Курбанов Муса Гасангусейнович

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ВСЕМИРНОСТИ

Автор ставит в центр внимания проблему постижения и обретения человеком своей всемирности, которая атрибутивно присутствует в сущности человека и различным образом постигается в ходе его существования. Человек по частям, постепенно и последовательно открывает себя перед миром и мир перед собой. Поэтому всемирность дана человеку потенциально и в качестве процесса, постоянно нацеленного на универсальность, совершенство и завершенность. Автор приходит к выводу, что человечность мира постоянно утверждается на основах всемирности, постигаемой в ходе общественной жизни.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2014/5-1/36.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2014. № 5 (43): в 3-х ч. Ч. I. С. 120-124. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2014/5-1/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: voprosy_hist@gramota.net

14. **Петухов В. В., Зеленкова Т. В.** Развитие музыкально-исполнительского мастерства как формирование высшей психической функции // Вопросы психологии. 2002. № 3. С. 20-32.
15. **Пригожин И.** Философия нестабильности // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 46-57.
16. **Психология музыкальной деятельности: теория и практика** / под общ. ред. Г. М. Цыпина. М.: Академия, 2003 368 с.
17. **Тейяр де Шарден П.** Феномен человека. М.: Наука, 1987. 240 с.
18. **Флиер Я.** Статьи, воспоминания, интервью / сост. Е. Б. Долинская и М. М. Яковлев. М.: Советский композитор, 1983. 272 с.
19. **Харлап М. С.** Исполнительское искусство как эстетическая проблема // Мастерство музыканта-исполнителя. М.: Советский композитор, 1976. Вып. 2. С. 5-67.
20. **Щикунова Т. Е.** Пианист и дирижер: от дуэта к диалогу // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 3. Ч. 1. С. 203-205.
21. **Якупов А. Н.** Музыкальная коммуникация (история, теория, практика управления): дисс. … д-ра искусствоведения. М., 1995. 371 с.

INTRODUCING THE CONCEPT OF "CO-CREATIVE ARTISTIC PERFORMANCE"

Kuprina Elena Yur'evna, Ph. D. in Pedagogy
Togliatti Conservatory (Institute)
kuprina65@mail.ru

The article contains the analysis of the problem of co-creative artistic performance poorly investigated in musicology and musical pedagogy. Through the analysis of the essence of framework terms, the review of literature the author reveals the nature, typical features and logic of introducing the generalized definition of the composite conception of ~~"c~~o-creative artistic performance" used to define the integrated systemic environment, within which the creative interaction of musicians and their personal and professional formation and self-development are implemented.

Key words and phrases: co-creation; co-creative artistic performance; mental effort; dialogue; interaction; interactivity; instability.

УДК 130.3:17
Философские науки

Автор ставит в центр внимания проблему постижения и обретения человеком своей всемирности, которая атрибутивно присутствует в сущности человека и различным образом постигается в ходе его существования. Человек по частям, постепенно и последовательно открывает себя перед миром и мир перед собой. Поэтому всемирность дана человеку потенциально и в качестве процесса, постоянно нацеленного на универсальность, совершенство и завершенность. Автор приходит к выводу, что человечность мира постоянно утверждается на основах всемирности, постигаемой в ходе общественной жизни.

Ключевые слова и фразы: человек; мир; всемирность; человечность; совершенство; бытие; существование.

Курбанов Муса Гасангусейнович, к. филос. н., доцент
Дагестанский государственный университет
kurbanovm@mail.ru

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ВСЕМИРНОСТИ©

Для постижения и обретения своей всемирности, человек, в ходе истории, прилагал различные усилия и в разных направлениях. Не сразу тот или иной конкретный ход событий стал пониматься фрагментом всемирной истории. До этого предстояло еще созреть. Но среди множества ключевых пунктов здесь можно обозначить такие эпохальные феномены истории как «рождение бога», великие географические открытия, «смерть бога», выход в космос, научно-технический прогресс и др., которые концептуально оформлялись в идеях геоцентризма, гелиоцентризма, космоцентризма, теоцентризма, антропоцентризма, социоцентризма, техноцентризма и др. При таком, по-разному центрированном, опыте понимания всемирности «философское ориентирование в мире, показало, что мир не имеет основы в себе; ибо выяснилось, что мир не может быть замкнут в единство; оказалось невозможным познать мир как в себе и из себя наличное самодовлеющее целое» [9, с. 6]. Отсюда следует парадоксальный для философии вывод, что без человека все сущее как мир теряет смысл всемирности. Сравнивая разные «архимедовы точки опоры» можно сказать, что, в отличие от религии, поворачивающей весь мир, исходя из бога, «философия видит мир из человека, и только в этом ее специфичность. Наука же, видит мир вне человека» [1, с. 10], т.е. объективно. Таким образом, если в наукометрических законах человек постигается с позиций отождествления его с миром, то в ценностях и идеалах человек рассматривается с позиций растождествления его с миром.

