

## ВВЕДЕНИЕ

На протяжении всей истории человечества антропология выступает важной и неотъемлемой частью философского и научного знания. Как самостоятельная область знания философская антропология возникает в контексте общего поворота конца XIX – начала XX века от гносеологии и логики к онтологии и антропологии.

Философская антропология – наука о сущности и сущностной структуре человека, о его основных отношениях к природе, обществу, другим людям, самому себе, о его происхождении, о социальных и метафизических основаниях его существования, об основных категориях и законах его бытия.

Человек, его специфическая, в отличие от всего остального мира, природа, его сущностные силы всегда были предметом пристального внимания философии. И. Кант считал, что философия стремится ответить на четыре вопроса: Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться? Что такое человек? В сущности, считал он, три первых вопроса можно свести к четвертому, а все науки к антропологии. Антропология, по его мнению, считается фундаментальной философской наукой. Но таковой она является лишь тогда, когда человек становится проблемой.

Как писал виднейший представитель философской антропологии XX века Макс Шелер, за последние десять тысяч лет истории наша эпоха – первая, когда человек стал совершенно проблематичен. Он больше не знает, что он такое, но в то же время знает, что он этого не знает. Человеку придется в себе самом найти силы и смысл своего существования, понять тайну своего существа. Современный человек лишен определенного места на земле, боится за себя, со всех сторон окружен неясными вопросами.

Философская антропология – это ответ на реальные потребности. Стремление к познанию и моральная ориентация человека должны базироваться на очень общих идеях и ими руководствоваться. Философское познание человека возможно лишь тогда, когда он размышляет о себе как о личности. Все прочие философские науки, хотя и изучают человека, ограничены своим односторонним подходом. Ни одна из них не может заниматься рефлексией о человеке в целом.

Философская антропология тесно связана с такими областями философского знания, как метафизика, онтология, гносеология, логика, социальная философия, этика и др.

Представленная программа направлена на освоение студентами предметного поля и основных проблем курса, ознакомление с основными работами классиков философской антропологии, формирование у студентов философско-антропологического понимания человека, а так-

же таких личностных качеств, как открытость, инициативность, достоинство, ответственность за сохранение жизни, природы, культуры и др.

Программа курса предполагает не только знакомство с основными идеями различных философских антропологических школ и направлений, но и использование активных методов групповой работы со студентами для закрепления, уточнения и расширения теоретических знаний, полученных на лекции, а именно: развернутое обсуждение темы, чтение и комментирование первоисточников, решение задач и выполнение упражнений по антропологической проблематике, интерпретация и оценка студентом высказываний о человеке великих философов.

Изучение курса позволит будущему специалисту более глубоко уяснить сложность и противоречивость процесса самоопределения человека в современных условиях, осмыслить антропологические перспективы наступившего столетия.

# Часть I. УЧЕБНО-ПРОГРАММНАЯ

## Программа курса «Философская антропология»

### Тема 1. Предмет философской антропологии

Философия как методология философской антропологии. Основные проблемы, направления, задачи и функции философской антропологии. Место философской антропологии среди других наук. Понятие и основные категории философской антропологии. Человек как объект философского исследования. Уникальность и проблематичность человека. Специфика философского постижения человека. Социальные, мировоззренческие и познавательные факторы актуализации проблем человека в современном мире.

#### Рекомендуемая литература

##### *Основная*

Губин В., Некрасова Е. Философская антропология. М., 2000.

Гуревич П.С. Философия человека. М., 2001.

Моторина Л.Е. Философская антропология: Учеб. пособие. М., 2003.

##### *Первоисточники*

Фарре Л. Предмет и метод философской антропологии. Философская антропология. Человек и его проблемы // Это человек: Антология. М., 1995.

Сервера Эспиноза А. Кто есть человек? Философская антропология // Это человек: Антология. М., 1995.

##### *Дополнительная*

Григорьян Б.Т. Философская антропология. М., 1978.

Мамардашвили М.К. Проблема человека и философии // О человеческом в человеке. М., 1991.

### Тема 2. Человек в восточных антропологических концепциях

Своеобразие восточных учений о человеке. Природа человека в индийской философии. Ведь: человек как творение Бога и часть живой природы. Упанишады: тождество человека и мироздания. Буддийская модель человека, ее основные положения.

Развитие антропологической мысли в Китае. Антропологизм как целостная парадигма китайской культуры, ее основные проблемы и их решение. Гуманистический идеал конфуцианства.

Природа человека в легизме. Даосизм о двойственной природе человека. Этический идеал даосов. Моизм о «всеобщей любви и взаимной выгоде».

### **Рекомендуемая литература**

#### *Основная*

История философии / А.П. Шендерецка и др. Владивосток, 2002.

История философии: Запад – Россия – Восток: В 4 кн. М., 1995.

Ч. 1.

Философия: Учеб. пособие. Владивосток, 2004.

Чанышев А.Н. Философия Древнего мира. М., 2001.

#### *Первоисточники*

Антология мировой философии: В 4 т. М., 1969. Т. 1. Ч. 1. (Конфуций, Мо-цзы).

Человек: мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения. М., 1991. (Мэн-цзы, Сюнь-цзы, Мо-цзы).

#### *Дополнительная*

Китайская философия: Энциклопедический словарь / Под ред. М.Л. Титаренко. М., 1994.

Степанянц М.Т. Восточная философия: Вводный курс (Избранные тексты). М., 2001. (1997).

### **Тема 3. Становление западноевропейской философско-антропологической мысли: Античность и Средневековье**

Натурфилософский подход к анализу человека.

Классическая греческая философия о человеке, его природе, сущности и смысле бытия. Социальная природа человека в философии Платона. Концепция разумного эгоизма в философии Аристотеля.

Теоцентристская концепция человека. Человек как образ Божий в религиозной философии. Религиозно-идеалистическая концепция человека в философии Августина. Проблема свободы воли. Ф. Аквинский о человеке как личностном единстве души и тела.

### **Рекомендуемая литература**

#### *Основная*

История философии: Запад–Россия–Восток / Под ред. Н.В. Мотрошиловой: В 4 т. М., 1992. Т. 1.

История философии / Под ред. А.П. Шендерецка. Владивосток, 2004.

#### *Первоисточники*

Августин. Исповедь. М., 1992.

Антология мировой философии. В 4 т. М., 1969. Т. 1. Ч. 1. (Платон, Аристотель, Эпикур).

Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1975.

Платон. Соч.: В 3 т. Т. 2 (Федон). М., 1979.

*Дополнительная*

Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. М., 1980.

Мотрошилова Н.В. Рождение и развитие философских идей. М., 1992.

#### **Тема 4. Становление и эволюция западноевропейской антропологической мысли: Ренессанс и Новое время**

Философская антропология эпохи Возрождения. Антропоцентризм и гуманизм Ренессанса. Основные антропологические идеи Нового времени. Мыслители Просвещения о человеке, его природной и социальной сущности. Кантовская концепция человека. Категорический императив. Марксизм о природе и сущности человека.

##### **Рекомендуемая литература**

*Основная*

История философии / Под ред. А.П. Шендеревца. Владивосток, 2004. [Темы: Новое время. Немецкая классическая философия].

Соколов В.В. Европейская философия XV–XVII вв. М., 1996.

*Первоисточники*

Кант И. «К вечному миру» И. Канта. М., 1989.

Социальная философия: Хрестоматия. М., 1996. Т. 1. С. 7–11.

*Дополнительная*

Гулыга А.И. Кант. М., 1997.

Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. М., 1997.

Мотрошилова Н.В. Рождение и развитие философских идей. М., 1991. [Раздел 4, §3].

#### **Тема 5. Современная философско-религиозная антропология**

М. Шелер и «антропологический поворот» в философии. Шелер о сущностном различии между человеком и животным. Человек как «духовное бытие». «Дух» и его основные характеристики. «Открытость миру» как наиболее важная базисная характеристика человеческого духа. Сущностная особенность человека – онтологическая свобода. Человек как творение Бога и «партнер», «соавтор» синтеза «порыва и духа». Неотомизм о человеке (Маритен, Марсель, Пруст).

## Рекомендуемая литература

### *Основная*

- Зотов А.Ф. Современная западноевропейская философия. М., 2004.  
Зотов А.Ф., Мельвиль Ю.К. Западная философия XX века: Учеб. пособие. М., 1994.  
История современной зарубежной философии: компаративистский подход. СПб., 1997.  
Марков Б.В. Философская антропология: очерки истории и теории: Учеб. пособие. СПб., 1997.  
Философы XX века. М., 1999.

### *Первоисточники*

- Феномен человека: Антология. М., 1993.  
Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988.  
Шелер М. Избранные произведения. М., 1994.  
Шарден Т. Де. Божественная среда. М., 1992.  
Шарден Т. Де. Феномен человека. М., 1987.  
Это человек: Антология. М., 1995.

### *Дополнительная*

- Григорьян Б.Т. Философская антропология. М., 1982.  
Новейший философский словарь. Минск, 2001.  
Проблема человека в западной философии. М., 1988.  
Черная Л.А. Новая философская антропология М. Шелера и история культуры // Вопросы философии. 1999. № 7.

## **Тема 6. Современная философско-биологическая и культурно-философская антропология**

Философско-биологическая концепция А. Гелена. Критика А. Геленом теологической антропологии. Человек как неспециализированное существо. Плюралистическая этика А. Гелена. Теория Э. Ротхакер о человеке как творце и носителе культуры. Антропология объективного духа М. Ландмана. Критика М. Ландманом «генетического родства» животного с человеком.

## Рекомендуемая литература

### *Основная*

- Барулин В.С. Основы философской антропологии. М., 2002.  
Григорьян Б.Т. Философская антропология. М., 1982.  
Губин В., Некрасова Е. Философская антропология. М., 2000.  
Гуревич П.С. Философская антропология: Учеб. пособие для вузов. М., 2001.

Моторина Л.Е. Философская антропология: Учеб. пособие для вузов. М., 2003.

*Первоисточники*

Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западноевропейской философии. М., 1998.

Шелер М. Положение человека в космосе // Проблемы человека в западной философии. М., 1998.

*Дополнительная*

Марков Б.В. Философская антропология: очерки истории и теории. СПб., 1997.

Сурова Е.Э. Культурная антропология // Введение в культурологию: Курс лекций / Под ред. Ю.Н. Солонина, Е.Г. Соколова. СПб., 2003.

Устюгова Е.Н. Этические и эстетические смыслы стиля и стилизации // Этическое и эстетическое: 40 лет спустя: Мат. научной конференции. Тез. док. и выступлений. СПб., 2000.

## **Тема 7. Антропологическая проблема в русской философии**

Общие черты русского антропологизма. Святоотеческая аскетическая традиция. Ведущие тенденции русской антропологической философии. Позитивизм А. Герцена и Н. Чернышевского. Идея духовной активности Н. Федорова. Идея универсального всеединства Вл. Соловьева и Ф. Достоевского. Родовая сущность человека в философии Л. Толстого. Русская экзистенциальная антропология начала XX века.

### **Рекомендуемая литература**

*Основная*

Евлампиев И.И. История русской философии. М., 2002.

Замалеев А.Ф. Лекции по истории русской философии. СПб, 1999.

Философия. Курс лекций / Отв. ред. Н.А. Царева. Владивосток, 2004.

*Первоисточники*

Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.

Мир философии: В 2 кн. М., 1991. Ч. II. (Вл. Соловьев, Л.Н. Толстой).

*Дополнительная*

Зеньковский В.В. История русской философии. Ростов-н/Д, 1999.

Лосев А.Ф. В.С. Соловьев и его время. М., 1990.

Лосский Н. История русской философии. М., 1991.

Новиков А.И. История русской философии. СПб, 1998.

## Тема 8. Смысложизненные проблемы человека

Отношение к жизни и смерти в традиционной мировой культуре. Философия стоицизма. Жизнь и смерть как онтологическая проблема. Философские аспекты эвтаназии. Этика «благоговения перед жизнью». Бессмертие: теологический и философский подходы. Смысл человеческого бытия. Эвдемонизм, гедонизм и прагматизм как выражение поиска смысла жизни. Экзистенциальная бессмысленность жизни. Метафизика свободы и ответственности.

### Рекомендуемая литература

#### *Основная*

Гуревич П.С. Основы философии. М., 2000.

#### *Первоисточники*

Камю А. Абсурдная свобода // Камю А. Бунтующий человек. М., 1990.

Швейцер А. Культура и этика. М., 1973.

Хейзинга Й. Осень Средневековья. М., 1988.

Цицерон. О судьбе // Цицерон. Философские трактаты. М., 1985.

#### *Дополнительная*

Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика: Учебник. М., 1998.

Сабиров В.Ш., Соина О.С. Основы философии. Новосибирск, 2004.



## Часть II. УЧЕБНО-ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ

### Тема 1. Предмет философской антропологии

Одной из самых важных в философии является проблема человека. Связь философии с человеком, его потребностями и интересами является сущностной и перманентной. Человек всегда задумывался над вопросами: кто он, откуда пришел в этот мир, чем он отличается от других живых существ, в чем смысл и цель его существования?

#### 1.1. Уникальность и проблематичность человека

На протяжении человеческой истории удельный вес проблематики человека в той или иной философской концепции изменялся в зависимости от степени понимания проблемы человека в качестве методологически-исходного принципа философствования, а также философского осмысления человеком самого себя, своего бытия и смысла существования.

В работе «Проблема человека» *Мартин Бубер* (1878–1965) полагает, что возникновение философской антропологии происходит тогда, когда человек утрачивает свое место в мире и становится проблемой для себя самого. Он считает, что основной антропологический вопрос всегда сопряжен с некой растревоженностью духа, чувством зачарованности и изумления перед человеком как перед великой тайной. «Если вопрос: что такое человек? – не становится мучительным, – замечает он, – нет и философской антропологии».

Однако человек не во все эпохи был проблемой. М. Бубер различал эпохи обустроенности и бездомности. В эпоху обустроенности человек живет во Вселенной как дома, в эпоху бездомности – как в диком поле. Так, в античности человек мыслится как часть мира, вещь наряду с другими вещами вид наряду с другими видами. Человек – обладатель собственного, приемлемого для проживания угла в мироздании.

Появившаяся после крушения античности молодая христианская религия констатировала распадение бывшей цельности мира. Теперь он – борьба двух противоположных сил, двух царств: Света и Тьмы, Бога и дьявола. Человек уже не вещь среди вещей (он, по мысли Августина, не похож ни на одну вещь и вообще не находится в ряду вещей), а составленный из души и тела, он принадлежит обоим царствам, не зная при этом, чего в нем больше – божественного или дьявольского.

Со временем христианская религия окрепла и широко распространилась в сознании людей, она построила новый дом, новый христианский космос. Человек в таком мире перестает быть проблемой, он зани-

мает положенное ему место, обустроен и больше не мучается вопросом Августина: кто я такой и откуда пришел?

