воспринимаются в «горизонте» идеалов Истины, Добра и Красоты благодаря «работе»

«духовных чувств». В одной из своих последних работ, своеобразном философском «завещании» – статье «Вера, Надежда, Любовь» (1994) – В.И. Шинкарук для определения предмета мировоззренческого сознания уже использует термин «трансцендентный мир»: на уровне мировоззренческого сознания «трансцендентный мир воспринимается и переживается как реальность более высокого порядка, чем видимый мир имеющегося бытия. Последний – преходящий, а первый – вечный, и именно в нем постулируется истинное бытие, недостижимые “при этой жизни” идеалы» [7, с. 145].

Это, в свою очередь, определяет и гносеологическую специфику мировоззренческого сознания, которую он трактует следующим образом: «реальность бытия духовного мира в отличие от материального основывается не на данных внешних чувств (известно пять внешних чувств), а на особого рода чувственности, которая издавна получила обобщенное название – любовь» [7, с. 146]. Любовь как высшее из «духовных чувств» является и «органом» духовного познания трансцендентного мира идеальных смыслов человеческого бытия, и «органом» их живого переживания.

Концепция «духовных чувств» актуальна и эвристична для нашего времени в первую очередь в контексте проблемы отчуждения человека. Она давно стала одной из основных философских проблем современности, а в отечественной философии исследование данного феномена резко активизировалось на рубеже 1980–1990-х годов по вполне понятным историческим причинам. Само отчуждение – это объективный процесс, характеризующийся превращением деятельности человека и его результатов в самостоятельную силу, которая господствует над ним и даже враждебна ему. Отчуждение связано в первую очередь с фетишизацией социокультурных отношений, которым приписываются такие социальные характеристики, которыми они не обладают, а мир культуры становится при этом не только чуждым, но и враждебным личности. Данный

процесс свойственен также и для духовной жизни общества, он охватывает как производственную, так и непроизводственную сферы деятельности и разнообразные формы идеологического давления.

Человек, «заброшенный» в потребительское общество, не может по достоинству оценить усилия прошлых поколений, не чувствует ответственности за нынешнее, за сохранение и приумножение достояний своих предков. Такая неуравновешенность прав и обязанностей дезорганизует его, отрывает от истинной сущности жизни, в которой всегда есть непредсказуемость, угрозы, отрешенность. Воплощением противоречивой сущности человеческой жизни стало формирование нового типа личности, который по-разному называют исследователи – «человек самодовольный», «человек массы», «одномерный человек». Тотальное доминирование ценностей технократической рациональности является одной из форм дегуманизации современного социума. Технократизм, по мнению ведущих современных философов, остается основным социокультурным фактором дегуманизации и отчуждения. Научно-технический прогресс в корне изменил современный мир, «техническая рациональность» формируется как особая мировоззренческая парадигма. Современный научно-технический прогресс давно уже приобрел самостоятельные, враждебные формы развития, разрушающие человека, его индивидуальность, отчуждающие личность от сущностных потребностей через «массовый обман» – массовую культуру современного общества.

В социокультурном пространстве всегда существуют определенные формы отчуждения, которые неизбежны в силу разрыва социокультурных и духовных традиций. Освоение социокультурной традиции и ее главного духовно-мировоззренческого «ядра» позволяет человеку стать личностью и закрепить умения и навыки, с помощью которых он может найти эффективные формы взаимодействия с социокультурной средой и гармонизации своего внутреннего мира для предупреждения самоотчуждения. Основой этого процесса является

сознательная интенция на освоение традиции как главной (наряду с творчеством) ценности культуры. Освоение культурных традиций предыдущих поколений позволит возродить и сохранить русскую духовную культуру, а стремление российского общества к переменам должно получить поддержку в духовном и социокультурном пространстве.