Возвращаясь к истокам познания мира, следует отметить, что мифотворчество, дающее понимание всемирности в форме языческого многобожия, открыло столбовую дорогу, дальнейшее продвижение по которой

© Курбанов М. Г., 2014

застолбил монотеизм. Монотеизм, формируя религиозное понимание всемирности, переводит его из языческого многобожия в единую духовную сущность веры, приносящую весь мир в жертву любви к единому богу. Точно так же и натурализм, обнаживший физическую всемирность через множество форм природы, уступил место техницизму, открывающему «железный занавес» во всемирность метафизически формализованного бытия. Однажды вырвавшись из стихийных объятий природы, человек, неведомо для себя, стал постепенно погружаться во всемирность своего существования, перед которым природа облачилась не в самую лучшую часть мира. Поэтому поиск лучшего мира изначально не был ограничен формами наличного бытия. Вера убеждала в существовании такого инобытия, где может простираться безраздельное господство над всем миром. Убежденность верующего человека в том, что мир может быть лучше, чем он есть, «делает мир в его глазах еще более достойным любви, чем прежде» [7, с. 28]. Если феномен христианского «рождения бога» помог человеку совершить иррациональный переход в свое всемирное инобытие, то феномен «смерти бога» оказался таким же не менее иррациональным выходом. Разочарование в боге обнаружилось под натиском не только научного прогресса, но и других социальных возможностей развития. В своем общественном бытии человек широко открывается перед бесконечностью всего мирового естества. Именно общество превращает человека во всемирное существо. Но, приобретая всемирность, человек раздвигает и разрушает прежние границы своей человечности.

Убеждаясь в разных возможностях своего господства над миром, человек неизбежно оказывается преисполнен чувством великого одиночества. Избавляясь от одной формы всемирности, человек устремляется к другой. На смену чувства всемирности, рано или поздно приходит чувство причастности к миру, несущее с собой новую гармонию, счастье и умиротворенность человека. Да и само «*с-частье*» (т.е. оказаться частью чего-то) обретается как неуловимая причастность человека ко всему миру, помогающая преодолеть внутренний раскол, который приходит на смену прошлой всемирности. Выбор и поиск разных форм всемирного существования по «образу и подобию» самого человека, всегда определял внутренний смысл истории и культуры. Тем не менее, человек, как всемирное существо, сам того не ведая, обречен на «микро-косм», чреватый для него одиночеством и растерянностью бытия в несоизмеримом и несоразмерном для него «макро-косме».

Человек рождается в мире, полном для него тайн и загадок. С древних пор он учится понимать то, что мир как реальность существует и в нем, и помимо него. Но не сразу человек осознал, что мир, существующий в нем, может быть не только реальным, но и иллюзорным, или мыслимым в различных фигурах логики, постоянно нуждающихся в истине. В ходе исторического филогенеза человек обрел настолько уникальные возможности и способности отражения мира, что навсегда утратил изначальность своего естественного существования в мире как в чистой реальности, помимо которой он прежде существовать и не мог. С этой утратой связано зарождение первой тайны мира, которая навсегда останется для человека загадочной и непостижимой.

Мир изначально, сразу, целиком и всегда открыт перед человеком во всем многообразии, но человек не может сразу и целиком обнаружить для себя открытость мира в виде всемирности, а значит, не может сразу открыться перед миром во всей своей полноте. В ходе жизни, человек, по частям и шаг за шагом, постепенно и последовательно, открывает себя перед миром и мир перед собой. Открытость человека, в отличие от открытости мира в каждый момент бытия, является потенциальной, а не актуальной. В отличие от той открытости мира, которая имманентно актуализована самим миром, человек актуализирует открытость мира через трансцендентное открытие самого себя. Для этого он рефлексивно выходит за пределы своего имманентного бытия и использует социальные механизмы культуры, науки, религии, искусства, морали, права, политики, экономики и др. способы своего трансцендентного бытия, направленного на овладение всем миром, а значит и постижение всемирности.