Однако открытия Г. Галилея и Н. Коперника, Дж. Бруно, И. Кеплера разрушили этот дом, и человек оказался в мире беззащитным. Вечное молчание бесконечного пространства пугает его. И снова человек стал проблемой. Распад прежнего образа Вселенной и кризис ее надежности повлекли за собой новые вопросы проблематичного для самого себя человека.

Наука и философия последующих веков стали создавать новый образ бесконечной Вселенной, который можно помыслить, но нельзя себе представить. Постепенно человечество все более становилось бездомным, заброшенным в этот мир, покинутым, вновь и вновь у него возникали вопросы о собственной природе, о своей истинной родине и путях ее поиска.

Многие мыслители прошлого отводили человеку определенное место в космосе (универсуме), ориентировали свои исследования на постижение его сущности и существования. Форма, в которой ставились тогда антропологические вопросы, исторически преходяща, но сущность их одна: человек есть существо обширное и разнообразное, поэтому неудивительно, что все его определения выглядят малоподходящими. Одни философы сравнивали человека с богом, другие с животным. Одни говорят, что человек – это тело, другие считают, что человек – это душа. Одни люди оценивают себя слишком высоко, другие – слишком низко. По мнению К. Юнга, человек не в состоянии сравнить себя ни с животным, ни с растением, ни с камнем. Он не обезьяна, не корова, не дерево. Он человек. Но что это значит – быть человеком? Сила, создавшая человека, создала и самую большую загадку для него, загадку его собственной сущности. Человек всю свою жизнь и на протяжении всей истории пытается ее разгадать.

Многие философские школы (экзистенциализм, персонализм и др.) сходятся на признании человека уникальным творением Вселенной, принимая это мнение как аксиому. И хотя философы готовы поспорить: что же в человеке собственно необыкновенного: плоть, разум, душа, творческий дух? – тезис об исключительности и неповторимости человека не подвергается сомнению. Человека называли и «венцом природы», и «политическим животным», и «мыслящим тростником» и т.д.

Однако существует и противоположная точка зрения (современные социобиологи *М. Рьюз, М. Мидгли, Э. Уилсон*), согласно которой никакого барьера между зверем и человеком нет, все живые существа живут по одним и тем же принципам. Волки сбиваются в стаи, пчелы живут роем, олени бытуют в стаде и т.д. Животные общаются с помощью жестов, могут иметь чувства. Традиционное философское представление об уникальности человека – не более чем предрассудок. Он сам объявил

себя властелином Вселенной, возомнил о своей уникальности. Между тем он всего лишь двуногое животное, как горько признавался король Лир. Можно возразить, а как же культурные традиции, моральные нормы? Разве волки знают муки совести, а пчелы – обычаи?

Таким образом, ни современная наука, ни философия, ни религия не могут в полной мере выявить тайну человека. Человек существо многомерное. Возникает вопрос: как возможно многомерное постижение человека? В философских поисках внутреннего, устойчивого ядра, специфически человеческого качества многое зависит от общей мировоззренческой установки (что именно данное философское направление выдвигает в качестве высшей ценности) и от того, как рассматривается человек – «извне» или «изнутри».

Изучение человека «извне» предполагает осмысление его отношений с природой (космосом), обществом, Богом и самим собой. Приобщение к тайне человека «изнутри» сопряжено с постижением его телесного, эмоционального, нравственного, духовного и социального бытия. Эти различные подходы не всегда существуют в идеальном выражении. Они дополняют друг друга, вызывают потребность в выработке общей, синтезирующей позиции.

Известный немецкий мыслитель *Макс Шелер* (1874–1928) считает, что кризис общества, социальные противоречия и другие коллизии – проявление кризиса человека, его личности. Он пишет, что человек никогда не был столь «проблематичным», как в XX веке. Некоторые причины этому: абсолютизация «знаний контроля», то есть естествознания, недооценка «знаний культуры», то есть антропологии, и пренебрежение знаниями спасения, то есть знаниями о восхождении человека к Богу. Шелер упрекает европейскую философию в забвении кантовского вопроса: что есть человек?, включающего в себя три основных вопроса, на которые стремится, по мысли И. Канта, ответить философия: Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться?

## 1.2. Понятие философской антропологии

Согласно М. Шелеру, отсутствие синтезирующего учения о человеке определяет неустойчивость человеческого бытия. В работе «Положение человека в космосе» он сделал заявку на создание самостоятельной философской отрасли знания – философской антропологии, которая могла бы соединить онтологическое, естественно-научное и гуманитарное изучение различных сфер бытия человека с целостным философским его постижением. Задача философской антропологии, полагает М. Шелер, показать, как из структуры человеческого бытия вытекают все свершения и дела человека: язык, совесть, государство, наука, мифы, идеи и многое другое, характе-

ризирующее человека. Его идеи получили дальнейшее развитие у *Г. Плеснера, А. Гелена, Э. Ротхакера* и др.

Как самостоятельная область знания философская антропология возникла в русле общего для западноевропейской философии «антропологического поворота» конца XIX – начала XX века от гносеологии и логики к онтологии и антропологии. Ее идеи присутствуют в самых различных философских направлениях и системах независимо от того, какая проблематика в них является определяющей: онтологическая, логико-гносеологическая или собственно антропологическая.

В узком смысле философская антропология – это одно из направлений западной философии, сложившееся окончательно после Второй мировой войны в Западной Германии. В широком смысле философская антропология – это философское учение о природе, сущности и предназначении человека или философия человека. Под знаком философской антропологии объединяются такие школы и течения, как персонализм, философия жизни, феноменология, экзистенциализм, герменевтика.

Объектом, мировоззренческой установкой и стержнем всех изысканий философской антропологии является человек и только человек. Философская антропология выступает как антропоцентристское философское учение, поскольку, во-первых, человек в ней — центральная ось, вокруг которой оформляются и все другие проблемы бытия в мире, во-вторых, практически для всех антропологических школ он является центром мира. Такой подход берет начало от известного принципа античной философии Протагора: «Человек есть мера всех вещей». Антропоцентризм философской антропологии вытекает также из христианской идеологии, согласно которой человек – венец творения, а Бог как творец, прежде чем создать человека, первоначально обустроил всю Землю как специальную обитель для него.

В этом отношении интересно сравнить философскую антропологию, сформировавшуюся на основе менталитета человека христианской культуры, с восточными философскими школами. Характерно, что в восточной философии человек никогда не является центром мира, ибо он рассматривается ею как часть, элемент природы, один из многих уровней мироздания. В восточной философской традиции нет антропоцентризма и нет собственной философской антропологии. В этой философии человек как бы естественным образом включен в мир, в ритмы природы. Сама же природа совершенна, и человек должен не противостоять, а следовать ей.

Для европейской философской антропологии вопрос о том, что такое человек, является (и в этом ее основное отличие от других направлений философской мысли) центральным, синтезирующим всю ее философскую проблематику. Размышления о человеке и его бытии охватывают самый широкий круг проблем, спектр которых оказывается

практически неисчерпаемым. Предметом философской антропологии является система знаний о человеке.

Различные историко-философские концепции человека в самом общем виде можно разделить на две группы: объективистские и субъективистские.

Объективистские – такие, где человек и окружающий его мир, смысл всякого бытия познаются из самого объекта, мира, а человек понимается как существо, находящееся во всецелой или определяющей зависимости от объективных сфер, принципов и норм космоса, мировой разумности.

Субъективистские – такие, где бытие человека и мира познается из самого человека, из субъективного «Я». Через него человек понимается как существо, полностью или в основном автономное и свободное от объективных сфер и установлений. Субъективисты ищут основания общечеловеческого бытия в глубинных сферах внутренней индивидуальной жизни человека, в спонтанно-разумной деятельности, в духовно-нравственных силах, волевых импульсах и стремлениях.

Претензии на преодоление крайности объективистского и субъективистского подходов, создание синтетической концепции человека в современной философии высказывают две философские школы: «философская антропология» и марксистская философия.

### **1.3. Задачи и специфика философской антропологии**

Собственно философская антропология включает в себе три направления: философско-биологическое (*А. Гелен*), культурно-философское (*Э. Ротхакер, М. Ландман*), философско-религиозное (*М. Шеллер, И. Лотц, Г.-Э. Хенгстенберг* и др.).

Базисная структура философской антропологии: антропологическая эпистемология или гносеология (учение о способах философско-антропологического постижения человека); антропологическая онтология (учение о бытии человека), в том числе антропологическая феноменология, или феноменологическая антропология (учение об основных феноменах человеческого существования).

Можно выделить два основных подхода к предмету философской антропологии: атрибутивный и экзистенциальный.

Атрибутивный подход признает наличие у человека вневременной, изначально заданной сущности или природы. В вопросе: что есть человек? – этот подход выделяет слово «что» и фиксирует внимание на исследовании сущностных свойств и атрибутов человека. Он достаточно укоренен в истории науки и философии, и неудивительно, что на абсолютизации тех или иных свойств строились и продолжают строиться целые философские системы. На основе атрибутивного подхода сложи-

лись образы человека: человек разумный, человек религиозный, человек деятельный, человек символический, человек-машина, человек играющий, в основе которых лежит один из атрибутов человека, принятый за его существенный признак.

Экзистенциальный подход предметом философской антропологии считает конкретное самоосуществление человека в культурном творчестве, когда безграничность культуры ведет к неопределенности сущности человека. Суть второго подхода заключается в перенесении акцента со слова «что» (сущность) на слово «есть» (бытие). Человек проблематичен, и в этих условиях бессмысленно задаваться вопросом: что есть человек по сути своей и назначению? М. Хайдеггер убежден, что необходимо новое определение человека, равнозначное выбору судьбы бытия. Исследование предзаданной извне сущности он считает глубоко порочным, ибо человек обречен на постоянное испытание свободой, и его экзистенция не подлежит объективному изучению в качестве экземпляра рода. Самой серьезной проблемой для Хайдеггера является поиск такого способа индивидуального существования, при котором человек входит в культуру и историю, не становясь вещью среди других вещей. Сторонники второго подхода подчеркивают, что проблематичность человека необъективна и не может стать предметом познания.

Ряд авторов предпринимают попытку найти «золотую середину» между этими двумя подходами, определяя человека как «постоянство в изменении», «существо становящееся и никогда – ставшее», как «точку пересечения двух миров».

Так, в последней четверти XX века складывается более широкое значение философской антропологии, не сводимое ни к науке о человеке (антропологии), ни к философской идее человека, ни к их синтезу. Основная задача философской антропологии – исследовать человека в единстве многообразных сторон его сущности, выполняя при этом интегративную функцию систематизации знаний о человеке. Это предполагает:

- осознание недостаточности традиционного подхода к человеку (как субъекту или объекту);
- расширение методологических границ исследования;
- обоснование исходных посылок наук о человеке;
- разработка единого концептуального основания для координации различных идей и моделей человека.

Эти задачи определяют и специфику философской антропологии.

Во-первых, философская антропология – это не простая сумма философского и научного знания о человеке, а особый вид философской рефлексии – самосознание культуры в такие периоды ее развития, когда человек становится проблемой для себя самого.

Во-вторых, характерной чертой философской антропологии является принцип индивидуации. Задача философской антропологии заключается в разрушении прежнего слишком абстрактного образа человека. На место идеи человека встает проблема его самоопределения.

В-третьих, история философско-антропологической мысли не может быть представлена как непрерывное развитие идей, понятий, принципов.

#### **1.4. Функции философской антропологии**

Основные функции философской антропологии: мировоззренческая и методологическая. Философская антропология как мировоззрение выступает в следующих основных типах.

Космоцентризм характеризует миропонимание человека Древнего мира. Космос для него – это его дом и основание жизни. Человек рассматривал Космос как живое, гармоничное, постоянно изменяющееся целое, представленное совокупностью преходящих вещей, одной из которых был он сам.

Натуриализм – такой взгляд на мир, согласно которому природа выступает как единый, исключаящий всякую сверхъестественность, универсальный принцип в объяснении всего сущего.

Теоцентризм – мировоззренческая установка, согласно которой основанием жизни человека и его высшей ценностью является Бог.

Логоцентризм связан с пониманием мира как системы логических отношений. Логос обозначает всеобщий закон, основу мира, его порядок и гармонию (Гераклит). Логоцентризм близок теоцентризму. Но если в античной культуре Логос как Слово является субстанциональным и неличным, то в христианских учениях данное понятие было переосмыслено как Слово личного и «живого» Бога. «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог», – так говорится в Библии.

Социоцентризм тесно связан с логоцентризмом. Но если в логоцентрической картине мира человек есть «функция» этого мира, то в социоцентристском типе мировоззрения человек становится «функцией» общества. Примером может служить марксистское понимание сущности человека как «ансамбля общественных отношений».

Антропоцентризм отличается от рассмотренных выше исторических типов мировоззрения тем, что в центре мира оказывается сам человек, который служит исходным объяснительным принципом в познании мира и одновременно его основанием.

Отношение философской антропологии и антропоцентризма неоднозначно. С одной стороны, антропоцентризм как мировоззренческая установка возникает задолго до философской антропологии, с другой – философская антропология как мировоззрение не только углубляет ан-

тропоцентризм, но превращает его в качестве антропологической стратегии в доминанту культуры на протяжении всего XX века. Заметим, что если в эпоху Возрождения мы слышим настоящий гимн во славу человека, его творчества, а в Новое время возникает новый мотив знание – сила, то в антропологических школах XX века мы находим не гимн человеку как созидателю своей собственной культуры и истории, а глубокое чувство беспокойства, тревоги, которое испытывает человек, став автономным и свободным от всех трансцендентных зависимостей. Антропоцентризм изменяет свое содержание.

Наиболее существенным философским отличием постмодернизма является переход от классического антропоцентризма к современному универсальному гуманизму, включающему экологическое измерение, то есть все живое – человека, природу, космос. Постмодернизм – широкое культурное течение XX века, представленное искусством, философией и гуманитарными науками. Постмодернистское миропонимание несет в себе разочарование в идеалах и ценностях Возрождения и Просвещения с их верой в прогресс и безграничность человеческих возможностей. Таким образом, антропоцентризм как мировоззрение, ставящее человека в центр мира, в настоящее время сменяется мироощущением, связанным с осмыслением антропологического кризиса и раскрытием перспектив человека. Философская антропология как определенное мировоззрение, связанное с проблематичностью человека, призвана помочь найти ему дорогу к самому себе.

Как методология философская антропология представляет собой систему принципов и методов построения теоретической и практической деятельности. Философская антропология как методологическое основание современного научного знания о человеке задает конкретным наукам исходные посыпки. Этот процесс получил название антропологизации знания.

