

## **ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР**

УДК 1(091)

### **ЧЕЛОВЕК КАК СУБЪЕКТ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОГО ВЫБОРА В ПОСТЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ США**

**В.В. Томашов**

ФГБОУ ВПО «Ярославский государственный университет», г. Ярославль

Анализируется проблема субъекта социально-политического выбора в контексте постэкзистенциальной антропологии США рубежа XX–XXI вв. Анализ осуществляется в проблемных рамках базисных для экзистенциальной антропологии категорий: выбор, свобода, ответственность, отчуждение. Делается вывод о том, что освобождение человека от гнета политических «тотальностей» (дегуманизированных социально-политических институтов современного общества) возможно лишь через ответственный выбор, реализуемый с помощью механизмов как интериоризации, так и экстериоризации.

*Ключевые слова:* международная политика, политическое решение, политический выбор, политическая ответственность, тоталитаризм, антропологический кризис, свобода, отчуждение, самоактуализация, самореализация, интериоризация, экстериоризация, политический реализм.

В известном романе «Гроздь гнева» американский писатель-гуманист Джон Стейнбек в образе главного героя показал тип человека, «перерастающего» самого себя, такого, который способен подняться над условиями своего существования и в конечном итоге обрести определенную независимость от них. Это был пример своеобразного позитивного прорыва ограничивающих свободу человека обстоятельств. В этом отношении герой Стейнбека резко контрастировал с персонажами экзистенциальных драм и трагедий Ф. Кафки, А. Камю или Ж.-П. Сартра, этими «сизифами» современности. Примечательно то, что роман Стейнбека увидел свет в конце 1930-х гг., т. е. одновременно с «Тошнотой» Сартра (1938 г.). Но какое поразительное различие в понимании возможностей и предназначения человека! Жизнеутверждающий пафос Стейнбека с его конечной верой в человека, способного подняться над самим собой и над обстоятельствами, и пессимизм экзистенциалиста Сартра, считавшего, что единственными (да и то временными) опорами для нас во враждебном и бессмысленном мире могут быть лишь относительные «смыслы». С тех пор прошло более 70 лет, но что касается положения человека, то ни качество его жизни (если ее не рассматривать в меркантильно-вещном плане), ни его собственные качества не стали значительно лучше. Несмотря на отдельные прекрасные примеры из литературы и даже из самой жизни, человек так и не научился по большому счету «подниматься» над собой. Более того, люди в массе своей стали слабее, конформнее и потеряли не только

силу, но часто и интерес бороться с «уплотнившимися тотальностями», в том числе и с политическими. Естественно, что западная антропология не могла не обратиться к анализу социально-антропологического кризиса, тем более что в настоящее время этот глобальный кризис приобрел новые формы и признаки своего выражения. Одним из его многочисленных проявлений по-прежнему является реальная угроза ядерного самоуничтожения цивилизации. Международная политика как сфера принятия «судьбоносных» для мира решений (особенно в области обеспечения ядерного баланса) приобрела абсолютную значимость (жизненную необходимость), но, поскольку решения по-прежнему принимаются отдельными политиками (или определенными группами), в них сохраняется элемент относительности. Кроме того, необходимость ядерного ограничения и сдерживания объективно абсолютна для всех живущих на Земле, а вот политические решения в этой области все еще относительны – они не приобрели ещё, к сожалению, планетарного характера. Все это отнюдь не делает ситуацию в мире более устойчивой, несмотря на принятие мировым сообществом ряда важнейших ограничивающих политических решений. Ситуация пока еще не устраненного глобального ядерного кризиса не только не снижает, но и в невиданной раньше степени повышает значимость ответственного политического выбора. Как отмечал директор Центра научной стратегии и международных отношений при Гарвардском университете, бывший помощник госсекретаря США Джозеф Най, «даже в ситуациях сильнейшей угрозы безопасности, всегда остается широкий спектр выбора действий, имеющих глубочайшее моральное значение» [3, р. 7]. Неудивительно поэтому, что проблема ответственного политического выбора, ответственного решения и действия приобрела в настоящее время еще большую значимость в качестве объекта социально-философских исследований в США. В свое время широкую известность в кругах политологов и философов США получила книга профессора Оклахомского университета У. Хороза с характерным названием «Кризис ответственности» [2].