С утратой полноты естественного бытия связано понимание человеком самого себя как тайны мира, которая навсегда опрокинула его по ту сторону природы. На себя как на тайну мира человек смотрит сквозь призму ностальгического преодоления такой утраты. Возврат к полноте естественного бытия всегда будет звучать внутренним зовом «*назад к природе*». В результате, в сознании возникает особый мировоззренческий комплекс неполноценности, проявляемый в так называемом феномене «***метафизического зла***». Этот феномен является своеобразным ответом человека всему миру, обусловленному конечными формами бытия, наличием ограничивающих его естественных законов и формальных пределов, детерминирующих единый мировой порядок.

Для актуализации своей открытости и открытости всего мира человек должен приложить творческое усилие. Актуализация мира человеком отличается от самоактуализации природы (как естественного мира) тем, что любой подлинно творческий акт единичен, неповторим, сколько бы раз его не дублировала любая природа. Поэтому суть метафизического зла состоит в том, что человек может стать человеком, лишь совершая особое творческое усилие в себе, которое оборачивается насилием над естеством своего бытия. Устремляя вектор жизни в сторону творческих усилий, человек, как бы по частям переносит туда свое существование, которое становится его культурой. Именно в этом смысле человек изначально может трактоваться как абстрактное существо, вся дальнейшая жизнь которого становится преисполненной утраты своего конкретного естества. Новую конкретность человек ищет не там, где он ее шаг за шагом разрушает, а там, где ее можно произвести, воздвигнуть заново, чтобы вернуть утраченную гармонию и полноту жизни, чтобы обрести новую конкретность своего культурного бытия.

Метафизическое зло обрекает человека уподобиться мифическому Левиафану, пожирающему естественное бытие всего мира. В этом смысле метафизическое зло открывает возможность новой субстанции, в которой человек открывает наряду с негативом и позитив, – метафизическое добро, созидающее из повседневности

творческую интенцию. Постижение человеческой сущности как субстанциального основания становится результатом антропологической метафизики, предмет которой впервые сформулировал Протагор – «*человек есть мера всех вещей*».

С появлением религии, науки, искусства, техники и других способов трансцендентного культивирования человеческого бытия, ***антропологическая метафизика*** получала широкий простор в своих концептуальных построениях. Но, с другой стороны, ограничения статусных оснований естественного бытия рамками социально востребованной адаптации ведет к таким модификациям форм проявления жизни, которые все дальше уводят человека от того, что сделало его человеком. Перед человеком открываются почти ничем не ограниченные возможности объективировать свои образы и иллюзии. Современный человек как бы «обожествился» тем, что начал строить особый воображаемый мир, способный «оживлять» желания, иллюзии, замыслы, намерения. Эти способы опредмечивания воображаемых интенций могут становиться настолько значительными, что способны по своим результатам вытеснять самого человека из той реальности, за пределами которой мир для него никогда прежде не существовал.

В итоге между миром и реальностью человек провел такую черту, которая сразу же стала и внутренним разломом для всего человеческого бытия. Теперь для человека мир – это не только реальность, а реальность – это не только мир. Иначе говоря, реальность приобрела такое «Нечто», которое оказалось способным превратить ее в «Ничто». Оказавшись в таком положении человек под угрозой страха должен расшифровать мир, чтобы уничтожить в нем всякую иллюзию. Причем, надо расшифровать мир в таком ключе, который необходим для нового, усугубляющегося, «разломного» существования. Это значит, что человек становится вынужденным очеловечить мир до того, пока мир не расчеловечил его бытие через негативные стремления к избыточному обладанию. Человек очеловечивается лишь по мере того, как приучается расшифровывать мир в такой проекции, которая могла бы более полноценно выражать позитивные стремления человека жить в мире и сосуществовать с ним как одно целое.