В рамках Киевской философско-антропологической школы 1980-х годов разрабатывался и ряд других экзистенциально-антропологических категорий, в частности категории «мир», «мир человека» и «целостность», в первую очередь в работах В.П. Иванова [8]. Еще одной важной для этой школы была категория коммуникации, которая трактовалась особым образом – как подлинное содержание человеческой практики и, соответственно, понимание самой практики не только как предметной деятельности, но и как формы коммуникации. В частности, один из ведущих представителей этой школы В.Г. Табачковский писал о том, что изначально заданная коммуникативность содержания сознания превращается без остатка в «форму» предметного действия, в котором она выражена по отношению к другому субъекту. Поэтому в структуре предметного содержания практики коммуникативность пребывает хотя и в «скрытой» форме, но вместе с тем составляет ее конечную смысловую цель: «Вследствие того что в самой практике коммуникативность ее предметного содержания как бы “растворяется” в орудийности, изначально коммуникативность предметного содержания сознания оказывается скрытой» [9, с. 30–32]. Тем самым, *человеческую* практику от животной жизни отличает именно то, что она всегда опосредована идеально-смысловыми моделями и коммуникативными процессами. И наоборот, коммуникативные процессы всегда так или иначе «растворены» в практике, являются ее «смысловой» частью.

«Центральной» фигурой поздней советской философии был М.К. Мамардашвили, который также разрабатывал целый ряд антропологических категорий-экзистенциалов, главной из которых была категория сознания. Исследуя

феномен сознания, он считал ключевыми категориями символа, пути, и «второго рождения» как экзистенциального процесса. В частности, в «Лекциях о Прусте (психологическая топология пути)» он дал определение этой специфики как «тему пути, который стоит проходить и который несет на себе отпечаток смертного пути... философы считают, что без символа смерти, без того, чтобы жить в тени этого символа, – ничего нельзя понять, ничего нельзя в действительности испытать» [10, с. 15–16]. Это символ «второго рождения»: «люди не рождаются биологическим способом, а лишь проходя путь, становятся или не становятся людьми», отсюда возникает «религиозный образ второго рождения» [10, с. 26]. В свою очередь, важную для его концепции категорию символа М.К. Мамардашвили определял следующим образом: «существует такая категория фактов и явлений, которые в принципе нельзя знать, хотя о них могут говорить знаки... то, чего нельзя знать, как раз и есть *procreateur*, рождающее» [10, с. 466].

Прохождение через такие состояния, фиксируемые в базовых символах культуры, символически определяется как «второе рождение». Символ прохождения через смерть как «новое рождение» является базовым архетипом человеческой культуры. Как писал об этом психолог А.А. Пузырей, также в позднесоветский период совершивший «выход» на эту экзистенциальную и антропологическую проблематику, «известная во всех эзотерических духовных движениях основная трехчленная формула работы над собой, гласящая: пробудиться – умереть – родиться, реализуется в терминах матрицы основных состояний... умирание и есть высвобождение места для прихода и действия силы, преобразующей ветхого человека в нового человека, что ведет к подлинному исцелению, т. е. восстановлению цельного, полного “человека в человеке”... это рода душевная и духовная работа, которую выполняет человек, преодолевая кризисную ситуацию, – и есть в наших словах прохождение через “маленькую смерть” в направлении “второго рождения”» [11, с. 175]. Архетипический смысл переживания символи-

ческой смерти для духовного воскресения человека в новую жизнь является базовым для его экзистенциального становления, хотя он и по-разному реализуется в разных типах культур и цивилизаций. В архаических культурах прямо и непосредственно «второе рождение» осуществлялось в обрядах «инициации». В современной цивилизации таких обрядов нет, и их функцию берет на себя культура. Однако она уже не гарантирует того, что «второе рождение» произойдет – это теперь результат личного усилия.

М.К. Мамардашвили в цитируемой работе исследует «механизм» и таинство «второго рождения» как результат работы с общекультурными символами, на основании которых, в частности, построены художественные произведения и философские тексты. Он пишет: «путешествие, которое прodelывается у Данте, в действительности – символическое путешествие... в глубины своей собственной души. Там – и Ад, и Рай, и Чистилище... это символы, указывающие на то, что мы должны сделать, чтобы суметь в это путешествие отправиться» [10, с. 19]. Тем самым исследуемая в его работах символическая «топология пути» представляет собой экзистенциальную антропологию, построенную на герменевтике ключевых символов культуры в качестве экзистенциалов, порождающих в человеке новые содержания сознания – которые, однако, становятся «новыми» только для него лично, но на самом деле являются самыми архаическими смыслами культуры.