Философская антропология представляет собой особый тип философствования – антропологизм, существенно отличающийся от других типов, таких, как рационализм, натурфилософия, мистицизм.

Например, в рационалистической традиции человек существует в определенной зависимости от абсолютных начал: духа, разума, природы, материи, а мир развивается по своим собственным законам. В философской антропологии именно человек конституирует мир сообразно с различными видами своей активности, формирует бытие, его типологию и сущностные формы. Если предметом рационалистической философии выступают бытие, сознание, познание, обобщение, то в философской антропологии акцент перемещается на смысл бытия, понимание и общение. Главной философской проблемой становится «Я и Другой», через отношение с любой инаковостью человек может перейти к пониманию самого себя. Антропологизм рассматривает человека в конкрет-



ной жизненной ситуации: культурно-исторической, психологической, экзистенциальной.

Таким образом, философская антропология как определенное мировоззрение, связанное с проблематичностью человека, призвана помочь ему найти дорогу к самому себе. Имеет свои специфические черты. Не являясь суммой или энциклопедией всех наук, она включает в себя, прямо или косвенно, все достижения, связанные с исследованием человека.

## **Тема 2. Человек в восточных антропологических концепциях**

### **2.1. Природа человека в индийской философии**

Природа, сущность человека интересовала мыслителей не только Запада, но и Востока. Древнеиндийская философия человека формировалась более 1000 лет и представлена, прежде всего, в едином своде священных индийских текстов – «Ведах», а также в примыкающих к ним – Упанишадах, раскрывающих проблемы нравственности человека, пути и способы освобождения его от мира объектов и страстей.

В ведийских текстах человек, с одной стороны, часто именуется пашу – домашним животным, поставленным в один ряд с коровами, лошадьми, козами, овцами и т.д. С другой стороны, отмечается, что человек занимает особое место среди животных, только ему предписывается право совершать ритуалы и жертвоприношения. Тем самым признается особая связь человека с богами.

Преимущественное положение человека определяется его способностью мыслить. Но главное отличие человека от остального мира заключается в том, что именно в нем наиболее полно проявляется Высшее «Я» – Атман. «Сок течет в растениях, а в животных – разум. В человеке Атман проявлен наилучшим образом, потому что человек наделен разумностью. Он видит и говорит о том, что познает, ведает то, что будет завтра, отличает реальный мир от нереального, стремится достичь бессмертия, хотя и смертен».

Согласно общепринятой в Индии идее мир создан и развивается в целях реализации морального закона – дхармы. Коренное отличие человека от животных в том, что он обладает способностью следовать дхарме. Дхарма (долг) имеет то же значение для индийской культуры, как и права личности для западной. Нравственный долг человека включает «постоянство, снисходительность, смирение, непохотище, чистота, обуздание чувств, благоразумие, знание Веды, справедливость и негневливость». Люди в индуизме обладают разными «правами» на участие в дхармическом процессе. Человек обретает знание дхармы, правил

совершения ритуала и приношения пожертвований, опираясь на Веды. Но доступ к Ведам признается отнюдь не за всеми, а лишь за представителями высших варн и каст. Единственной школой в индийской философской традиции, не принявшей кастовой системы, была локаята. Кастовую дискриминацию отвергали также буддисты и ряд других неортодоксальных течений.

В соответствии с самым древним мифом о гигантском космическом человеке, создавшем Вселенную, человека и общественный порядок, индусы четко определяют свой социальный статус. В ведийских мифах Пуруша, тысячеглазый, тысяченогий и т.п., являющийся своего рода моделью космоса и одновременно человечества, т.е. макро- и микрокосма, рождает из духа своего луну, из глаз – солнце, из дыхания – ветер. Из уст Пуруши возникли жрецы – брахманы (священнослужители). Из рук – воинское сословие – кшатрии (состоятельные граждане, потомки бывших правителей и воинов). Из бедер – торговый люд – вайшьи (земледельцы, т.е. крестьяне). Из ступней – все остальные кастовые люди – шудры (слуги). За пределами кастового деления остаются «неприкасаемые» – люди, выполняющие самые грязные общественные работы. Другими словами, согласно Ведам, древние брахманы разделили индийское общество на четыре сословия (варны), определив для всех «имена, род деятельности (карму) и особое положение».

Карма (закон воздаяния) предполагает включение индивида в постоянный круговорот перерождений (сансара) и предопределяет будущее рождение человека. По законам кармы, что посеешь в этой жизни, то пожнешь в жизни будущей. В каждом человеке есть индивидуальная душа – атман, которая соотносится с Единым, как капля воды с океаном. Приобщение к Единому идет через молитвы, ритуалы жертвоприношений, изучение Вед и т.д. Согласно учению о переселении души граница между живыми и неживыми существами достаточно легко проходима и подвижна. Душа человека (атман) может вселиться в различные существа неорганической и органической природы. Тот, кто совершал благие деяния и не нарушал моральных норм, в будущей жизни должен родиться в высших кастах (сословиях) общества. Тот, кто пренебрегал нравственными принципами, может родиться либо членом низшей касты, либо даже животным или просто придорожным камнем. Изменить свою неблагоприятную карму можно только достойными делами и праведной жизнью.

Нравственный закон приобретает абсолютный, космический статус. Законом кармы обосновывается социальное устройство, страдания невинных и гибель младенцев. Кастовая система в Индии настолько жестко детерминировала жизнь человека, что, кажется, не оставляла надежд на возможность избавления от страданий иным образом, чем путем разрыва сансары, выхода за ее пределы. Освобождение из круговорота бы-

тия, новых рождений, зависящих от предшествующей жизни, называется мокша, что может быть достигнуто «познанием души», ее «отделением от природы». Путь к мокше – тяжелая работа по самосовершенствованию. Совершенство видится в способности познать свое истинное «я», тождественное Атману. Освободить душу от пут кармы помогает йога, которая требует от человека дисциплины, выдержки, упорства.

Выход из одной касты и переход в другую при жизни невозможен. Идеальным поведением является строгое соблюдение соответствующего кодекса («варна–ашрама–дхарма»), способного обеспечить более высокий социальный статус в будущем рождении. В Индии издавна бытовало представление о четырех ашрамах или стадиях жизни, которые должен пройти каждый человек: ученика, изучающего Веды; главы семьи, приносящего жертвы; отшельника, соблюдающего пост; аскета, у которого нет жилища и собственности, а только стремление к слиянию с Единым.

Причастность человека к дхармическому процессу, с одной стороны, выделяет его из остального мира живого. «Только человек открыт для «долга»; независимо от того, что общего имеет он с животными, только он оказывается связанным с нормами и обязанностями, т.е. дхармой». С другой стороны, концепция «варна–ашрама–дхарма» столь жестко регламентирует жизнь человека, что не оставляет практически места для свободного выбора.

С точки зрения восточной философии человек имеет двойственную природу: он принадлежит и миру природы, и миру духовности. Эта двойственность приводит к тому, что человек предстает как существо незавершенное и потому вечно недовольное собою. Сознательное стремление изменить свое отношение к миру и к себе отличает человека от других существ. Вечное недовольство человека собою рождает в брахманизме мысль о том, что человек является существом страдающим. Именно страдания, с одной стороны, подталкивают его к свершению недостойных поступков, с другой – преодоление страданий укрепляет человека нравственно.

Социальное устройство сыграло принципиально важную роль для решения проблемы человека в индийской философии. Во-первых, человеку доказывалось, что его место в том сословии, в котором он родился, а его жизненное предназначение состоит в том, чтобы с большим старанием и прилежанием исполнить свой жизненный долг священнослужителя, чиновника, крестьянина или слуги. Во-вторых, сансара и карма создавали почву для сомнений в справедливости общественного устройства и позволяли надеяться на изменения своего положения хотя бы в будущем, на основе личных заслуг и нравственных достоинств.

## 2.2. Буддийская модель человека

Именно эту идею личного спасения и достижения равенства развивает буддизм, возникший в VI в. до н.э. как движение сопротивления влиянию индусских жрецов, всячески поддерживающих сословное деление общества.

Бытие есть страдание, они тождественны друг другу. Чтобы освободиться от страдания-бытия, надо вырваться из водоворота бушующего океана бытия. Спасенными личностями являются те, кому удалось выйти из пучины помрачения, их называют бодхисаттвами (букв: «Существа, чья сущность есть просветление»). Бодхисаттвы – это те, кто, будучи близки к обретению полного покоя на «берегу» бушующего океана бытия, тем не менее добровольно отказываются от этого блага и возвращаются в пучину, дабы помочь другим выбраться из нее. Немногие, но особенно светлые и лучезарные Бодхисаттвы – это будды. Каждый будда имеет как бы три «тела»: одно – свое, личное, достигшее совершенства; второе – то, которое отражается в Бодхисаттвах; третье – то, что отражается в мутных каплях, находящихся в круговороте. Отражаясь в других, будды тем самым являются для них учителями, наставниками, идеальными ориентирами.

Общий пафос буддийской антропологии состоит в том, что человек должен преодолеть страх смерти и вырваться из мира, доставляющего ему бесконечные страдания, чтобы обрести бессмертие. Как достичь бессмертия – знает только Будда (Просветленный).

Исходным пунктом учения Будды является констатация того, что ни наслаждение жизнью, ни умерщвление страстей не ведут к счастью и блаженству. И в том, и в другом случае человек страдает либо из-за пресыщения, либо из-за чрезмерных жизненных лишений. Человек слишком зависим от материального. Причиной всех желаний человека является незнание им истинной природы вещей. Свобода человека, а значит, и счастье состоит в абсолютной независимости от материального (праkritи). Когда индивид достигает знания причин своих страданий, его внутренний духовный мир очищается. До этих же пор человек полностью определяется законом кармы. Для того чтобы помочь человеку отрешиться от всего земного, совершенствовать дух, подчиняя ему тело, в буддизме разработано учение о четырех благородных истинах.

Первая истина. Все существование человека неразрывно связано со страданием. Рождение, болезнь, смерть, разлука с любимым, не иметь, чего хочется, словом, сама жизнь в ее многообразных проявлениях есть страдание. Все есть страдание, в том числе и то, что считается наслаждением. Родители, дети, родственники, друзья, успех, богатство, власть, земные радости – все они являются на самом деле сковывающими нас цепями. Следовательно, страдание есть единственная всеобъемлющая

реальность, с которой имеет дело духовно притязательный, нравственно совершенствующийся индивид.

Вторая истина. Причиной страдания является жажда жизни, ведущая через радости и страсти к будущему перерождению и рождению вновь. Желание жить, ложная истина, будто жизнь есть величайшее благо, – вот где кроется причина всех зол.

Третья истина. Устранение причин страдания состоит в устранении жажды жизни. Надо научиться обходиться малым, а точнее минимумом, необходимым для жизни, не желать больше, чем у тебя есть, не вмешиваться в чужие дела, и таким образом можно научиться избегать страданий.

Четвертая истина. Существует восьмеричный путь к устранению страдания. Жажду жизни преодолеть нелегко, для этого необходимо выполнить программу, состоящую из восьми ступеней духовного возвышения:

1) Правильные воззрения (т.е. определение всех своих желаний как страдания).

2) Правильные решения (сосредоточение воли, чтобы преобразовать свою жизнь в соответствии с усвоенными истинами).

3) Правильная речь (воздержание от клеветы, лжи, грубых слов и других эмоций, не относящихся к обозначенной цели отрешения от мира).

4) Правильные поступки (непричинение зла живому, воздержание от воровства, жить честным трудом).

5) Правильный образ жизни (воздержание от вредных привычек, выстраивание своих поступков в одну линию поведения).

6) Правильные усилия (борьба с соблазнами и дурными мыслями).

7) Правильное направление мыслей (понимание того, что жизнь имеет преходящий характер и отрешенность от всего, что привязывает нас к жизни).

8) И, наконец, если мы правильно прошли все предыдущие ступени, наступает правильное сосредоточение – достижение высшего состояния души (нирваны). Нирвана – это состояние покоя, полной невозмутимости и безразличия.

Достичь нирваны нелегко, но достигший ее еще при жизни становится святым человеком. Для тех же, кто не в состоянии выдержать тяжкий восьмеричный путь, нирвана остается делом веры и надежды. Люди стремятся к нирване, не зная, что это такое, основываясь в своем знании лишь на свидетельствах тех, кто ее достиг.

На ступени нирваны человек достигает полного слияния с природой, знания настоящего, прошлого и будущего. Индивид отделяется от других людей и всецело занят собственным духом. В этом и состоит суть знания. Под знанием индусы понимали не знание природы, а скорее постижение моральных ценностей, таких, как «смирение, честность, невреждение, терпение, искренность, почитание учителя, чистота, само-

обладание, стойкость, отвращение от предметов чувств, свобода от себялюбия, понимание бедственности рождения, болезни, страсти, смерти, отрешенность, непривязанность к сыну, жене, дому, в желанных и нежеланных событиях, постоянная уравновешенность мысли,... отсутствие влечения к людскому обществу, пребывание в уединенном месте, стойкость в познание высшего Атмана, постижение цели истинного знания». Это и называется знанием, а все другое – неведение.

Таким образом, буддизм, а за ним и все другие типы индийской философии формируют образ одинокого человека, вся жизнь которого сосредоточена на внутренних психологических проблемах преодоления самого себя. Этот вечный бой изолирует человека от общества, семьи и друзей. Его главная проблема – он сам, бегство от страданий и достижение внутренней свободы. Однако эта свобода оказывается призрачной, поскольку следующее рождение в бесконечной цепи перерождений души ставит человека вновь перед проблемой выбора жизненного пути и индивидуального спасения.

### **2.3. Конфуцианство о человеке**

В древнекитайской философии природа трактовалась как живой организм, а человек – как сочетание различных «стихий» космоса. Один из китайских мудрецов сказал: «Меж Небом и Землей человек драгоценнее всего». Наиболее самобытными и оригинальными концепциями человека в древнекитайской философии являются теории конфуцианства и даосизма.

Конфуцианство (основоположник – мудрец Конфуций VI в. до н.э.) утверждало вечность и неизменность общества и мира в целом, в котором каждый человек должен занимать предопределенное ему Небом изначальное место. Небо у Конфуция – высшая духовная сила, определяющая развитие мира и человека, судьба, от которой человек не может уйти, не может преодолеть, рок, дао. Небо, по мнению Конфуция, следит за справедливостью на Земле и стоит на страже социального порядка. Но в центре философии китайского мыслителя находится не небо, не природный мир, а человек, его земная жизнь и существование.