Сопоставляя себя с миром, человек изначально может выбрать только одну из двух позиций для понимания и практического осуществления своего бытия, причем, именно ту, которая бы обеспечивала его гармоничное существование. Первая позиция – антропоцентрическая – исходит из признания несовершенства мира на фоне человеческого совершенства. Здесь человек следует только собственным указаниям [8, с. 103-104]. Согласно этим указаниям, человек, с одной стороны, снимает человечность там, где ее нет, то есть, обесчеловечивает то, что человеку недоступно, неприсуще, а с другой стороны, – расчеловечивает то, что становится избыточным, или «*слишком человеческим*». Вторая позиция – космоцентрическая – полагает признание мирового совершенства на фоне ущербности и несовершенства самого человека. Исходя из такой позиции, человек следует только указаниям закономерных мировых предначертаний. После того, как практически обнаружится неудовлетворенность от обеих позиций, начинается такой раскол, который проблематизирует человеческое существование в мире, открывает перед ним особое проблемное бытие. Поэтому, для подлинно человечного понимания человека мало того, чтобы действовал эффективный стимул, нужно еще и бескорыстное творческое усилие, идентифицирующее то, что есть в человеке с тем, чего нет, но что надо создать или воссоздать. Соизмерение того, что есть (опыт) – с тем, что надо (желание) – это не сама потребность и не само потребление, а отношение к потребности и отношение к потреблению, т.е. корень, питающий проблемное бытие человека.

Проблемное бытие человека всегда начинается с поиска третьей позиции, в которой конституируется синтез человеческого и всемирного начал. Мир сразу и целиком непостижимо открыт перед человеком во всем многообразии, но человек не может сразу и целиком открыть (обнаружить, установить, определить) для себя эту всемирность, а значит, не может и открыться перед миром во всей своей неизведанной полноте, во всей человечности. Поэтому, в предельном смысле, всемирность постигается как перспективная проекция человечности, а человечность – как проектируемая перспектива всемирности. Что можно определить в итоге такого синтеза? Пойдет ли такой итог на пользу для человека, устремленного к своей всемирности, – и на пользу для мира, воплощенного в форму человечности? Ведь проблемное бытие открывает перед человеком неизведанные возможности. Человек, постигший первые плоды своей всемирности, теперь может стремиться не только к обретению человечности, но и к избавлению от ее излишеств, косвенно оправдывая, тем самым, и бесчеловечность, и античеловечность самой жизни, индифферентной к человеку как к вариативному существу, пытающемуся овладеть законами самой жизни.

Рождаясь в окружающем мире, человек лишь постепенно превращается во всемирное существо. Человек все время стремится стать всемирным существом, но это происходит только тогда, когда он реализует свою человечность не в отдельных вещах, а в идеализированном отношении с целостном миром. Именно это отношение дает человеку возможность соизмерять свою уникальность со своей же универсальностью. Именно это отношение может сделать мир объемлемым и объятым для человека. Реализовав свою всемирность, человек понимает, что его универсальность и уникальность сходятся в одно феноменально целостное образование. Универсальным способом такого превращения является феномен свободы, открывающий перед человеком безграничное право выбора таких уникальных отношений с миром, которые не только открывают сущность мирового универсума, но и ставят перед человеком весь мир «на колени». Но отношение к миру возможно только через инобытие отношения человека к самому себе. Вот почему именно «отношение к миру человека в противоположность всем другим живым существам характеризуется как раз свободой от окружающего мира» [2, с. 514]. Даже в этом позитивно-антропоцентрическом смысле проблемное бытие всегда актуализирует в человеке изначальную ущербность и витальное несовершенство. Размеренный ход своей жизни

он пытается перевести в проекцию исторического прогресса, где только по частям и шаг за шагом, постепенно и последовательно ему удается открыть себя перед миром, а значит – и мир перед собой. Следовательно, открытость человека в отличие от открытости мира является хотя и первичной, но всѐ же потенциальной, а не актуальной. Лишь человечность мира может стать поводом для размышлений о такой актуальности.

В отличие от той открытости мира, которая имманентно актуализована самим миром, человек актуализирует открытость мира через трансцендентное открытие самого себя как имманентно свободного существа. Для этого он рефлексивно выходит за пределы своего имманентного бытия и использует механизмы культуры, науки, религии, искусства, морали, права, политики, экономики и др. способы своего трансцендентного бытия, направленного на свободное овладение всем миром.