Стоит также кратко рассмотреть наследие Г.С. Батищева, который внес важные инновации в разработку экзистенциальных категорий в поздний период своего творчества, когда он стал православным мыслителем, хотя и продолжал писать на языке своей философской среды. Так, в выступлении на круглом столе «Жизнь и смерть: загадки и противоречия» (1989) ярко он концептуализировал категорию смерти в том же смысле, о котором говорил и М.К. Мамардашвили. Поскольку этот текст Г.С. Батищева остался малоизвестным и не публиковался после его смерти, то стоит привести

здесь ряд интересных выдержек. Он говорил: «умирание происходит, увы, очень часто при продлении физической жизни, ролевого функционирования, имитации и мимикрии под жизненность. Но на самом деле под личиной живого человека ходит лишь социализированный организм» [12, с. 32–33]. Парадокс состоит в том, что для того, чтобы родиться в подлинную жизнь, нужно умереть для жизни неподлинной – но этот процесс, растянутый на всю земную жизнь, в культуре дан в формах «инициации», которые его моделируют и ускоряют.

Общий принцип «запуска» процесса «инициации» на уровне волевых и культурных интенций человека Г.С. Батищев определяет так: «чем богаче инаковыми образами личностный культурный мир человека, чем глубже его онтологическая укорененность... В нем становится все больше и больше того, что поистине “тлена избежит”, ибо достойно этого» [12, с. 33–34]. Таким образом, «ключ» к «новому рождению» лежит в «инаковых образах личности», инаковых по отношению к моему смертному его, которые нужно найти и которым нужно открыться. Эти образы в культуре разнообразны, высший из них – образ Христа.

Г.С. Батищев определял экзистенциал смерти как особый смысловой «топос» сознания, который уничтожает все, недостойное вечной жизни, следующим образом: «Продления было бы достойно только то время жизни, которое... какой-то степени приобщается к надвременному, вечному» [12, с. 34–35]. Таким образом, смерть как особая экзистенциальная категория сознания (в отличие от смерти тела как эмпирического факта биографии) – это точка перехода воли человека от позиции смертного его к осознанию бессмертия души. Г.С. Батищев определил феноменологию такого перехода к осознанию бессмертия в ходе философской рефлексии следующим образом: «Суть дела не в том, чтобы отыскать “рецепт бессмертия” для того в нас, что достойно уничтожения и прехождения, а в том, чтобы в конечных границах выйти на уровень приобщенности и сопричастности беспредельным, абсолютным смысло-

вым содержаниям и вместить их претворение в здесь-и-теперь» [12, с. 35–36]. Откуда же в человеке могут появиться такие вечные и беспредельные содержания? Это возможно только в результате приобщения к живой религиозной традиции. Сам Г.С. Батищев крестился в православие в конце жизни под именем Иоанн и ездил к духовнику – старцу Псково-Печерского монастыря, продолжая работать в Институте философии Академии наук Союза Советских Социалистических Республик вплоть до своей смерти в 1990 году. Похожий путь прошли многие философы позднего советского времени. В этом смысле можно сказать, что в анализируемый период русская философия вернулась к своей исконной религиозной традиции и продолжила труд ученых Серебряного века.

Религиозный опыт как тип познания был изначальным предметом исследования философии с самого момента ее исторического возникновения – т. е. намного раньше, чем изучение специфики познания научного, художественного, нравственного и обыденного. В классической философии, начиная с древности, познание Бога всегда было высшим предметом познания как такового, к которому восходил разум путем своего развития, преобразования и очищения. В наше время многие философские направления, возникшие на Западе, не рассматривают религию как тип познания в силу того, что исходят только из крайне ограниченного опыта секулярного человека. К чести русской философии, для нее религия всегда была и остается главным предметом исследования, а религиозное познание – высшим типом опыта и познания. Содержательные аспекты религиозного познания как в высших его проявлениях, так и на начальных стадиях зарождения и преодоления «духовной слепоты» позволяют сделать вывод о его онтологической основе, поскольку этот тип познания является актуализацией внутренних структур человеческой субъектности, а также предполагает необходимость личностного усилия как главного условия этой актуализации. Основа религиозного познания всегда – особое экзистенци-

альное состояние нравственного и духовного усилия, которое в христианской терминологии называется «подвиг».