У. Хороз в своей работе справедливо подчеркивает, что современный кризис человека и общества целиком связан с ценностными (прежде всего, нравственными) предпосылками. Человек оказался настолько подавленным «толстым серым гнетом тотальностей», что потерял свою «самость», утратил способность видения необходимостей и возможностей ответственного выбора. Человек в условиях политического тоталитаризма, в какой степени он не проявлялся бы, остался лишь носителем «ответственности перед (социально-политическими институтами. – В.Т.)». Так, может ли человек в условиях современного массового общества восстановить первоочередность идущих от него самого существенных интенций, первенство «гуманистических призывов», в противовес «призывам тоталитарных структур»? «Положительный ответ на этот вопрос, – поясняет Хороз, – возможно, неважен с точки зрения выживания человека, но он, безусловно, важен с точки зрения

качества жизни» [там же, р. VIII]. Поэтому-то американский антрополог и ставит перед собой задачу выяснения истоков человеческой ответственности («sources of human responsibility»), её природы.

Хороз абсолютно прав, когда помещает проблему поиска истоков ответственности в «сердце» антропологии, ибо, по его убеждению, феномен ответственности имеет свой генезис не в социальных общностях и не в политической сфере как таковой, а в самом человеке. Такое восприятие ответственности, в свою очередь, следует из того, что человек как часть человечества – не конечен, а абсолютен. Он абсолютен в важнейшей сфере жизни – сфере определения целей, принятия решений, осуществления выбора. Что же касается пресловутых политических «тотальностей», то, несмотря на огромную силу порабощения человека, они все же, по своему происхождению, – «проекции и продукты» всё того же, человеческого, стремления к «полноте» бытия. Эти необходимые, но опасные продукты самоактуализации подобны «джину», выпущенному из бутылки, устанавливающему подчас жесточайший контроль над своим «освободителем».

Нетрудно заметить, что, поднимая вопрос об обретении человеком его целостности, Хороз, как и многие другие экзистенциальные антропологи, выходит на вечную проблему отчуждения. И здесь его взгляды не могут не респондировать концепции отчуждения Маркса. Хороз считает, что отличие его точки зрения от марксистской – в различном понимании природы отчуждения. По его мнению, Маркс в своём политэкономическом анализе исторического развития и смены способов производства априорно вывел некий чисто социальный закон диалектической смены форм собственности (как экономической основы отчуждения). Но закон этот – не более как абстракция, теоретическое обобщение ученого-рационалиста, взгляд на историю «снизу» («from below»). Маркс, по его мнению, не учитывает того, что на историю можно посмотреть и «изнутри», со стороны самого человека («from within ourselves»), т. е. со стороны его природы и сущности. Хороз, правда, упоминает еще об одном методологическом подходе к человеку как выбирающему историческому субъекту: о теоретическом взгляде «сверху» («from above»). По всей вероятности, здесь имеются в виду религиозно-теологические модели или же откровенно детерминистические концепции материалистического толка, но тщательному анализу американским антропологом они не подвергаются [там же, р. 15].

В связи с обвинениями Хороза в адрес Маркса по поводу созданных им «абстрактных моделей общественной жизни», хочется еще раз заметить, что основоположник исторического материализма, конечно же, делал естественный для его мировоззрения (особенно зрелого периода) акцент на анализ экономических причин и форм отчуждения. Но при этом на уровне философского рассмотрения проблемы он говорил о нем как об атрибутивном (а стало быть, непреходящем) признаке чело-

века и его бытия в культуре, как о цене, которую люди заплатили за то, чтобы жить в «условиях цивилизации». Эта мысль четко прослеживается в ранних работах К. Маркса. Поэтому оценка Хорозом Марксовой теории общественного человека как о «предпричинной модели истории» («prepurposive model of history»), как о типичном примере взгляда «снизу», вряд ли имеет основания. Не обходит Хороз вниманием и классическую экзистенциалистскую антропологию, в частности сартровскую. По мнению американского исследователя, Сартр, подобно Марксу, также не смог предложить теорию целостного человека как полностью самостоятельного, истинно свободного и ответственного субъекта выбора. Оказывается, сартровский экзистенциализм – это своего рода «ситуационализм», поскольку «пограничные» состояния, исследуемые этим философом, хотя и представляют собой на первый взгляд отчаянную (чаще всего – безуспешную) борьбу человека за свою свободу, но самом деле, они не более чем реакция, спровоцированная «интенциями тотальности». А если так, то подобное понимание по-прежнему остается в рамках критикуемых автором концептуальных антропологических подходов «снизу» или «сверху».