В концепции Конфуция человек находится на пересечении двух векторов, определяющих его поведение: природы (человек скован своими страстями, безнадежно самолюбив) и нравственности. Из среднего положения человека (между небом и землей) Конфуций делает вывод: нельзя ответить на вопрос, что такое человек, не отвечая на вопрос, каким он должен быть. Это значит, что не природные качества определяют путь человека, а его стремление к самоосуществлению. Наличие разума не является основанием для определения человека. Более того, он настаивает на том, что нравственное начало первично по отно-

шению к природному. Только возможность создавать самого себя, т.е. нравственность, возможность отличать добро от зла, является специфическим признаком человеческого в человеке.

Двойственность человеческого существования предопределяет возможность двух различных проектов его жизни: высокого (благородного) и низкого. «Благородный муж» противопоставляется «низкому человеку», простолюдину, воплощению нравственной, интеллектуальной и профессиональной ограниченности. Первый следует долгу и закону, второй думает о выгоде. Первый требователен к себе, второй – к людям. О первом нельзя судить по мелочам, и ему можно доверять большие дела; второму же нельзя доверять большие дела, о нем можно судить по мелочам. Первый живет в согласии с другими людьми, но не следует за ними; второй следует за другими, но не живет с ними в согласии. Первому легко услужить, но трудно доставить радость (ибо он радуется лишь должному); второму трудно услужить, но легко доставить радость. Благородный муж боится трех вещей: веления неба, великих людей и слов совершенно мудрых. Низкий не знает веления неба и не боится его, презирает высоких людей и не прислушивается к словам мудрого человека.

Идеал совершенного (благородного) человека достигается через обучение целому ряду этических принципов. Конфуций писал, что наделенный небом определенными этическими качествами человек обязан поступать в согласии с моральным законом – дао и совершенствовать эти качества в процессе обучения. Дао как моральный закон существует и в душе человека, и в природе. Он не требует пояснений или доказательств, его существование следует принять как нравственную аксиому. В идеале человек обладает пятью постоянствами (совершенными качествами): жэнь, ли, сяо, чжи, и.

Первый принцип – жэнь – человеколюбие, гуманность. Это «спокойно-самодостаточная» любовь к людям, привносящая в мир гармонию и ритуальную благопристойность. Сущность принципа жэнь выражена в так называемом «золотом правиле нравственности» – «не делай людям того, чего не пожелаешь себе», которое в качестве нравственного императива в разных вариантах будет встречаться потом в учениях мудрецов Древней Греции, в Библии, у Канта, Соловьева и других.

Второй принцип – ли («ритуал», «церемония», «этикет»). Ли – это всевозможные нормы поведения – религиозного, светского, семейного, чтобы примирить людей с различными характерами и взглядами, а главное, с различными социальными статусами. Этикет важен потому, что он научает человека правильному обращению с другими людьми, уважению, терпению и общению, обеспечивает согласие в обществе, преодолевает конфликты, смуту.

Третий принцип – ся – сыновняя почтительность и уважение к родителям и старшим. Это основа для исполнения ритуалов. Исполнять ся – значит служить родителям по правилам ли. Сыновняя почтительность обеспечивает преемственность поколений. В китайской традиции уважение к родителям и старшим в семье переносится не только на здравствующих родственников, но и на предков. Конфуций свято верит, что в прошлом люди были почтительны, избегали грубых выражений, некрасивых манер, уважали волю своих родителей и почитали умерших предков. Теперь же все иначе. Выход Конфуций видит в возврате старых традиций. Приверженность старине восстановит порядок и гармонию человеческих взаимоотношений.

Четвертый принцип – чжи – мудрость, знание, ум, интеллект. Конфуций допускал врожденное знание, но оно редко. Сам он им не обладал. «Те, кто обладает врожденным знанием, стоят выше всех». А «за ними стоят те, кто приобретает знания благодаря учению». Учиться надо и у древних, и у современников. Учение должно быть избирательным: «слушаю многое, выбираю лучшее и следую ему». Учение – это обучение поведению. Учение должно дополняться размышлением. Знание состоит как в совокупности сведений, так и в умении многостороннего рассмотрения вопроса, даже незнакомого, в методе.

Пятый принцип – и («чувство долга», «долг-справедливость»). В широком смысле и – моральные принципы, которых должен придерживаться совершенный человек по собственной воле, в силу своей добродетели. Справедливость состоит в том, чтобы каждый человек четко знал свое место в обществе и умел бы соизмерять обязанности с ответственностью.

Идеал общественного устройства Конфуция: он мечтал о восстановлении «совершенных» отношений «золотого века». Видел два пути:

1. «Исправление имен», что означает приведение реалий общества в соответствие с традиционными нормами жизни. Исправление имен обеспечивает функционирование общества в условиях социальной иерархии. Исправление имен означает неправильное представление о своем статусе в семье или в обществе. «Государь должен быть государем, сановник – сановником, отец – отцом, сын – сыном». Таким образом, каждый в обществе имеет свое имя, т.е. социальный статус и профессиональное исполнение обязанностей. При всех отклонениях от нормы следует к ней возвращаться, чтобы согласие между людьми не сменилось смутой.

2. Моральное самосовершенствование, в основе которого лежат рассмотренные выше принципы.

В концепции Конфуция четко прослеживается социальная направленность. Идеал человека, каким он его себе представляет, – это социальное существо, связанное крепкими родственными и общественными



отношениями. Понимание сущности человека сливается в философии Конфуция с социальным предназначением. Благородство, человеколюбие и справедливость проявляются в том, как человек исполняет свою общественную роль. И по этим показателям можно судить о самом человеке и его предназначении.

Некоторые китайские мыслители, рассматривая природу человека, считали ее нейтральной, т.е. природа человека не разделяется на добрую и недобрую, подобно тому, как «вода в своем течении не различает востока и запада» (*Гао-цзы*). В то время как, например, конфуцианец *Сюнь-цзы* писал, что человек по своей природе зол, так как рождается с «инстинктивным желанием наживы». «Стремление к наживе и алчность – это врожденные качества человека». По сути, он предвосхитил идею Т. Гоббса о врожденной агрессивности человека и вечной войне «всех против всех». В философии Сюнь-цзы усиливается мотив личных интересов людей. Он полагает, что люди должны больше опираться не на Небо, а на собственную волю.

В отличие от Сюнь-цзы, китайский мыслитель *Мэн-цзы* (IV в. до н.э.) доказывал природное стремление любого человека к добру тем, что всем людям от природы свойственны такие качества, как сострадание – основа человеколюбия, стыд и негодование – основа справедливости, уважение и почитание – основа ритуала, правда и неправда – основа познания и т.п. Недоброта человека столь же противоестественна, как и движение воды вверх. Злое в человеке есть отражение определенных условий: неурожая, голода, наличия или отсутствия власти, материального достатка и т.д. Познание своей доброй природы приравнивается Мэн-цзы к познанию Неба. Нет лучшего служения Небу, чем открытие в своей душе начала добра и справедливости. Однако в учении Мэн-цзы о справедливости звучат ноты и социального неравенства, оправдываемого якобы природным предназначением человека. «Одни напрягают свой ум. Другие напрягают мускулы. Те, кто напрягает свой ум, управляют людьми. Управляемые содержат тех, кто ими управляет... Таков всеобщий закон в Поднебесной».

#### **2.4. Природа человека и этический идеал даоссов**

Другим важнейшим направлением древнекитайской философии, в котором акцентируется проблема человека, являлся даосизм (основоположник *Лао-цзы* – VI в. до и. э.). Представители *Ян Чжэу*, *Чжуан-цзы* и др. Главный труд даосизма «Даодэцзин» («Книга о дао и дэ»). Центральным понятием этого учения было провозглашено дао – путь. С точки зрения даосизма все в мире находится в движении, изменении, в пути, все непостоянно и конечно.

Даосскую картину мироздания можно представить следующим образом. Небытие первично. Это и есть «дао», не имеющее имени. Оно не имеет имени, потому что, назвав его, мы тем самым превращаем его уже в бытие. Небытие порождает бытие. Бытие – «дао», имеющее имя, физическим аналогом которого являются небо и земля. «Дао» первично. Небо, которое в конфуцианстве и моизме первично, в даосизме вторично по отношению к «дао». Земля вторична по отношению к небу. А человек вторичен к земле. Итак, «человек следует законам земли. Земля следует законам неба. Небо следует законам дао, а дао следует самому себе».

Даосизм рассматривает человека преимущественно с природной точки зрения. Человеку приписывается двойственная природа. Первое его начало происходит от дао. Поэтому оно истинное и естественное. Человек полностью подчинен дао, некоему всеобъемлющему началу, закону мироздания, матери всех вещей. Другими словами, поведение человека должно согласовываться с природой человека и вселенной. Человек поступает умно, если следует дао, и глупо, если пытается ему противостоять. Тот, кто не следует дао, обречен на гибель и неудачу.

Второе начало порождается собственным эго человека со всеми его дурными наклонностями, страстями и заблуждениями. Поэтому оно ложное и искусственное. У настоящего человека истинная натура должна победить ложную.

Даосы противопоставляют свой идеал человека конфуцианскому идеалу «благородного человека». Этический идеал в даосизме – человек, обладающий дао и высшим дэ. Дэ – понятие, во многом близкое понятию «дао». Применительно к человеку дэ есть свойство добродетели, способность находить и удерживать меру. В даосизме человек с «высшим дэ» – это совершенно мудрый. Он следует естественному закону дао и совершенствует его внутри себя – в своей душе.

Даосы отвергли ценности конфуцианства – человеколюбие, справедливость, мудрствование, сыновнюю почтительность, отцовскую любовь, следование ритуалам. Они считали, что конфуцианская «взаимная любовь» – это обмен услугами, а не альтруистическое отношение друг к другу. Совершая доброе дело, конфуцианец надеется на воздаяние. Напротив, идеальный человек даосов не стремится к добрым делам. Его отношение к миру определяется принципом увэй (недеяние). Недеяние – главное качество человека, приводящее к полной свободе и счастью. Совершенный человек предоставляет мир его собственному движению, а сам в тишине и отстраненности от мира может познать самого себя.

## 2.5. Моизм о всеобщей любви и взаимной выгоде

Основателем школы моизма (иного подхода к познанию человека) был философ *Мо-цзы* (Мо Ди V в. до н.э.). Как и конфуцианцы, моисты

признавали зависимость человеческой жизни от Неба, однако они отрицали судьбу, ее предопределенность. Принятие концепции судьбы, думали моисты, обесмысливает все человеческие дела. Небо ничего конкретно не предопределяет. Люди свободны в своем выборе поведения. Мо-цзы постулировал зависимость поведения человека от материальных условий жизни. «Если год урожайный, то люди становятся гуманными и добрыми. Если же год неурожайный, то люди станут негуманными и злыми».

В отличие от конфуцианцев с их любовью к ближним, моисты проповедовали любовь к дальним. Первую любовь моисты осуждали, они называли ее отдельной, эгоистической любовью. «Отдельная любовь» – причина «взаимной ненависти». Такой любви небо не учит. Оно учит «всеобщей любви», отсутствие которой вызывает беспорядки в обществе. «Необходимо отдельную любовь, корыстную выгоду заменить всеобщей любовью, взаимной выгодой». Польза отождествляется с добром и противопоставляется злу. В конечном счете всеобщая любовь и всеобщая польза оказываются тождественными.

Небо для моистов – это всего лишь образец для подражания, высший моральный идеал. Образцом Небо может служить благодаря своему человеколюбию и желанию, чтобы люди относились друг к другу великодушно. «Небо не хочет, чтобы большое царство нападало на малое, сильная семья притесняла слабую маленькую семью, чтобы сильный грабил слабого, хитрый обманывал наивного, знатный кичился перед незнатным». Напротив, Небо «желает, чтобы люди помогали друг другу, чтобы сильный помогал слабому, чтобы люди учили друг друга, чтобы знающий учил незнающего». Так в моизме доказывался тезис о необходимости добросердечных отношений между людьми. Они подмечают равенство всех людей перед природой.

Моисты весьма критично относились к конфуцианскому пониманию роли традиций. Они советовали своим последователям относиться к традициям осторожно, выбирать из них только лучшее. Слепое подражание старине, где было много злого и нелепого, не может считаться нравственным поведением.

## 2.6. Проблема человека в легизме

Одной из влиятельных школ Древнего Китая является легизм (школа законников). Законники (*Шан Ян, Хань Фэй-цзы*) противопоставили конфуцианскому ритуалу «ли» закон «фа» и целиком отказались от методов убеждения в воспитании, т.е. от нравственного принуждения, положившись на правовое принуждение, заменив совесть страхом. В своих представлениях они исходили из установки на злую, агрессивную природу человека, которую необходимо угнетать и подавлять лю-

быми способами, прежде всего силой. Традиции не вызывают у них ни малейшего почтения. Человек должен ориентироваться на настоящее и помнить, что только жестокостью и наказанием можно сформировать умную, волевою, жестокою и целеустремленную личность.

Таким образом, в китайской философии человек рассматривается в основном фаталистически. Он подчинен в своих деяниях либо Небу, либо условиям жизни, либо дао. Свобода человека в китайской философии остается неизвестной.

В целом же древневосточная философия ориентирована на совершенствование внутреннего мира человека. Она оказала огромное влияние на последующие учения о нем, а также на формирование образа жизни, способа мышления, культурных образцов и традиций стран Востока, под воздействием которых в этих странах находится общественное и индивидуальное сознание.

### **Тема 3. Становление западноевропейской философско-антропологической мысли: Античность и Средневековье**

Чтобы подойти к тайне человека, важно отделить индивида от космоса, от всеобщей субстанции. Античность сделала на этом пути только первый шаг, но весьма значительный, так как именно только здесь и в то время были сформулированы проблемы о человеке, являющиеся и сегодня основными, среди них: природа и сущность, предназначение и смысл бытия человека, соотношение телесного и духовного, разумности и внутренней субъективности, индивидуального и социального.

#### **3.1. Натурфилософский подход к анализу человека**

Человек не сразу стал объектом философствования античных мудрецов. По давно сложившейся традиции считается, что внимание досократиков было сосредоточено на изучении природы, а исследование всех аспектов антропологической проблемы начинается с софистов и Сократа. Такой взгляд подкрепляется в основном ссылками на содержание произведений, посвященных теоретическим изысканиям «первоначала» и гармонии космоса. Отсюда и наименование «натурфилософы» присваивается всем исследователям природы от Фалеса до Демокрита.

Эта точка зрения не совсем правомерна, если учесть, что все натурфилософы рассматривали природу в общекультурном контексте греческого общества. Поиск первоначал всего сущего, являющегося вечным и неизменным в смене вещей, служащим конечным фундаментом человеческой жизни, досократики неизбежно связывали с определением места человека в мире, его поиском устойчивой точки опоры, осознани-

ем смысла человеческой жизни. Рассуждая о природе, они использовали антропоморфные образцы, социальные этические представления. Натурфилософские построения включали в себя антропологические, в частности этико-правовые представления. Так, анализ единственного сохранившегося фрагмента Анаксимандра показывает, что он рассуждал о процессах природы и самом природном порядке по аналогии с правовыми и нравственными нормами в полисе.