Для актуализации своей открытости и открытости мира человек должен приложить творческое усилие. Актуализация мира человеком всегда будет отличаться от естественной или сверхъестественной самоактуализации мира, несмотря на то общее, что любой подлинно творческий акт единичен, неповторим, сколько бы раз его не дублировала любая природа. Поэтому, глядя на мир сквозь призму возможностей своего творческого начала, человек уже никогда не примет самого себя и весь мир такими, каковы они есть сами по себе.

Это значит, что для человека мир теперь всегда будет приниматься формализовано существующим в образе предмета и средства, предназначенного для реализации человеческих вожделений и целей, да и сам человек, понимаемый как проблемное существо, теперь вынужден превращать себя в образ своих вожделений, в образ своей предметной деятельности. Эти вожделения, цели и действия наперед оправданы тем, что очеловечивание мира всегда таит в себе угрозу расчеловечивания человека. Ведь очеловечить мир можно только с помощью социальных форм и механизмов, многие из которых, – особенно те, что связаны с экономикой, политикой, идеологией, – могут одновременно с этим и расчеловечивать самые человечные элементы культуры и цивилизации в такой мере, что порождаются не только демоны бесчеловечности, но и самые страшные монстры античеловечности.

В этом фундаментальном противоречии человека с миром скрыт один из существенных механизмов истории. Что происходит в этом механизме? Как складываются совместимость и соизмеримость «*атрибутивных категорий*» между человеком и миром? Когда, куда и как будет продвигаться маятник истории, или же в какую эпоху он зависнет между уравновешенными силами, в которых гармонично совместятся человечность мира и всемирность человека? Пока на эти вопросы мы не получим вразумительных ответов, фукуямовский конец всемирной истории будет висеть как «*дамоклов меч*». Мощными источниками нарастающей человечности мира продолжают оставаться нравственность и художественное искусство, а для всемирности человека – наука и техника. Эта претензия на всемирность скоро навсегда станет ничем не искупимым «*грехом*» человека перед своей человечностью.

Философское понимание такой соизмеримости можно вывести из теоретического конституирования двух противоположных концепций, которые одинаково претендуют на демонстрацию неисчерпаемости всемирного и человеческого бытия. Во-первых, – ***антропологическая метафизика***, которая изучает проблемы человекомерности бытия в связи с человекообразием всех вещей в мире, сквозь абсолютную человечность всего мира (антропный принцип). Во-вторых, – ***метафизическая антропология***, в которой рассматривается экзистенциальность и существенность человека, становление его всеобщности и всемирности, универсальности и фундаментальности его существования.

Постановка вопроса об отношении человека к бытию и о месте человека в мире уже предполагает понимание мира в качестве императивной максимы бытия, с необходимостью акцентирующей ничтожество человека. Антропологическая метафизика и метафизическая антропология сходятся в том, что они дружно отвергают такое бытие, в котором отсутствовало бы место для человека. Основное различие этих дисциплин состоит в понимании того, что собой представляет то место человеческого бытия, которое он занимает. Суть теоретической демаркации в том, что антропологическая метафизика игнорирует всякую возможность **нечеловеческого бытия**, ибо вне человека она полностью теряет свою предметность. Метафизическая же антропология игнорирует возможность **человеческого небытия**, ибо человек рассматривается здесь как вечная, родовая сущность. Отождествление нечеловеческого бытия и человеческого небытия допустимо лишь в рамках абстрактного подхода, или поверхностного рассмотрения человека.

Как таковое само по себе бытие является не только вездесущим, но и всесущим. Поэтому потенциал человечности теоретически предполагается в социальном бытии допустимым как бы помимо самого человека. Более того, этот потенциал заранее допускает и выражает самую возможность возникновения и постоянного воспроизведения человека в мире. Постигаемая человекомерность бытия определяется не только человеческой природой; – еѐ определяют и самодостаточные результаты человеческой деятельности. В отличие от животного и растительного миров, исчерпываемых способами существования самих животных и растений, потенциал человечности бытия оказывается неисчерпаемым для самого человека, и, в этой открытости его бытия, состоит основное преимущество человека в нерукотворном мире.

Однако если ставится вопрос о рукотворности мира, созданного человеком, то здесь человек фигурирует как императивная максима, проецирующая собой и в себе свое экзистенциальное величие на фоне выстраиваемого им мира. Феноменальность такого расклада подтверждается в самой истории: «начало» истории демонстрирует ничтожность человека и величие мира, а «конец» истории вырисовывает картину величия и господства человека в столь ничтожном мире, подверженном самым неимоверным креативным преобразованиям. Здесь человечность

мира утверждается на основах постигаемой человеком своей всемирности. На смену античным исканиям универсального первоначала, приходят постмодернистские искания самого универсального конца.