Постэкзистенциалистский антрополог У. Хороз чутко уловил внутреннюю противоречивость теоретической конструкции человека, предложенной Сартром. Свобода и автономность у французского философа, которыми он так дорожит, на деле оказываются, в рамках его «ситуационализма», понятиями более низкого статуса, нежели те же «тотальности», поскольку именно давление последних и вызывает к жизни экзистенциальные «прорывы» к свободе. Получается, что в своем поиске истоков ответственности всецело внутри человека, понимаемого как «самонаправляемый» («self-directing») субъект в любых обстоятельствах своей личной и общественной жизни, Хороз – больший субъективист, чем Сартр. И всё же нельзя не заметить существенной разницы в их позициях. Сартровский субъективизм, как это хорошо и давно известно, вырос на фундаменте в целом резко негативного, а порой даже враждебного его отношения к окружающему человеку социуму и его политической организации. Отсюда, вероятно, политический анархо-радикализм мировоззрения этого мыслителя, особенно ярко проявившийся в 1960–1970-е гг.

Хороз выступает также с критикой радикалистской концепции «борющегося человека» Герберта Маркузе. По его мнению, если Сартр создал концепцию человека, экзистенциально реагирующего (страхом, раздражительностью, «тошнотой») на постоянное давление со стороны тоталитаристских структур, то у Маркузе человек помещен в ситуацию «субъект-объектного» «участия» в «тотальности». Эта ситуация поистине разрушительна, анархична: человек, «негативно детерминированный обществом», сначала отчуждается от него, а затем становится борцом против него. И все же, как замечает Хороз, Маркузе не даёт ответа на вопрос: должен ли человек нести какую-либо ответственность за этот «принцип

победы», а если должен – то почему? [там же, р. 62]. Субъект ответственности рассматривается им как бы в двух ракурсах: потенциально-абстрактный носитель ответственности вообще (любой человек) и социально-ответственный агент (более или менее сознательно относящийся к своим гражданским обязанностям и выполняющий их в той или иной мере). Исходя из такого понимания, человек вполне может быть социально ответственным, но при этом не проявлять даже малейшего оттенка ответственности в истинном смысле этого слова – как сознательной и свободной самоактуализации. То есть можно быть образцовым и ответственным гражданином, но оставаться тотально несвободным. Отсюда вытекают различные трактовки и определения «ответственного агента». С точки зрения тоталитарных структур вполне ответственным будет считаться человек, несущий «ответственность перед». Но исходя из позиции, диктуемой подходом Хороза, его метаэкзистенциалистским гуманизмом, таковым является лишь агент, «ответственный за». Идея «онтологического интеракционизма», положенная в основу концепции ответственности Хороза, объединяет в рамках его подхода философские и психологические компоненты. Это – уже давно выявленная и установленная линия американского эмпиризма, в свое время ярко выраженная У. Джеймсом. Разница лишь в том, что у Хороза внутренняя интенциональность субъекта, хотя и основана на врожденной способности человека к субъект-объектному диалогу, всё же в большей степени опирается на сознательную и реалистическую оценку социального окружения.

Таким образом, выделяются как бы два слоя в структуре ответственности: внешний, вторичный слой феноменального целеполагания (а затем – и соответствующего действия) и глубинный, базисный слой (чем-то напоминающий «Оно» Зигмунда Фрейда) «онтологической самонаправляемости». Здесь антропология Хороза достигает максимальной точки сближения философии и психологии, а с другой стороны, достигает грани рационального и иррационального, апеллируя к последнему как к истинному истоку всякого настоящего ответственного акта.