О космосе как стройном порядке вещей, в котором господствовала справедливость, говорил и Гераклит. Космос изначален, он представляет собой вечно живой огонь и всеобщий логос. Всеобщий логос, выражая разумно упорядоченный и гармонично справедливый строй вещей, является той космической мудростью, на которую людям следует ориентироваться в своих словах и делах, ибо всеобщая мудрость правит всем через все.

Природа и человек у досократиков составляет единство. Но это не значит, что они отождествляли природу и человека, тело и душу, материальное и идеальное и не выделяли человека из окружающего мира. Уже Гераклит проводил различие между природными и человеческими мирами, а софисты провозгласили знаменитую антитезу «неизменные законы природы – изменчивые человеческие установления».

Итак, человек как телесно-духовное существо стал центром всей греческой культуры. Его образ служит своего рода «точкой отсчета», когда речь идет о мудрости, красоте и других формах совершенства. Идеал физического и нравственного совершенства (калокагатия) получил свое истинное выражение в древнегреческом искусстве, особенно в скульптуре. Храмы, воздвигаемые в честь богов, соразмерны с человеком, с мерой его восприятия и разумения. Величественны, но человечны сами боги. Их роль состояла в том, чтобы служить людям реальными образцами для подражания. Гераклит убеждал людей, что из обезьян прекраснейшая безобразна в сравнении с человеком, но самый мудрый человек по сравнению с богом покажется обезьяной по уму и по красоте. Эта мудрость Гераклита оказала существенное влияние на софиста Протагора, провозгласившего знаменитый тезис о человеке как мере всех вещей. Софисты сместили все аспекты философской проблематики в область антропологии, в учение о человеке и познании.

Ориентация греческих мыслителей на человека и его разум тесно связана с фундаментальной установкой всей греческой культуры – с призывом к самопознанию. Изречение «познай себя самого» было ведущей идеей в самые критические моменты античной истории. То или иное толкование природы человека определяет соответствующий образ мышления и различное понимание самих основ человеческой жизни. Хотя стремление к самопознанию было свойственно ранней греческой

философии, лишь Сократ сделал дельфийскую формулу мудрости основой своего учения о человеке.

### 3.2. Классическая греческая философия о человеке, его природе, сущности и смысле бытия

**Сократ** (469–399 гг. до н.э.) видел задачу философии в исследовании этико-познавательной сферы человеческого бытия. Он считал, что человек более всего нуждается в познании самого себя и своих дел, в определении цели и смысла своей деятельности, ясном видении того, что есть добро и зло, прекрасное и безобразное, истина и заблуждение. Его кредо: «Лишь на пути проникновения в свое «Я», в свой внутренний мир возможны самосовершенствование, правильный выбор ценностей и целей жизни».

Философско-антропологическая концепция Сократа – это поиск этических основ бытия. Несмотря на то, что этот поиск привел его к скептическому по форме выводу: «Я знаю, что я ничего не знаю», Сократа не оставляла мысль, что знание о своем незнании обернется знанием, даже если оно всегда будет относительной истиной.

Для Сократа смысл жизни заключается в философском подходе к жизни, в вечном поиске самого себя путем самопознания испытаний, стоящих перед человеком. Отстаивая идею Добродетели как субстанции всего сущего, Сократ считает, что она выполняет эту функцию, если человек будет *знать*, что это такое «добродетель». Именно преодоление незнания предполагает поиск всего того, что составляет человека, и его бытие, и его смысл.

Ошибки и трудности в решении философско-антропологических проблем предопределили выход его ученика **Платона** (427–347 гг. до н.э.) за пределы чувственно воспринимаемого мира, мира изменчивых вещей. Платон приходит к выводу о существовании неизменного сверхчувственного мира идей. В чувственно-земном мире имеет место лишь отблеск вечно сущих идей. Отсюда, по Платону, счастье для человека возможно лишь в другом мире, когда бессмертная душа – носитель идеальных сущностей в человеке – освобождается от оков бренного тела. Поэтому природа человека, считает Платон, определяется его душой, особенно той, которая благо-видевшая.

По Платону, человеческая душа состоит из трех частей: первая из них выражает идеально-разумную способность, вторая – воледелательную, третья – инстинктивно-аффективную. В зависимости от того, какая из них берет верх, определяется судьба человека, направление его деятельности, смысл его жизни. Большинство людей находятся во власти эмоций и страстей, руководствуются в своем поведении эгоизмом. Для преодоления эгоизма и достижения единения людей в обществе на

основе единомыслия Платон предлагает комплекс социальных мер, но их можно реализовать только в « идеальном государстве».

Эту идею отвергает *Аристотель* (384–322 гг. до н.э.). Основой расхождений между философскими взглядами Аристотеля и Платона является различное понимание ими природы человека. Если Платон подходит к трактовке природы человека с точки зрения того, каким он должен быть, то Аристотель исходит из того, каков человек в действительности, не отрицая роль воспитания и обучения человека. Признавая возможность и необходимость совершенствования человека, Аристотель был далек, в сравнении с Платоном, от идеи коренного изменения его природы и предназначения. Аристотель считал, что человек есть сознательно действующее «общественно-политическое животное», само существование которого невозможно вне общества, его нравственно-правовых норм, но существо, способное к самостоятельному выбору образа жизни. Этот выбор предопределен способностью человека к разумной деятельности, движимой стремлением его к познанию.

Убежденность Аристотеля в том, что рациональная деятельность человека есть проявление его сути, так или иначе составляет смысл общекультурной ориентации всей Античности. Для мышления человека этой эпохи характерны рационалистическая установка, изживание предметно-образного стиля мышления и замена его абстрактно-логическим.

Однако это достоинство обернулось для философской мысли Античности серьезным недостатком, поскольку на периферии философствования и, прежде всего, философско-антропологических взглядов остался целый пласт явлений человеческой жизни, связанных с иррациональными факторами, проистекающими как из природы человека, так и из его общественной жизни.

Вынужденный обратить внимание на проблему иррационального в природе человека, Платон представил человеческую душу разделенной на разумную, рассудительную и неразумную (чувственную). Он объявляет чувственное знание мнимым знанием, подлинное же знание, по Платону, это знание непреходящего мира идей, доступно оно только разуму. Поэтому Платон не сомневается в господстве разумной части души над двумя другими. Он уподобляет разум возничему, умело управляющему двумя конями, один из которых «рассудителен» и ему достаточно приказаний и слов, а другой – едва повинует даже плети.

Аристотель и его последователи, как и Платон, почитали разум, но понимали необходимость изучения иррациональных факторов в поведении человека. Однако они, изучая бессознательное в человеке, в конечном счете, отвернулись от этой малопонятной «бездны».

Наиболее крайним проявлением греческой рационалистической традиции была философия стоиков, принципиально отрицавших иррациональное и в мире, и в человеке. Они считали, что существует один-

единственный мир, судьбу которого, как и каждого человека, определяет безликий бог–логос, частью которого является разум человека. Так, Зенон, основатель стоицизма, утверждал, что человеческий разум не просто подобен божественному, но и сам часть божественной субстанции в ее чистом виде. Действие судьбы-логоса исключает любую свободу, в том числе и свободу человеческой воли. Свобода возможна лишь для героев-мудрецов, осознавших неумолимое предопределение судьбы. Отсюда стоики делят людей на мудрецов и глупцов, духовно свободных и рабов.

Поэтому все философско-антропологические изыски стоиков были направлены на поиск способов для человека, как стать мудрецом. «Бесстрашный разум» мудреца, возвышаясь над всеми печалью и горестями жизни, делает человека счастливым. Как учит *Сенека*, вслед за *Эниктетом* (50–140 гг.): будь благоразумным, спокойным и бесстрашным, облегчай слезы других, но не проливай собственных вместе с ними, дай руку помощи другому, убежище изгнанному, монету нуждающемуся, но делай это со спокойным духом, без жертв со своей стороны.

Так стоики пытались убедить человека в том, что моральное совершенство его насколько не зависит от природных склонностей человека и привитых ему норм, а исключительно от умственных упражнений, его интеллектуальных усилий, позволяющих быть «безразличным к жизни и смерти, горю и счастью, болезни, здоровью».

Между крайним иррационализмом и крайним рационализмом в Античности стоят философско-антропологические взгляды *Эпикура* (341–270 до н.э.).

Согласно Эпикуру, человеку от природы свойственно стремится к наслаждению и избегать страдания. Это неискоренимое стремление человека. В чем смысл этого стремления? Эпикур объясняет: «Итак, когда мы говорим, что удовольствие есть конечная цель, то мы разумеем не удовольствия распутников и не удовольствия, заключающиеся в чувственном наслаждении, ... но мы разумеем свободу от телесных страданий и душевных тревог». Из этого высказывания следует, что наслаждение – это отсутствие какого-либо страдания. Тогда счастье, по Эпикуру, нельзя определить позитивно, так как «... мы имеем надобность в удовольствии тогда, когда страдаем от отсутствия удовольствий, а когда не страдаем, то не нуждаемся в удовольствии».

Если для Эпикура наслаждение отождествляется с отсутствием страданий, то как же можно достичь такого состояния? Эпикур предлагает два пути. Первый – полностью слиться с миром, раствориться в нем. Второй – изолироваться от мира, стать независимым от него. Этот путь для него более приемлем. Идеалом для Эпикура является независимость индивида от мира, или та безмятежность и внутренний покой, которые обретаются в результате этой независимости. Человек может



зависеть от мира двояко: непосредственно и опосредованно. Первая зависимость прослеживается в страданиях из-за неудовлетворенности желаний, вторая – в страхах перед неведомым.

Освободиться от страданий можно только с помощью разума, который поможет определить характер удовольствий, а они могут быть естественными и необходимыми или неестественными и не необходимыми. Первые и являются, по Эпикуру, вполне достаточными и способными обеспечить счастье человека.

Человеку мешают быть счастливым страхи, которые, по Эпикуру, могут быть устранены только философским разумом. Высшим страхом для человека является страх смерти. Человек не только не может победить страх смерти, но и не может примириться с мыслью о смерти как о небытии себя. Примирить человека со смертью не в состоянии и идея бессмертия души, ибо, по Эпикуру, душа телесна и со смертью тела умирает. Придя к такому выводу, Эпикур предлагает величайшее, на все века пригодное «утешение» для человека, состоящее в том, что смерть как самое страшное из зол не имеет к человеку никакого отношения, поскольку, когда он существует, смерть еще не присутствует, а когда смерть присутствует, тогда человек не существует.

Таким образом, в античной философии человек является многогранным существом, открытой возможностью, что предполагает наличие всевозможных альтернативных подходов при рассмотрении его природы и сущности. Философы Античности лишь намечают решение проблем о человеке, уделяя основное внимание духовным аспектам человеческого существования. Исходное направление задал Сократ. Античные философы поднимали такие фундаментальные вопросы антропологии, как смысл жизни, добродетель, свобода и т.п. Все эти вопросы найдут отражение в истории философско-антропологических взглядах Античности. Так, идеи стоиков, Платона найдут свое дальнейшее развитие в средневековой антропософии, эпикуреизм будет воскрешен гуманистами эпохи Ренессанса, концепцию «разумного эгоизма» Аристотеля разовьют философы Нового времени.

### **3.3. Теоцентристская концепция человека**

Переход от античного мировосприятия к христианскому и сопровождавшая его переоценка ценностей включали в себя соразмерный с основными положениями Божественного Откровения пересмотр взглядов на сущность и предназначение человека. При этом особым значением наделялось истолкование библейских текстов, к которому в качестве «помощницы» привлекалась и философия.

В основу всей христианской антропологии были положены, в первых, фраза из «Книги бытия»: «Сотворим человека по образу и по-

добию нашему»; во-вторых, догматический религиозный канон, диалектически соединенный с учениями античных философов о соотношении души и тела.

Средневековая антропология сложилась в философском поле из следующих проблем:

1. Природа человека. Обобщенное понимание человека было единым для всей средневековой эпохи: его природной основой была душа; судьбой – грехопадение; целью – соединение с Богом.

2. Элементы человека. Кроме тела и души, человек обладает еще и наивысшим элементом – пневмой. Спорной была роль тела. Если в античной философии преобладало мнение, что не существует естественной связи души и тела, что тело – «тюрьма» души, то среди христианских философов это мнение в конечном счете было отброшено.

3. Природа души. Мнение о том, что душа нематериальна и бессмертна, разделялось почти всеми религиозными философами. Но является ли бессмертная душа вечной – объект дискуссии до 553 г., когда был вынесен вердикт Церкви о том, что душа является образом Бога, но имеет принципиально иную природу, чем Бог.

4. Возвращение души к Богу. Для всех мыслителей этой эпохи возвращение души к Богу было целью человеческой деятельности, познания, творчества. Это было естественным завершением теоцентризма: в соответствии с ним все началось с Бога и все должно к Нему вернуться.

Наиболее полно философские проблемы человека были аккумулированы и решены в философской антропологии *Св. Августина* (354–430 гг.) и схоластов.

Августиновское понимание человека проистекает из четырех библейских догматов: творения, грехопадения, искупления и воскресения.

Догмат о сотворении человека по образу и подобию Божию требовал от Августина говорить о высоком достоинстве человека как богоподобного существа.

Догмат о грехопадении давал возможность Августину рассматривать человека пессимистически, ибо человек впал в грех, нарушив божественный запрет. Это привело его в конечном итоге к духовной и физической смерти. Но грехопадение не уничтожило богоподобия человека, поскольку он наделен неотчуждаемым божественным разумом. Правда, теперь человек стал подобен не только Богу, но и дьяволу, поскольку в нем присутствуют дьявольские порочные страсти. В этой связи Августин писал, что человек сделался похожим на дьявола не тем, что имеет плоть, а тем, что стал жить сам по себе, по своей свободной воле.

Грехопадение привело к тому, что смертная жизнь человека сделалась «жизненной смертью». Августин подчеркивает, что в самом проис-

хождении человека заключена угроза порчи и смерти, так как человек сделан «из ничего», «из праха земного» и стремится возвратиться к самому себе, то есть в ничто, в небытие. Но возможность смерти могла стать действительностью, если бы не грехопадение, отделившее человека от Бога и сблизившее его с дьяволом.

Догматы искупления и воскресения возвращали Августина к оптимизму. Если Христос воплотился в человеческое тело, то, следовательно, оно получило божественное освящение. Человек как создание Бога состоит из души и тела. Бог же творит только благо. Значит, и душа, и тело – благо. Но тело – благо низшего порядка и является благом до тех пор, пока находится под контролем разумной божественной души. Хотя тело смертно, оно все же может избежать тления сколь угодно долго, если душа данного человека была постоянно устремлена к Богу. Через искупление человеку дана возможность реального бессмертия и совершенства.