Соотношение человека с миром раскрывается в ходе анализа таких признаков как многомерность и совершенство. При этом многомерность человека более полно выражается в метафизической антропологии, нацеленной на постижение человеческой всемирности. Совершенство же человека более адекватно выражается в антропологической метафизике, постигающей человекомерность всего мира. Вот почему древнюю философию больше интересовали стремления человека к своему совершенству, а современную философию больше привлекает маргинальная человеческая многомерность, неисчерпаемость, интервальность.

Проблема всемирности человека и человечности мира тесно связана с проблемой их взаимной гармонии и совершенства. Человек, понимаемый вне мира, является несовершенным. Мир, взятый без человека, также окажется несовершенным. Человек проходит стадии совершенства как бы через лестницу своей экзистенциальной проективности, которая ведет его к статусу всемирного существа.

Онтологические предпосылки познания человеческой всемирности рассматриваются автором в ряде работ [4-6]. Открывая перед собой весь мир и скрытые в мире возможности, человек и сам превращается в открытое существо [3]. Следовательно, в ходе всемирной истории, человек постоянно концентрирует потенциал своей открытости перед миром и мира – перед собой. Культивируя разные способы своего существования в мире, человек всякий раз возводит их в субстанциональную форму бытия, провозглашает их в качестве универсальных мер, определяющих многообразие вещей в мире и единство всего мира для каждой вещи в отдельности. Это задает и предопределяет ту уникальность, которая выстраивает ряд из сменяющих друг друга этапов всемирной истории, показывает связанные с этими этапами возможности, доступные человеку.

Человечность может существовать не иначе как в форме постоянной борьбы человека за поддержание человеческого не только в себе, но и во всем мире. Поэтому, создавая мир новой реальности вокруг себя, человек избавляется от старого иллюзорного мира внутри себя. Так, практическая реализация идеалов правосудия может привести человека к такому состоянию, в котором правосудие теряет свой внутренний смысл и выступает средством реализации человеческой власти над миром. Формула императора Фердинанда: «*Да свершится правосудие, да погибнет мир*», – показывает яркий пример того, через какие дебри бытия прокладывала свой невообразимый путь история человечества. Постоянная ***непримиримость*** человека с самим собой, его проблематичность, поддерживает непреодолимую дистанцию между человеком и миром.

Список литературы

1. **Бердяев Н.** О назначении человека: опыт парадоксальной этики. Париж, 1931. 320 с.
2. **Гадамер Х.-Г.** Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
3. **Курбанов М. Г.** К многомерности человека // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2012. № 7 (21): в 3-х ч. Ч. I. С. 108-111.
4. **Курбанов М. Г.** Онтологические основы познания человека // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2012. № 5 (19): в 2-х ч. Ч. I. С. 98-102.
5. **Курбанов М. Г.** Проблема человекомерности общества // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2012. № 12 (26): в 3-х ч. Ч. I. С. 137-140.
6. **Курбанов М. Г.** Сущность человека как философская проблема // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. М., 2008. № 1. С. 45-50.
7. **Шелер М.** Ресентимент в структуре моралей. СПб.: Наука, 1999. 231 с.
8. **Эмерсон Р.** Нравственная философия. М.: АСТ, 2001. 384 с.
9. **Ясперс К.** Философия. Книга третья. Метафизика. М.: Канон, 2012. 296 с.

PROBLEM OF PERSON'S UNIVERSALITY

Kurbanov Musa Gasanguseinovich, Ph. D. in Philosophy, Associate Professor
Dagestan State University
kurbanovm@mail.ru

The author sets the problem of the person's comprehension and acquisition of his/her universality to the center of attention. Universality is attributively present in the person's essence and variously perceived during his/her existence. The person opens him-/herself to the world and the world to him-/herself piecemeal, gradually and in turn. That is why universality is given to the person potentially and as the process that is constantly oriented to generality, perfection and completeness. The author makes the conclusion that the humaneness of the world is constantly established on the basis of universality perceived during social life.

Key words and phrases: person; world; universality; humaneness; perfection; existence; being.