Как видим, постэкзистенциалистская «гуманистическая» антропология Уильяма Хороза действительно ставит выбирающего и действующего человека в центр философствования. Что же касается ответственности, то она не сводится к реакции на что-то, а причинно-интенционально составляет человеческую сущность. Но всё дело в том, что от интенции до практического действия – большая дистанция, которую субъект может и не «пройти». Вероятно поэтому в работе Хороза вводится понятие внутренней «готовности к ответственности» [2, р. 124]. Это и есть ответственность в потенции, атрибутивная сущностная характеристика любого человека. Но не у любого человека и не в любых обстоятельствах эта потенция проявится в реальном ответственном выборе, поступке. Тут уже вмешиваются морально-психологические характеристики субъекта, а также всевозможные привходящие факторы – те самые злополучные об-

стоятельства, на которые мы так часто списываем свою слабость, нерешительность, незнание или неумение. По мнению Хороза, привычное рассмотрение ответственности в рамках философии праксиса, несмотря на некоторые его позитивные стороны, все же является редуцией философского содержания, сведения его к политическому и психологическому уровням, т. к. не выявляет источник ответственности, а лишь фиксирует и описывает ее конкретные формы. Поэтому если мы философски так и не приблизимся к источнику этого феномена, то и сама теория ответственности останется пребывать в кризисе. Этот философский кризис (неумение и нежелание сущностно разобраться в себе самом) в определенной степени породил многие кризисные моменты в жизни цивилизации, достигшие пугающих пропорций в наши дни.

Выход из создавшегося противоречия – в попытках прежде всего психологически «вернуться к себе», «противопоставить себя себе», «утвердить себя» как подлинного заказчика и исполнителя в системе ответственных взаимоотношений. Только на этой основе теоретико-мировоззренческого, ценностного самовозрождения человека возможно освобождение его от «гнета» тоталитаристских структур и последующее оздоровление цивилизации.

Положительно оценивая гуманистический пафос концепции У. Хороза, мы не можем вместе с тем не обратить еще раз внимания на то, что она по сути своей так и осталась теоретической абстракцией. Как мы помним, Хороз обвинял Маркса в том, что он «растворил» человека во внешних по отношению к нему объективных структурах: отношениях и институтах собственности и власти. Эти структуры как элементы враждебной человеку социально-политического тоталитаризма Марксом были выведены и зафиксированы рациональным путем. В отличие от него, Хороз «растворил» человека в... нём самом, выведя его свободу и необходимость из природно предзаложенной «готовности отвечать», которая лишь постулируется, но не подвергается теоретическому анализу. Такой своего рода иррационалистический натурализм соответствует тенденции, проявившейся в современной постэкзистенциальной антропологии США.

В то же время в современной американской антропологии имеются и другие теоретические подходы к ответственности, основанные на детерминистической методологии с учетом реагирования субъекта на социально-политические реалии.

Примером такого подхода может служить концепция ответственности, представленная Эдгаром Боденхаймером в монографии «Философия ответственности» [1]. Эта книга, написанная известным американским юристом и политологом, адресована широкой социогуманитарной аудитории, поскольку, как указывает автор, представляет собой попытку междисциплинарного подхода к проблеме ответственности. Если Уильям Хороз основное внимание уделял описанию кризиса в области теоретической интерпретации ответственности, то Боденхаймеру важнее обозна-

читать симптомы реального социального кризиса, вызванного «нестыковой» духовного и практического, неспособностью людей «провести ответственность в жизнь». Практицистская (специфически американская) установка этого автора приводит его к достаточно скептическому отношению к так называемой «экзистенциальной ответственности», которая, по его убеждению, лишь «пустая претензия», если субъект этой ответственности «не в состоянии улучшить» себя и свое социальное окружение. «Атрибут ответственности становится бессмысленным, если приписывается человеку, который неспособен действовать в соответствии с социальными заданиями из-за обстоятельств, неподвластных его контролю». В связи с этим он замечает, что мы часто употребляем термин «ответственность» в тех случаях, когда проблема человеческого выбора вообще не стоит. Например, мы говорим об «ответственности» шторма за гибель корабля или об «ответственности» плохой дороги за автомобильную аварию [там же, р. 10]. Отрицая «морально нейтральную концепцию ответственности», Боденхаймер критикует субъективистские подходы, снижающие (или вообще отрицающие) значение внешней моральной детерминации. К таким он относит, в частности, позицию Макса Штирнера, утверждавшего в книге «Я само по себе» («Ego and His Own»), что человек пользуется всеми возможностями и предложениями жизни через ничем не связанное самонаслаждение, присваивая все, что в его силах, и не признавая никаких законов, кроме тех, которые он дал самому себе.