Догмат воскресения говорит о том, что указанная выше возможность может перейти в действительность, если конкретный человек любит Бога превыше всего.

Итак, в трактовке Августина человек есть единство души и тела. В то время как душа составляет лучшую его часть, тело – низшую. Но только когда то и другое соединены, это называется человеком.

Человек наделен Богом разумом и свободной волей. Но разум и воля у человека хотя и божественные по своей природе, все-таки человеческие, потому они несовершенны. А поскольку человек наделен свободной волей, то в нем самом заключена возможность и добра, и зла. Грехопадение произошло потому, что у человека была свобода выбора своих поступков. Эта возможность стала действительностью, когда первые люди (Адам и Ева) вкусили плод дерева познания добра и зла и тем самым решили приобщиться к Богу по уровню своего знания.

После грехопадения свободная воля человека настолько извратилась, что ее возвращение к первоначалу если не утратило своей возможности, то все же не осуществимо собственными силами. Поэтому у человека появилась нужда в божественной помощи, которой удостаиваются не все люди, а только избранные.

Августин считает, что Бог знает заранее, что произойдет в мире и с каждым человеком. Все в мире предопределено. Правда, это предопределение не исключает свободы человеческого выбора. Тем самым Августин снимает с Бога ответственность за грехопадение человека и возлагает ее на дьявола и самого человека. Хотя Бог и знал, что человек нарушит запрет и отведаст плод запретного дерева познания, но человеку была предоставлена возможность выбирать: последовать ли за Богом или за дьяволом. Первый человек сделал свой выбор: он отвергнул свой лик от Бога. С этого времени над человеком постоянно висит дамоклов

вым мечом вина. С этого времени все поступки человека можно оценивать в двух категориях – божеские и дьявольские, при этом большинство людей почему-то предпочитают вторые первым. И даже смерть Иисуса Христа, принятая им во искупление грехов человеческих, не приблизила людей к Богу; они продолжают грешить, забывают Бога и чаще, чем к Богу, обращают свой лик в сторону дьявола.

Опираясь на Библию, на новозаветные положения и разработанную им антропологию, Августин предлагает свое видение человека в историческом процессе.

История предсказуема при всей ее уникальности и индивидуальности ее событий. Основой ее осмысленности является то, что Бог, создав человека и, следовательно, приложив свои силы для возникновения человечества, вложил в человеческую историю свой божественный промысел и провидение. Божественный промысел означает в то же время предопределение, а оно всегда есть предопределение к чему-то, к какой-то цели. Следовательно, как и человек, история имеет свою цель, а каждая историческая эпоха – свое предназначение для достижения этой цели. История человечества, согласно Августину, заключена в определенные рамки: между грехопадением и Страшным судом. В этих рамках и предопределено все то, что происходило и будет происходить с человеком и человечеством. А именно: наказание людей за первородный грех, испытание способности людей сопротивляться злу, испытание их воли к добру, искупление первородного греха, призвание лучших к построению Царства Божия, отделение праведников от грешников и окончательное воздаяние каждому.

В соответствии с этой точкой зрения вся история человечества разделена Августином на шесть периодов, а род человеческий на два разряда (града): 1) люди, живущие по человеку; 2) люди, живущие по Богу. Они созданы двумя родами любви: земной – любовью к себе, доведенной до презрения к Богу, и небесной – любовью к Богу, доведенной до презрения человека к самому себе.

Мораль этих двух разрядов людей противоположна. Человек первого разряда желает хорошо устроиться в земной жизни; второго – хочет взять от земной жизни только самое необходимое для удовлетворения плоти, но все его устремления направлены к достижению высшего блаженства, то есть к непосредственному общению с Богом. Человека земного града рождает испорченная грехом природа, а человека града небесного рождает благодать, освобождающая природу от греха.

В реальной жизни все люди смешаны. И земной «человек», и «небесный» живут рядом, вместе. И ни один из них не знает, к какому разряду он принадлежит. В этом заключается великая тайна предопределения, которая откроется каждому конкретному человеку на Страшном суде. Так, Августин исключает для каждого человека возможность вы-

бирать, в каком обществе он может жить: в земном или небесном, ибо практические действия человека, живущего в земных условиях, не решают вопроса о том, избран он Богом или нет.

Таким образом, философско-антропологические искания Августина отделяли его от многих христианских философов, которые в своих абстрактных рассуждениях стремились лишь к познанию природы Бога. Августин же стремился к познанию природы души человека. Он соединил два крайних взгляда: учение о всесильном Боге и свободном человеке.

Схоластическая антропологическая концепция учла различные подходы к человеку, но главной в ней стала проблема соотношения души и тела. Особое внимание схоластических философов было обращено на подходы, выработанные античными философами, среди которых Платон и Аристотель. Диапазон возможных решений антропологических проблем в значительной степени определяется выбором между платоновским тезисом о душе как самостоятельной духовной субстанции и аристотелевским учением о душе как о форме тела. Если платонизм помогал схоластам доказать бессмертие души, но затруднял объяснение ее соединения с телом, то аристотелизм демонстрировал духовно-телесную целостность человека, но затруднял обоснование автономии и бессмертия души. Колебания между этими двумя точками зрения во многом определяли пути религиозной антропологии схоластического толка.

Представителям ранней схоластики, ориентированным на платонизм, было в целом чуждо признание души формой тела, а проблема субстанциального различия духовного и телесного занимала их больше, чем проблема соединения в человеке души и тела. Представители этой точки зрения полагали, что душа, временно обремененная телом, есть лучшая часть человека или, вернее, и есть сам человек, а потому представляет собой подлинно личностное начало в человеке.

В XIII веке, в пору аристотелевского ренессанса вместе с ростом интереса к проблеме телесности антропологические взгляды заметно изменились. Философы-схоласты этого периода отдавали себе отчет в том, что душа, не будучи полностью зависимой от тела, вместе с тем не является и абсолютно независимой от него. Поэтому их задача состояла в том, чтобы найти компромисс между трактовкой души как духовной субстанции и трактовкой души как формы тела. Это особенно проявилось в учении *Фома Аквинского* (1225–1275 гг.) о мыслительной душе как несоставной и единственной субстанциональной форме в человеке.

Такой подход по-своему поставил в христианской схоластической антропологии проблему познания и самопознания. Она не ограничилась христианским сократизмом Августина, основанным на приоритете самонаблюдения перед познанием внешнего мира, а перешла к углублен-

ному изучению антропологической и этической проблематики. Внедрение дихотомии внутреннего и внешнего в сферу религиозно-философской антропологии обернулось размежеванием понятий внутреннего и внешнего человека, а в сферу этики – обострением дилеммы между доступным человеку духовным величием, состоящим в морально-религиозном преображении личности, и ничтожеством, проявляющимся в рабской зависимости от тела и его физиологических потребностей. Считая познание сущности и высшего предназначения человеческой души гораздо более ценным и необходимым, чем многознание о внешнем мире, ранние схоласты стремились посредством отречения от мирской суеты углубиться в исследование совести как арены борьбы между добром и злом, нравственным долгом и порочными страстями.

В зрелой схоластике, так или иначе вынужденной согласовывать свои антропологические взгляды с имеющимися уже в это время научными данными, одни мыслители старались рассматривать человеческую душу в ее отношении к вечному «божественному образцу». Другие, особенно Ф. Аквинский, обуславливали адекватное знание о душе поэтапным восхождением от частного к общему или подчеркивали интуитивную очевидность самонаблюдения и непогрешимость внутреннего чувства. Причем здесь внутреннему чувству отводили особую роль в восприятии человеком воли и свободы воли. Эта проблематика задавалась, в частности, дилеммами между упреждающим будущее божественным предопределением и устремлением в будущее человека, имеющего свободу воли, то есть между «данной даром благодатью» (Аквинский) и всегда заслуженным наказанием.

Таким образом, подвергая теоретическому анализу представления о природе, сущности, смысле жизни и другие антропологические характеристики человека, философия приходит к выводу, что в центре внимания Античности была природно-космическая жизнь человека, а в Средневековье – Бог и связанная с ним идея творения и спасения человека.

#### **Тема 4. Становление и эволюция западноевропейской философско-антропологической мысли: Ренессанс и Новое время**

Если в центре внимания Античности была природно-космическая жизнь человека, в Средневековье – Бог и связанная с ним идея творения и спасения человека, то в эпоху Возрождения в центре внимания всей духовной культуры становится человек как индивид с его индивидуальностью. Именно поиск индивидуальности, стремление уяснить и обосновать независимое достоинство особого индивидуального мнения, дарования, образа жизни, т.е. самоценность отличия стала стремлением и

основой развития философско-антропологических взглядов Возрождения и Нового времени.

#### 4.1. Концепция человека в философии Ренессанса

Важный сдвиг, осуществленный философско-антропологической возрожденческой мыслью, произошел на уровне мировоззренческих и этико-эстетических ценностей и норм. Соответственно этому и был пересмотрен вопрос о человеке: о его сути, назначении, достоинстве человеческой личности, потребностях, обуславливающих ее индивидуальное бытие и поведение, а следовательно, о месте человека в обществе. Философские ориентации и размышления в огромном количестве трактатов о человеке подводят в конце концов к наиболее важному для Возрождения вопросу: велик или ничтожен человек? Постановка этого вопроса и выдвигание его на первый план философствования обуславливались соотношением субъективных и объективных процессов, происходивших в ту эпоху. Анализ созерцания эпохи Ренессанса показывает, что в ней превалировали субъективные процессы. Это была эпоха стихийного человеческого самоутверждения на уровне обыденного сознания. Как говорил *Р. Монье*, человек как-то по-иному подумал о себе, о том, что он не Бог, не сатана, но и не человек в традиционном своем понимании.

Естественно, встает вопрос: почему это произошло именно в эту эпоху, почему именно тогда сформировалась идея самоутверждения человека как личности со всей ее индивидуальностью? Конечно, ответ нужно искать в содержании общественного бытия, всей системе объективных потребностей зарождающегося буржуазного общества, реализации которых потребовали нового человека, «человека-личности», мыслящего, рассуждающего, активного, ответственного, то есть свободного. В то же время идея самоутверждения шла от самого человека как индивида, от его желания иметь другое, собственное, материальное и духовное бытие, другой образ жизни, другое понимание смысла жизни и его собственного предназначения с учетом всей своей природной и социальной сущности. Иначе говоря, возрожденческому человеку важно было утвердить свое самостоятельное существование и удовлетвориться во всем, что он считает важным и нужным лично для себя. Заходя вперед, скажем, что человек считал: достичь этого он может любыми способами, лишь бы самоутвердиться, лишь бы была достигнута конечная цель – получена свобода. По его мнению, такая цель оправдывала все средства ее достижения.

Но какова же была объективная реальность? С одной стороны, возрожденческий человек считал необходимым удовлетворять свои физические, материальные потребности, что само по себе не должно быть ни

запретным, ни условным. Но не характерно ли это все в своей основе (отбросив эстетическую форму) и для животного? К счастью, человек поставил себе этот вопрос. А потому, с другой стороны, самоутверждаясь на такой основе, человек все-таки хотел (именно хотел) оставаться духовным существом, пусть даже вне культа, вне социальных, религиозных и этических норм. Человек Возрождения хотел, чтобы при всей первичности материального не были потеряны или изгнаны идеалы Добра, Благородства, Красоты из его духовности и из условий его обыденного бытия. Именно эти ценности должны быть не только ценностными ориентирами его жизни, но и выполнять роль внутренних и внешних регуляторов («тормозов»), не позволяющих человеку перейти грань, за которой терялась бы его человеческая сущность.

Где эти ценности можно было взять возрожденческому человеку, как сформировать их, если объективное бытие было таковым, что ориентировало человека на противоположные ценности? Новые ориентиры человек Возрождения брал из прошлого, но снижал их до обыденного человеческого восприятия, упрощал до обыкновенного житейского понимания. *Э. Роттердамский*, виднейший идеолог Ренессанса, в своей концепции Христа внушал людям, что мир создан Богом прекрасным, прекрасным был сотворен и человек. И подвиг Христа состоит скорее всего в том, чтобы восстановить эту изначально благую природу человека, потерянную им вследствие грехопадения, именно в эпоху Ренессанса.

Итак, ответ на вопрос: велик или ничтожен человек? – казалось бы, должен быть однозначен: да, велик. И его величие состоит в его желании быть свободным, в свободном проявлении (так ему хотелось) индивидуальности, в сознании необходимости и в свободном поиске возможностей всестороннего совершенствования себя и, таким образом, сотворения «себя самого» (Пико делья Мирандола). Причем, телесная индивидуальная субъективность, вплоть до самых глубинных и интимных тайн, совершенно по-новому, в сравнении с прежними эпохами, ориентирует человека: физическое совершенство становится такой же целью, как и духовное. А их гармония как раз делает человека счастливым. Подводя своего рода итог, Пико говорит, что человек рожден с тем условием, что он становится тем, кем он может быть.

Если принять такого рода учение о человеке классиков возрожденческой философии, то можно предположить, что в эпоху Ренессанса происходило буквально прямое обожествление человека, абсолютизация человеческой личности со всей ее телесностью. Это в следующие века философы будут выводить сущность и существование человека из мысли о природе человека или из его моральной сути. Для возрожденческой же философии ни та, ни другая концепции не были определяющими. Здесь «работала» идея о том, что человек исходит и базируется



на материальной основе. И поскольку такая жизнь мыслилась личностно-материальной, то она была свободна от общечеловеческих нравственных заповедей и норм. Такой человек хотел жить спокойно и счастливо, вести себя так, как диктуют ему его желания, эгоизм и сила. Нисколько не страдать от разобщенности с людьми. Коротко говоря, его жизнью двигала какая-то девственная сила бытия, которой еще никогда не пользовался человек.

«Эту, никогда не повторяющуюся в жизни европейского человека стихию помолодения духа, стихию «беззаботной» ориентации среди всех традиций жизни, граничащую с беззаботностью ранней юности», – как писал А.Ф. Лосев, – необходимо учитывать для объективного понимания проблемы человека эпохи Ренессанса.

Однако историческая справедливость заставляет признать, что «беззаботная» юность Ренессанса закончилась довольно быстро, так как человеку стала понятной полная невозможность опираться в своей жизни только на свободу, простирающую исключительно из своей личностно-материальной основы, личностного внедрения этой основы и способов ее созидания.

Возникает желание, а затем и необходимость базировать свою жизнь на чем-то более основательном, чем иллюзорная свобода. И чем дальше шел исторический процесс, подчиняясь объективным законам, тем более интенсивно вызревало противоречие, дошедшее в конце концов до человеческой трагедии, между иллюзорной свободой человека и реальностями жизни.