Рассмотренный спектр антропологических категорий (экзистенциалов), которые разрабатывались в поздней советской философии, позволяет сделать вывод о ее общем тяготении, с одной стороны, к экзистенциальной проблематике как таковой, а с другой – к спонтан-

ному возрождению элементов христианского сознания на основе нового духовного и интеллектуального опыта кризиса секулярного сознания. Поэтому можно сказать, что именно в исследуемый период были заложены основа и модель последующего развития оригинальной российской философии, которая уже в XXI веке приобрела более разнообразные и развитые формы.

### Список литературы

1. Пуцаев Ю.В. Философия советского времени: М. Мамардашвили и Э. Ильенков (энергии отталкивания и притяжения): моногр. М.: РАН. ИНИОН, 2018. 356 с.
2. Замалеев А.Ф. О советской философии // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 6: Философия, политология, социология, психология, право, международные отношения. 2004. Вып. 2. С. 4–8.
3. Мотрошилова Н.В. Отечественная философия 50–80-х годов XX века и западная мысль. М.: Акад. Проект, 2012. 376 с.
4. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопр. философии. 1989. № 9. С. 116–165.
5. Категориальная структура научного мировоззрения // Мировоззренческое содержание категорий и законов материалистической диалектики / отв. ред. В.И. Шанкарук, А.Я. Яценко. Киев: Наукова думка, 1981. С. 11–25.
6. Сущность мировоззрения. Научное мировоззрение как его высший исторический тип // Научное мировоззрение и социалистическая культура / отв. ред. В.И. Шанкарук, В.П. Иванов. Киев: Наукова думка, 1988. С. 21–47.
7. Шинкарук В.І. Віра, надія, любов // Віче. 1994. № 3. С. 144–152.
8. Даренский В.Ю. Парадоксы целостности человека в наследии Киевской философско-антропологической школы // Вестн. Сев. (Арктич.) федер. ун-та. Сер.: Гуманит. и соц. науки. 2017. № 5. С. 67–77. DOI: [10.17238/issn2227-6564.2017.5.67](https://doi.org/10.17238/issn2227-6564.2017.5.67)
9. Категориальность мировосприятия и структура практики // Категориальные структуры познания и практики / отв. ред. В.Г. Табачковский. Киев: Наукова думка, 1986. С. 10–82.
10. Мамардашвили М. Лекции о Прусте (психологическая топология пути). М.: Ad Marginem, 1995. 550 с.
11. Пузырей А.А. Драма неисцеленного разума // Зоценко М.М. Повесть о разуме. М.: Педагогика, 1990. С. 149–183.
12. Батищев Г.С. Выступление // Жизнь и смерть: загадки и противоречия (По материалам «круглого стола». М., 1989 г.) / сост. И.Н. Михеева. М.: Знание, 1990. С. 32–36.

### References

1. Pushchaev Yu.V. *Filosofiya sovetskogo vremeni: M. Mamardashvili i E. Il'enkov (energii ottalkivaniya i prityazheniya)* [Philosophy of the Soviet Era: M. Mamardashvili and E. Ilyenkov (Energies of Repulsion and Attraction)]. Moscow, 2018. 356 p.
2. Zamaleev A.F. O sovetskoy filosofii [On Soviet Philosophy]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Ser. 6: Filosofiya, politologiya, sotsiologiya, psikhologiya, pravo, mezhdunarodnye otnosheniya*, 2004, no. 2, pp. 4–8.
3. Motroshilova N.V. *Otechestvennaya filosofiya 50–80-kh godov XX veka i zapadnaya mysl'* [Soviet Philosophy of the 1950s – 1980s and Western Thought]. Moscow, 2012. 376 p.
4. Heidegger M. Osnovnye ponyatiya metafiziki [The Basic Concepts of Metaphysics]. *Voprosy filosofii*, 1989, no. 9, pp. 116–165.
5. Kategorial'naya struktura nauchnogo mirovozzreniya [Categorical Structure of the Scientific Worldview]. Shankaruk V.I., Yatsenko A.Ya. (eds.). *Mirovozzrencheskoe sodержание kategoriy i zakonov materialisticheskoy dialektiki* [Worldview Content of the Categories and Laws of Materialist Dialectics]. Kiev, 1981, pp. 11–25.