Вполне естественно, что Боденхаймер усматривает истоки ответственности как в природе самого человека, так и в социальном контексте его бытия. Поэтому и проблема преодоления отчужденного существования и достижения максимально возможной в конкретных социально-политических условиях самоактуализации человека рассматривается им как проблема «взаимодействия с другими людьми, чья добрая воля по отношению к нам» адекватна «нашему отношению к ним» [там же, р. 13]. Этот старый, добрый прагматистский принцип, овеянный тысячелетними философско-этическими традициями, делает позицию Боденхаймера типичной идеологией «здравого смысла», что само по себе совсем неплохо, если бы ее теоретическая наполненность была более оригинальной. С другой стороны, несомненно позитивная, упорядочивающая и индивида и социум установка, свойственная данному подходу. Эта социально-регулятивная устремленность в духовной культуре США последнего времени нашла яркое воплощение в рецептах и методиках ряда современных американских экзистенциальных психотерапевтов. В связи с заявленным в работе Боденхаймера психологическим аспектом проблемы ответственности, нельзя не обратить внимания на то, что, с точки зрения автора, психические компоненты ответственности в конечном счете подчинены у него социальным. Это подтверждается солидарностью с идеями американского психиатра Томаса Заза. Еще в 1960-е гг. время Т. Заз опубликовал книгу, вызвавшую тогда огромный резонанс психиатров, этиков, философов. В

ней он утверждал, что психиатры в действительности имеют дело не столько с чисто клиническими случаями душевных заболеваний, сколько с индивидуальными, социальными и этическими проблемами своих пациентов. Но, конечно же, не это вызвало резко негативную реакцию многих специалистов. Многим трудно было принять необычную констатацию автора, согласно которой подавляющее «большинство так называемых душевных болезней, включая наиболее частые формы паранойи и шизофрении, есть лишь не более чем выражения неприемлемых способов поведения или отказы принять требования со стороны общества». Но наибольшее число возражений вызвал вывод Заза о том, что люди, имеющие вышеуказанные проблемы, ответственны за свои действия и должны быть наказаны за нарушение установленных норм общежития. В своих заключениях Заз опирался на результаты ряда экспериментальных исследований, показавших, что многие индивиды с серьезными социоповеденческими отклонениями тем не менее способны адекватно реагировать на угрозы наказания и другие общественные санкции [там же, р. 34–36.]. Вероятно, можно согласиться с критиками позиции Томаса Заза и соглашающегося с ним Э. Боденхаймера в связи с чересчур жестким решением проблемы дихотомии психического и социального в поведении человека: явным гипертрофированием роли общественных факторов. В то же время автор «Философии ответственности» не игнорирует вовсе значения ответственной работы человека над самим собой, своеобразного экзистенциального самоделания. Этот процесс, имеющий не только индивидуальные, но и социальные последствия, Боденхаймер связывает с «экзистенциальной ответственностью», которая определяется как стремление индивида достичь высшего уровня человеческой экзистенции, которого он в состоянии достичь на основе своих индивидуальных способностей.

Процесс «достижения» этого «высшего уровня экзистенции», по Боденхаймеру, распределяется по трем реально возможным сферам: а) сфере максимальной актуализации общечеловеческих потенций, свойственных индивиду как части сообщества людей; б) сфере максимального проявления позитивных качеств, не являющихся общечеловеческими, но свойственными данному индивиду как члену определенной группы (определенного типа людей); в) сфере выявления индивидом таких выдающихся свойств и характеристик, которые делают его уникальным, исключительным членом человеческого сообщества [там же, р. 54]. Думается, что выделение подобных сфер (уровней) ответственной самоактуализации и самореализации индивида является еще одним примером практицистской ориентации Боденхаймера. Это вполне естественно, особенно если учесть, что он юрист по специальности: стало быть, абстрактно-метафизическое теоретизирование не та область, где он себя чувствует уверенно и комфортно. Зато он гораздо более свободен, когда говорит о феноменальных образцах ответственности, обнаруживаемых им в сфере повседневной жизни, а если пока не обнаруживаемых, то объявляющихся желательными.