Эту трагедию и возможные ее следствия поняли не все и не сразу. Ее поняли великие личности, «титаны мысли и дела». А, может быть, вернее было бы считать, что это противоречие эпохи и породило титанов, сумевших проникнуть в ее сущность и в сущность антропологических проблем. Они-то и есть лицо, истинный субъект Ренессанса. Человек – творец, а не просто свободный человек, доведший имеющуюся и желаемую свободу до эгоцентризма, становится символом данной эпохи.

Но можно ли считать индивидуализм (и со знаком «плюс», и со знаком «минус») и титанизм конечной целью истории? Ответ будет двоякий. Да, можно и нужно, так как именно в индивидуализме была реализована необходимость самоутверждения человека, который предъявил в силу исторических обстоятельств свои права на человеческое достоинство и свободу. Правомерен и другой ответ: нет, нельзя, неоправданно. Мыслители этой эпохи, именно философски подходу к ответу, прекрасно поняли всю ограниченность человека-индивидуалиста, даже если он и титан мысли и дела. Им была ясна вся порочность способа борьбы за самоутверждение, дошедшее до эгоцентризма, до потери чувства меры, границ свободы, но и сопричастность к общечеловеческим ценностям как надежной точке опоры в жизни. Для индивидуали-

ста же такой точкой опоры является он «сам» и только. В этом его и «величие», и «трагедия», и «ничтожество».

В силу специфики эпохи Ренессанса философская антропология могла решать проблему человека, опираясь, прежде всего, на эстетическое видение человека. Философским видением человека пронизаны художественно-философские трактаты *Лоренцо Валла*, *Леонардо да Винчи*, *Микеланджело Буанротти*, *Мишеля де Монтеня*, творчество *Данте Алигьери*, *Франческо Петрарки*, *Джовани Боккачо*.

Концепция человека занимает особое место в философско-антропологических взглядах философа, поэта, политического деятеля *Пико делла Мирандола* (1443–1495) (эпохи Ренессанса).

В своем трактате «О достоинстве человека» Пико развивает учение о творении человеком самого себя. Он согласен с христианскими догматами о том, что Бог создал человека по образу и подобию своему и что Бог – существо никем не созданное. Но из этих посылок Пико делает вывод, противоположный религиозному: сделанный Богом человек должен творить себя сам как личность, то есть свободно и без всякого принуждения утверждать себя в Боге, в мире, в вечности. Пико утверждает, что Творец, ставя человека в центр мира, повелел: «...не даем мы тебе, Адам, ни определенного места, ни собственного лица, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанности ты имел по собственному желанию, согласно воле и твоему решению. Ты, не стесняемый никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя представляю». Следовательно, человек должен сотворить себя как индивидуальная личность и быть творцом своего счастья.

Таким образом, возрожденческая концепция строится на спекулятивном и натуралистическом подходах к человеку. Она рождена потребностями веры в человека, в свои собственные силы, в возможности созидания естественной свободной жизни для себя и для построения гуманистического общества.

## **4.2. Основные антропософские идеи Нового времени**

Со времени Возрождения идея антропоцентризма сосредоточивается все больше на самом человеке, а не на его связи с природным и сверхприродным. Однако бурное развитие науки XVI–XVIII вв., изменившее картину мира, привело к переосмыслению проблемы человека. Жизнь и сущность человека нередко отходили от остального живого и не вызывали тех смущающих и тревожащих вопросов, которые возникли в христианском мировоззрении в ту эпоху, когда в XVI–XVIII вв. успехи научного знания вновь поставили – уже перед всем человечеством – вопрос о колоссальных размерах и величии Космоса и ничтожности той пылинки, которую нам представляет наша Земля.

Если раньше представление о кратковременности земной жизни, которая в своем значении представлялась величайшим благом, беспокоило умы, то теперь возникает сознание ничтожности этой жизни в холодном и бесстрастном Космосе. Осознание того факта, что Вселенная не знает ни центра, ни предела, она безразлична к благополучию и счастью человека, естественно, породило трагическое мироощущение. Такой человек в подобной духовной ситуации становится объектом внимания Пострениссанса и начала Нового времени.

Наиболее ярко эта точка зрения была представлена французским религиозным мыслителем **Б. Паскалем**. Назвав человека «мыслящим тростником», Паскаль исходил из идеи нереализованности, ничтожности человека. Оценивая этот взгляд на человека, Н. Бердяев отмечал, что человек может познавать себя снизу и сверху, из своего света, из божественного в себе начала и познавать из своей тьмы, из стихийно-подсознательного и демонического в себе начала. Он может делать это потому, что он двойственное существо, существо в высшей степени поляризованное, богоподобное и звероподобное, свободное и рабье, способное к падению и подъему, к высокой любви и жертве, к великой жестокости и беспредельному эгоизму. Эту двойственность Паскаль выразил лучше всех: человек – самая ничтожная былинка в природе, но все-таки былинка мыслящая и нравственная. Нравственное начало Паскаль усматривал в разуме.

Представление о двойственности человеческой природы поддерживалось и самим развитием научного знания (**Г. Галилей**), и философией. Но философия этого времени обнаружила свою наибольшую продуктивность как раз-таки в сфере гуманитарного знания, того знания, которое непосредственно связано с духовной деятельностью человека, его смысложизненными проблемами.

Новое время – это эпоха, породившая великих мыслителей, пытавшихся раскрыть неисчерпаемые возможности человеческого духа, сформировать идеал независимой и разумной личности. Это время породило культ «автономного человека», способного трезво и глубоко оценивать явления, идеи, нравственные поступки и их следствия. Рационализм и критицизм объявлялись универсальной характеристикой человека, «разумность» рассматривалась как универсальное средство совершенствования и человека, и общества.

Высоко оценивая разум отдельной личности, идеологи Нового времени и составляющего его Просвещения видели причину рационального поведения индивида, его разумности в сложной и противоречивой «человеческой природе». Наиболее полно, но с разными акцентами эта природа была представлена в учениях французских (**Ж.-Ж. Руссо**), английских (**Т. Гоббс**), немецких (**И. Кант**) просветителей.

Именно в немецком Просвещении философская антропология постепенно оформилась в самостоятельную область философской рефлексии, а немецкие философы рассматривали себя в качестве своеобразных миссионеров разума, призванных открыть людям глаза на их собственную природу и предназначение. Что же является главным в человеческой природе? По их мнению, «всепроникающий разум» – определяющее качество человека. Но этот вывод приходит в противоречие с объективной реальностью, которая не дает однозначного ответа на вопрос о существовании пределов человеческого разума. И тогда выход ищут в «непосредственном знании», в чувствах человека, в его интуиции и, наконец, в диалектическом разуме. Другими словами, так или иначе, но любое знание принимается за благо, поскольку оно обеспечивает исторический оптимизм, основывающийся на разумности человека, на убеждении, что в человеческой природе масса прекрасных, положительных задатков. Что касается пороков, дурных поступков и страстей, то они преодолимы. Нет такой стороны человеческой природы, которую нельзя было бы облагородить, следуя меркам разума.

У истоков немецкой антропологии стоят *Х. Вольф*, *Г. Лессинг*, *Г. Гердер*, *И. Кант* (1724–1804 гг.). Некоторые стороны кантовского учения о человеке здесь представлены.

Самый главный предмет в мире, к которому могут быть применены познания человека, по мнению Канта, это сам человек, ибо «он для себя своя последняя цель». Об этом он писал в 1798 г. в работе «Антропология с прагматической точки зрения». Он писал, что знание родовых признаков человека как земного существа, одаренного разумом, заслуживает названия «мировидение», несмотря на то, что человек только часть земных страданий.

Кант предпринял попытку в систематическом виде изложить учение о человеке – антропологию, которую он разделял на физиологическую и прагматическую. Физиологическая антропология изучает то, что делает из человека природа, каким он сотворен и как развивается. Прагматическое человековедение изучает человека как свободно действующее существо, пытается понять, каким он может стать в результате собственных усилий, усилий, прилагаемых человеком при решении вопросов: что представляет собой мир, который познает человек? способен ли человек познать мир в его конкретной действительности? в каком отношении находится человек с миром, который он познает тем или иным способом? Наконец, что этот мир для человека и что человек для мира?

Общий смысл поставленных Кантом вопросов о человеке в мире можно оценить так: окружающий тебя мир, существующий в пространстве и времени, несомненно, есть для тебя великая тайна, порождающая страх, заставляющая тебя познавать этот мир, но здесь и разгадка твоего собственного существа. Только поняв себя и признав свою сущность

как разумность, ты начнешь познавать мир, отвечать на вопросы: что я могу знать? что мне надлежит делать? на что я могу надеяться? И наоборот, постигнув эти вопросы, легче ответить на вопрос: что есть человек?

Как создатель новой гносеологии Кант тонко чувствовал дихотомию между реальностью и необходимостью, создававшую трудность для философской антропологии. Исходный принцип его антропологии: «несомненно, что человек – это зло». Но если в реальных условиях действительности он добр, тогда видимость обманчива, значит, ею можно пренебречь, и тогда не останется никаких проблем. Таким способом Кант хотел поддержать идею Просвещения, особенно французского Просвещения в лице Ж.-Ж. Руссо о добре как изначальном качестве человека. Но чтобы избежать необходимости считать зло лишь феноменом, Руссо одновременно постулирует и зло как изначальное качество человека. Однако, если существует изначальное, реальное зло, значит, оно вечно и неуничтожимо. Следовательно, человек человеку – волк изначально и вечно. С этим Кант не может согласиться. Поэтому зло – это факт человеческого несовершенства, делает вывод Кант, пытаясь сохранить верность постулату добра. Не согласившись с проблемой непреодолимости зла, Кант выдвигает другую гипотезу: поскольку добро в человеке проявляется, то оно и должно победить, иначе все человечество будет уничтожено. Судя по разворачиванию Кантом этой гипотезы, он считает, что проблему добра и зла также невозможно решить однозначно, как невозможно однозначно ответить на ранее поставленные вопросы о том, «что такое человек – животное или не животное, машина или не машина», – оставаясь в рамках поляризации реального и видимого. Этот вывод Канта проистекал из поставленного (пожалуй, им первым) и глубоко продуманного им вопроса о специфической природе человеческого развития, о принципиальной несводимости этого развития к природной эволюции жизни.

Глубочайшим основанием кантовского понимания истории человека и человечества явилось резкое размежевание «мира природы» и «мира свободы». Если первый подчиняется естественной необходимости, то второй находится в «ведении разума», полагающего для него свои законы, высшими из которых являются категория веры и присутствующий в самом человеке осознанный «моральный закон».

При этом вера как условие индивидуального выбора практического действия портит чистоту нравственного закона. На этом Кант настаивает категорически. Если вера и имеет право на существование, то лишь в качестве утешительного акта для человека, уже принявшего решение или совершившего поступок на свой страх и риск. Моральный же закон есть категорический императив, требующий от практического человека: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь и

силу принципа всеобщего законодательства». Это значит: не превращай другое разумное существо только в средство для реализации своих партикулярных целей. Во всем сотворенном, говорит Кант, все, что угодно и для чего угодно, может быть употреблено всего лишь как средство; только человек, а с ним и каждое разумное существо есть цель сама по себе.

Несомненно, что это нравственный идеал, следуя которому человек может быть счастлив. Но идеал, который никогда не будет достигнут.

### 4.3. Марксистская концепция человека

Марксистская концепция человека – одно из социологических направлений, видевших своеобразие человека не в его природной, а в его социальной и исторической сущности и обусловленности. Животное начало в человеке рассматривается здесь как нечто несущественное, преодоленное социальностью. По существу они приравнивают человека к обществу. Классическим образцом социологизаторского направления в философской антропологии является марксистская концепция человека. Суть ее в аргументации самого *Маркса* (1818–1883 гг.) выглядит так: во-первых, это понимание общества как имманентного условия атрибута осуществления человеческой сути. Общество и есть сам человек в его общественных отношениях. Во-вторых, общество не может быть понято как внешняя, независимая от человека сила. Противостоящая извне. В-третьих, Маркс рассматривает общество не как собрание составляющих его членов, но как совокупность связей и отношений этих членов. Эта идея Маркса о тождестве личности и общества была истолкована его последователями в том смысле, что человек – это фактически свернутое общество («человек – носитель всех общественных отношений»), а общество – это развернувшийся человек.

Но этому выводу предшествовала развернутая философско-антропологическая идея об отчуждении человека, так или иначе заимствованная в философской антропологии *Г.Ф.В. Гегеля* (отчуждение человека представляется им как чисто духовный акт) и *Л. Фейербаха* (корень зла для которого в религиозном отчуждении человека).

Фундаментальным для всякого отчуждения человека, по Марксу, является отчужденный труд. Отчужденный труд рассматривается Марксом в четырех аспектах. Во-первых, отчуждение человека от природы. Природа является для человека, вынужденного трудиться для удовлетворения своих естественных потребностей, только средством труда, а предметы, которые создаются в производстве, – средствами физического существования. Они подчиняют себе человека, он полностью от них зависит.

Во-вторых, отчуждение человека от самого процесса труда, который для него принудителен. Человек не имеет выбора: работать ему или нет, поскольку не может иначе обеспечить возможность своего существования. Но такой труд – это не удовлетворение потребности в труде, а только средство для удовлетворения всяких других потребностей.

В-третьих, отчуждение человека от его «родовой жизни». Род человеческий живет в природе. Сам человек природное существо и всей своей сущью связан с природой. Эта связь – деятельный контакт, в котором главное – труд: «...производственная жизнь и есть родовая жизнь. Это есть жизнь, порождающая жизнь». Но для человека, наоборот, труд – лишь средство для поддержания собственной индивидуальной жизни, а вовсе не жизни «рода». Человек относится к производству и к природе не как свободный человек, а как рабочий, то есть отчужденно, как к чуждому. Это и значит, что у человека отобраны и родовая жизнь, и родовая сущность.

В-четвертых, отчуждение человека от человека, от людей. Рабочий человек чужд тому, кто заставляет его трудиться. Отбирает продукт его труда, властвует над ним и управляет им.

Философская идея отчужденного труда – это фундаментальная философская основа анализа глубинных социальных отношений, лежащих в основе человеческого общества, его законов. Именно отчужденный труд равнозначен существованию частной собственности, а жизнь людей в условиях частной собственности, по Марксу, искажает, калечит их, делает «частными индивидами», недочеловеческими существами. Негативная философская оценка «атомарного индивида» совпадает у Маркса с фейербахианской, но надежды на чисто духовный, моральный переворот для освобождения человека, как считает Фейербах, Маркс не питает. Перспективы развития человека и человечества, по его мнению, в преобразовании основы основ, в уничтожении отчужденного труда.