6. Sushchnost' mirovozzreniya. Nauchnoe mirovozzrenie kak ego vysshiy istoricheskiy tip [The Essence of the Worldview. Scientific Worldview as Its Highest Historical Type]. Shankaruk V.I., Ivanov V.P. (eds.). *Nauchnoe mirovozzrenie i sotsialisticheskaya kul'tura* [Scientific Worldview and Socialist Culture]. Kiev, 1988, pp. 21–47.

7. Shinkaruk V.I. *Vira, nadiya, lyubov* [Faith, Hope, Love]. *Viche*, 1994, no. 3, pp. 144–152.

8. Darenskiy V.Yu. Paradoxes of Personal Wholeness in the Legacy of the Kiev School of Philosophical Anthropology. *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Ser.: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki*, 2017, no. 5, pp. 67–77. DOI: [10.17238/issn2227-6564.2017.5.67](https://doi.org/10.17238/issn2227-6564.2017.5.67)

9. Kategorial'nost' mirovospriyatiya i struktura praktiki [Categorical Worldview and the Structure of Practice]. Tabachkovsky V.G. (ed.). *Kategorial'nye struktury poznaniya i praktiki* [Categorical Structures of Cognition and Practice]. Kiev, 1986, pp. 10–82.

10. Mamardashvili M. *Lektsii o Pruste (psikhologicheskaya topologiya puti)* [Lectures on Proust (Psychological Topology of Path)]. Moscow, 1995. 550 p.

11. Puzyrey A.A. Drama neistselennogo razuma [The Drama of the Unhealed Mind]. Zoshchenko M.M. *Povest' o razume* [A Tale of Reason]. Moscow, 1990, pp. 149–183.

12. Batishchev G.S. Vystuplenie [A Speech]. Mikheeva I.N. (comp.). *Zhizn' i smert': zagadki i protivorechiya* [Life and Death: Riddles and Contradictions]. Moscow, 1990, pp. 32–36.

DOI: 10.37482/2687-1505-V278

**Vera N. Darenskaya**

Lugansk State Pedagogical University;  
ul. Oboronnaya 2, Lugansk, 291011;

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4839-4734> e-mail: vera\_darenskaya@mail.ru

## ANALYSIS OF EXISTENTIALS AS ANTHROPOLOGICAL CATEGORIES IN LATE SOVIET PHILOSOPHY

The article deals with the analysis of existentials as anthropological categories in late Soviet philosophy. A number of key categories and authors who developed them are highlighted. It is shown that during the 1970s and 1980s, Soviet philosophers autonomously studied the problem of understanding a person, which is called existential. Being isolated from Western schools of thought, Soviet philosophers followed an independent and original path in the analysis of existentials. Therefore, these texts have not lost their significance as examples of that independent philosophy, which is based on real spiritual and intellectual experience. The concepts of spiritual feelings by V.I. Shinkaruk, practices as a special form of communication by V.G. Tabachkovsky, the philosophy of “second birth” by M.K. Mamardashvili and the existential of spiritual death as interpreted by G.S. Batishchev represent original achievements of Soviet philosophy that have no direct equivalents in Western philosophy of the 20th century. They were based on a deep and specific spiritual experience of living in a secular culture. The considered range of anthropological categories (existentials), which were developed in late Soviet philosophy, allows us to conclude that the latter generally gravitated, on the one hand, towards existential problems as such and, on the other, towards a spontaneous revival of elements of Christian consciousness on the basis of a new spiritual and intellectual experience of the crisis of secular consciousness. Therefore, it can be said that it was during this period that the foundation and model for the subsequent development of the original Russian philosophy were established, which in the 21st century assumed more diverse and developed forms.

**Keywords:** existentials, anthropology, anthropological categories, late Soviet philosophy, V.I. Shinkaruk, V.G. Tabachkovsky, M.K. Mamardashvili, G.S. Batishchev.

Поступила 03.04.2023

Принята 10.08.2023

Опубликована 22.09.2023

Received 3 April 2023

Accepted 10 August 2023

Published 22 September 2023

**For citation:** Darenskaya V.N. Analysis of Existentials as Anthropological Categories in Late Soviet Philosophy. *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Ser.: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki*, 2023, vol. 23, no. 4, pp. 83–91. DOI: 10.37482/2687-1505-V278