Так, Боденхаймер сетует на то, что практический кризис ответственности вызван успокоенностью человека, переставшего «работать над собой», остановившегося, а в чем-то и деградировавшего в области морального совершенствования. Если не остановить этот опасный процесс, то человечество может оказаться в ситуации, смоделированной Ф. Кафкой в романе «Замок», – в ситуации, где царит анонимность ответственности, где никто ничего не знает и ни за что не отвечает. Пророческие предостережения чешского писателя-экзистенциалиста, к сожалению, оправдались и не раз находили и находят сегодня воплощение в реальной действительности. Кафкианские «призраки» безответственности демонстрируют свою живучесть, изо всех сил стремясь перейти из локальной плоскости в глобальную (общецивилизационную). С этой точки зрения беспокойство Э. Боденхаймера, его призывы положить конец равнодушию и пассивности (на индивидуальном уровне) и поставить мораль над политическим прагматизмом (на общественно-политическом уровне) в наше время как никогда актуальны. Поэтому, с его точки зрения, абсолютно неважно, в каком социально-значимом «объеме» ответственность выражается: «может быть удостоен чести человек, который выберет духовную жизнь, жертвуя при этом общественно значимыми обязанностями, но и не будет возведено никакой хулы на индивида, предпочитающего выполнять земные обязанности морально ответственным образом» [там же, р. 135].

Отмечая несомненную актуальность и гуманистическую ценность рассмотренных концепций ответственности американских антропологов, мы еще раз подчеркнем, что в них выражается беспокойство либеральных западных интеллигентов по поводу кризисных явлений, характеризующих состояние современного общества. Этот кризис носит глобальный характер и не столь существенно зависит от степени научной и технологической «продвинутой» той или иной страны. Это – кризис человека, кризис ответственности. В то же время пути преодоления кризиса цивилизации американскими антропологами видятся поразному. У. Хороз предпочитает акцентировать значимость всемерной активизации внутреннего ответственного ядра человека, в то время как Э. Боденхаймер настаивает на сознательном усилении социально оправданной и ценностно (нравственно, политически и т. п.) выверенной деятельности. А это значит, что первая концепция высвечивает линию интериоризации, а вторая, наоборот, экстериоризации в процессе осуществления выборного, ответственного акта.

Каждый из авторов предлагает свой рецепт выхода из кризисной ситуации, совсем не похожий на те, что постулировали, скажем, классики европейского экзистенциализма. Современному человеку уже не рекомендуется просто примириться с вечным «сизифовым» «карабканьем» к желанной и никогда не достижимой свободе. Ему, с другой стороны, не предлагают и лекарство в виде «рационализированной» религии или романтической веры во всепобеждающее действие науки, технологии или

социального реформирования. Но если человека невозможно постичь интеллектуально-теоретически, то, может быть, он сам практически раскроет свое скрытое потенциальное богатство в процессе конструктивной социальной деятельности? А если так, то с человеком обязательно нужно что-то делать: либо помогать ему максимально высвободить в нем позитивную (хотя и иррациональную) потенцию ответственного действия, скованного безличными тотальностями, либо вести его к другим людям, и сообщая, «всем миром» строить новый общественный «дом», основанный не на утилитаристско-политических началах, а на высоконравственных основаниях понимания и взаимопомощи.

### **Список литературы**

1. Bodenheimer E. Philosophy of Responsibility. Littleton, 1980.
2. Horosz W. The Crisis of Responsibility. Man as a Source of Accountability. Norman, 1975.
3. Nye J. Nuclear Ethics. N.Y.; L., 1986.

## **MAN AS A SUBJECT OF SOCIO-POLITICAL CHOICE IN THE POST-EXISTENTIAL ANTHROPOLOGY OF THE USA**

**V.V. Tomashov**

Yaroslavl State University, Yaroslavl

The aim of the article is the analysis of the problem of a subject of socio-political choice in the context of the post-existential anthropology of the USA on the margin of the XX–XXI century. The analysis was made inside of the problematic frames of the basic categories of existential anthropology: choice, freedom, responsibility, alienation. The conclusion of the research is that a man can escape political totalities (unhuman socio-political institutes of modern society) on the basis of responsible choice by the mechanism of interiorization, as well as exteriorization.

**Keywords:** *international politics, political decision, political choice, political responsibility, totalitarianism, anthropological crisis, freedom, alienation, self-realization, self-actualization, interiorization, exteriorization, political realism.*

*Об авторе:*

ТОМАШОВ Валерий Васильевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии ФГБОУ ВПО «Ярославский государственный университет им. П.Г. Демидова», Ярославль. E-mail: valtom@mail.ru

*Author information:*

TOMASHEV Valery Vasilievich – Ph.D. Prof. of the Philosophy Dept., Yaroslavl State University named after P.G. Demidov, Yaroslavl. E-mail: valtom@mail.ru