Процесс, обратный отчуждению, – присвоение человеком собственной человеческой сущности. Маркс связывает этот процесс с общественными преобразованиями, с «общечеловеческой эмансипацией», с тем освобождением, которое в своей основе имеет уничтожение отчужденного труда. Это значит, что человек начнет «производить как человек», то есть не подневольно, не ради куска хлеба, денег, рынка, государства и т.п. А это, в свою очередь, означает, что самое существенное в человеке – его «родовая сущность» – получит свободное развитие, труд превратится в средство саморазвития человека.

Характеристика «присвоения» человеком собственной сущности рассматривается Марксом по тем же параметрам, что и процесс отчуждения: а) по присвоению предмета труда и его результатам; б) по освобождению самой деятельности; в) по присвоению человеком труда об-

щей «родовой сущности»; г) по гармонизации отношений человека с человеком, «Я» и «Ты» в самой деятельности.

Итак, уничтожение отчуждения, превращение труда в свободную самореализацию человека означают полное изменение и человека, и его отношения к природе и к другим людям. Это, несомненно, грандиозная по гуманистическому пафосу идея человека, живущего в гармонии с природой. Внутренняя природа самого человека также преобразуется: вместо отчужденных, стремящихся только к удовлетворению материальных («животных») потребностей людей появляется человек, само природное развитие которого есть гармоничный результат всей истории человеческого общества.

Универсально развитый, живущий в единстве и гармонии с внешней и внутренней природой человека – таков идеальный философский «образ», видимый Марксом в качестве «ядра» коммунистического идеала. Маркс называет его «законченным натурализмом» или «законченным гуманизмом».

Именно такой человек должен стать субъектом истории. В этом принципиально новаторское марксистское объяснение действующих причин общественного прогресса.

Человек как субъект истории – это социальный тип человека, наделенный определенными социальными характеристиками: во-первых, принадлежностью к определенной сфере деятельности с фиксированными традициями, ценностями и т.п., то есть принадлежностью к социальному типу, базирующемуся на общественном разделении труда. Во-вторых, люди занимают также фиксированное социальное место в группах – классах, разделенных по их отношению к собственности. Классовые характеристики индивидов существенно определяют их личностные черты, их образ жизни. Во многом они усредняют, типизируют индивидов и их отношения между собой. Наконец, люди подчинены национально-культурным условиям, которые определяют, но также и ограничивают индивидов.

Таким образом, вместо прежнего, абстрактного человека и его сущностных сил у Маркса складывается конкретное, основывающееся на изучении объективной природной и социальной реальности знание о человеке.

Отсюда проблема философского плана осмысления человека ставится иначе, а именно: чем же в реальности может и должна быть свобода для таких индивидов? Каким образом и какими путями возможно и должно добиваться человеку освобождения? Каким же человек должен стремиться стать сам? Ответы на эти вопросы Маркс перевел, к сожалению, из научно-философского анализа в социально-политический.

Итак, Новое время, подготовленное Ренессансом, одушевленное пафосом историзма, рассматривающее движение человека к совершен-



ству как неизбежный закон социальной динамики, обозначило ряд важнейших вех на пути к поискам и человеческой индивидуальности, и его социальной сущности. Эти поиски подводили гуманитарное знание к формированию философской антропологии как самостоятельной области знания.

## **Тема 5. Современная философско-религиозная антропология**

Антропологические учения современной философии формируются в начале XX века, в период драматических событий истории. Войны, социальные и политические преобразования, последствия научно-технической революции усилили философский интерес к проблемам человеческого существования. Предметом философии утверждается не бытие само по себе, а раскрытие смысла бытия. Философские учения обращаются не к сфере объективно-научного, а к чистой субъективности как действующей первооснове всякой объективности. Человек начинает пониматься как подлинная глобальная первооснова всякого другого бытия. Особую роль в этом процессе сыграл *М. Шелер* (1874–1928 гг.).

### **5.1. М. Шелер и «антропологический поворот» в философии**

Название философской антропологии как самостоятельной дисциплины, ее обширную программу, определение предмета М. Шелер дал в работе «Человек и история» в 1926 г. Он определяет философскую антропологию как основополагающую науку о сущности человека, о его физическом, психическом и духовном началах в мире, о силах, которые им движут. Это наука о законах биологического, психического, духовно-исторического и социального развития человека, рассматривающая проблему души и тела. Такая философская антропология способна дать философские основы, установить цели исследования для наук, предметом которых является человек: естественных, медицинских, исторических, социальных, психологических и т.д. Шелер убежден, что язык, идеи, инструменты, государство, искусство, наука, история – все, что составляет жизнь и деятельность человека, связано со спецификой структуры человеческого бытия. Даже причины войн коренятся в естественном биологическом процессе, поскольку для всего живого характерно стремление к возвышению, росту, развертыванию. Идеи Шелера позволяют пересмотреть процесс развития мировой культуры заново как единый поток движения человечества к своему «Абсолютному центру», к познанию самого себя, своего сердца.

Центральной проблемой всей философии Шелера является проблема человеческой личности, ее духовной природы. Кризис общественной жизни XX века обусловлен прежде всего кризисом личности. Неустойчивость человеческого бытия вызвана отсутствием подлинного учения о человеке, поэтому главным предметом философской антропологии является ответ на вопрос: что есть человек и какое метафизическое место он занимает в общей совокупности бытия, мира и Бога? Шелер был убежден, что рассматривать человека с чисто биологической точки зрения нельзя. Не раскроет специфику человеческой природы и психология, научно трактующая духовность человека. Не является определяющей характеристикой человека и интеллект, поскольку им обладают и животные. Определяющим принципом учения Шелера является принцип богоподобия человека, поэтому не естествознание, а «знание спасения», т.е. знание восхождения человека к Богу, могут изменить действительность.

В антропологической философии Шелера существенное положение занимает его теория познания, согласно которой не научное знание дает человеку представление о внешнем мире, а «интенциональное чувствование». Речь идет об эмоционально-деятельном и метафизически-созерцательном способах познания мира. Первый способ означает, что ощущения удовольствия и неудовольствия являются проводниками во внешний мир, т.е. чувства и любовь имеют преимущества перед познанием. Все духовные сущности: надежда и страх, любовь и ненависть – недоступны рассудку, их можно познать только чувством. Только «логика сердца», любовь способны открыть субъекту абсолютное царство сущностей. Второй способ познания вечной сущности вещей осуществляется на уровне метафизического мышления путем их непосредственного созерцания, в процессе которого субъект отвлекается от инстинктивного отношения к вещам и от действительного существования их самих.

Оба способа познания, по Шелеру, подчинены третьему – «спасающему знанию». Это самый совершенный и высокий способ познания, поскольку доступен лишь человеку, молящемуся и ищущему Бога, т.е. обладающему религиозным мышлением. Речь идет не просто о субъективном акте набожности. Человек является существом, предназначенным для трансцендирования, выхода за пределы самого себя и жизни вообще. Поиски Бога дают человеку возможность преодолеть свою природность, возвыситься над ней. Только в таком случае человек понимается как личность.

Шелер противопоставляет природного человека «историческому» человеку, причастному к божественному началу. Отличие человека от животного состояния заключается не в форме поведения, данной природой, а в возвышении человека до участия в сверхъестественном цар-

стве бога. Кроме биологических есть духовные действия человека, выводящие его за пределы животных потребностей, когда человек может трансцендентировать самого себя, становясь богоподобным. Но человекоподобное существо становится человеком только тогда, когда бог подарит ему свою милость. Таким образом, антропологическая философия Шелера носит теистический характер, поскольку главными характеристиками человека являются его устремленность к богу и зависимость от его вмешательства.

## **5.2. Сущностное различие между человеком и животным в философии М. Шелера**

Идея отличия человека от всех форм природной жизни и его особом месте в Космосе отражена в работе Шелера «Место человека в Космосе». Философ понимает тождественность биологической природы человека и животного: «Человек был животным, есть животное и вечно будет животным». Но божественно-духовная сущность человека позволяет стать человекоподобному животному человеком в результате божьей милости.

В чем же состоит отличие человека от животного? Для ответа на этот вопрос Шелер рассматривает человека как одну из форм природной жизни. Вся сфера живого имеет многоступенчатую организацию. В качестве первой ступени Шелер выделяет чувственный порыв – некая анонимная чистая устремленность вовне, движение органического тела от себя в сторону, к чему-то неопределенному. Чувственный порыв – это бессознательная потребность, сущность растительной жизни, пронизывающая все органические формы, в том числе и человека. Самые простые ощущения человека не просто реакция на внешнее раздражение, а изначальное движение вовне. Нет ни одного чувственного акта, даже простейшего восприятия и представления, за которыми не скрывался бы чувственный порыв. Значит, у всякого живого есть ощущение себя, определенное настроение, другими словами, вся живая материя одушевлена. Соответственно, и человеческая духовность является выражением бессознательно одушевленной основы мира.

Следующая за чувственным порывом ступень органического бытия – инстинкт, выражающийся в целесообразных, полезных для живого существа действиях. В инстинктах чувственные порывы как бы специализируются и приобретают форму целесообразных действий человеческого существа.

Следующая форма жизненного порыва – поведение, определяемое привычкой. В ней проявляет себя ассоциативная память – способность живого существа, необходимая для ориентирования и действия в изме-

няющихся обстоятельствах. Основой ассоциативной памяти Шелер считал условный рефлекс, понятие которого сформулировал И.П. Павлов.

Более высокой ступенью природного мира является практический интеллект, позволяющий осуществлять выбор и отдавать предпочтение благам, вещам и определенным представителям своего биологического вида. Любое живое существо интеллектуально, если выполняет диктуемую инстинктами задачу. У обезьян, например, можно наблюдать простейшие формы интеллектуальной деятельности. В сфере интеллекта отличие человека от животного носит не качественный, а количественный характер. «Между умным шимпанзе и Эдисоном существует одно большое различие, но лишь в степени развития».

Кроме интеллектуальной деятельности сущность человека определяет его способность делать выбор. Это качество, делающее человека человеком, нельзя приобрести, расширяя интеллектуальные способности. Принцип, делающий человека человеком, не является новой ступенью жизни и не сводится к простой эволюции жизни. Если он «сводим к чему-либо, то к высшей основе вещей, той самой основе, одной из великих форм проявления которой и является сама жизнь».

Эту подлинную сущность человека Шелер называет словом «дух». Понятие «дух» близко понятию «разум», но является более емким, поскольку подразумевает не только способность человека мыслить, но и умение созерцать абсолютные вечные сущности и ценности. Дух способен познавать предметы мира в их собственном бытии не в прагматических целях, а ради самих вещей. Не случайно Шелер называл этот основополагающий акт человеческого духа «любящим созерцанием сущностей». Содержание «духа», благодаря которому постигаются «абсолют», «логос», происходит через слово, исходящее от Бога. Слово является основным средством познания индивида. Поэтому человек находится в строгой зависимости от Бога, который в божественном акте любви позволяет ему любящее созерцание.

Следующий характеристикой духа является его объективность, поскольку он способен непредвзято относиться к миру, предметам, к их объективной сути. Объективность духа, по Шелеру, это врожденное предрасположение, любовное отношение к вещам.

Кроме того, понятие «дух» включает в себя такие проявления человека, как доброта, любовь, раскаяние, удивление, отчаяние и др. Центром этих проявлений человека является человеческая личность, в которой дух обнаруживает себя.

Сущностным отличием человека от животного является, по Шелеру, возможность становления человека благодаря духу и открытости миру. Человек, в отличие от животного, способен отделить, дистанцировать от себя среду, мир в целом. Животное не способно сделать среду

своим предметом, поскольку живет своей средой, которую, подобно улитке, несет на себе как свой дом.

Таким образом, человек, по Шелеру, есть духовное существо, которое к своей жизни может относиться аскетически, подавляя собственные инстинктивные побуждения. Животное всегда говорит «да», воспринимая действительное событие так, как оно есть, даже испытывая отвращение к нему. Человек как духовное существо способен сказать «нет». Он «аскет жизни», «великий протестант», он существо, не являющееся миром, но обладающее миром. «Человек может надстроить над миром своего восприятия идеальное царство мыслей, а, с другой стороны, именно благодаря этому во все большей мере доставлять живущему в нем духу дремлющую в вытесненных влечениях энергию, т.е. может сублимировать энергию своих влечений в духовную деятельность». Животное дает прямой ответ на воздействие внешней среды, у человека ответ задерживается. Человек способен отказаться даже от самого себя, собственной действительности, покончить с собой в случае необходимости. Это возможно благодаря силе духа, которой обладает лишь человек.

Духовное творчество не связано с конкретной человеческой деятельностью, оно находится за пределами реально человеческого. Поэтому культура не связывается Шелером с историческим общественным развитием, она искусственно автономно саморазвивается, являясь проявлением духовной активности человека. Центром, из которого человек осуществляет познание, опредмечивает мир, свое тело и душу, является дух. Он возникает из метафизических основ бытия, поэтому не просто противоположен жизни, но он нечто иное, чем сам мир. Только в потусторонней для реального мира сфере возможно его соединение с телом и душой человека.

Можно сделать вывод, что человек в понимании Шелера трактуется идеалистически, потому что человек представлен в своей зависимости от всеобщих сущностей и ценностей. Свобода человека ограничена, т.к. свою подлинную человечность он может утвердить только в находящемся за пределами исторической действительности царстве объективных ценностей.

### **5.3. Человек как «духовное бытие» в учении М. Шелера**

Дух и инстинктивные порывы – это два основных начала, живущих в человеке и мире в целом. Дух направляет порывы, придает им определенные формы. Но творческая сила проистекает именно из этих инстинктивных витальных порывов, поэтому в человеке постоянно происходит противоборство духа и жизненного порыва. Низшие витальные слои природы наделены подлинной силой, и человек в своем развитии

лишается духовного содержания. И тем не менее, духовное начало с его абсолютными ценностями является главным принципом, объясняющим сущность человека.

Например, только человек способен постичь любовь как сверхчувственный акт духа, а не как эмоциональное состояние, желание, потребность. Любовь как акт духа не зависит ни от каких законов, ею нельзя управлять, не имея пределов, любовь возрастает, охватывая собой друзей и врагов, благородных и подлых. Только человек способен разделить вину другого, спросив себя: «А был бы этот человек злым, если бы я любил его в достаточной мере?»

В реальной истории отношения «жизненного порыва» и «духа» складываются, по Шелеру, следующим образом. «Дух» создает все реальное содержание культуры (идеи, ценности, составляющие человеческое достояние), но у него не хватает сил для ее осуществления в реальной исторической действительности. «Дух» силен в царстве идей, но слаб в царстве действительности. Чем чище идеи, тем меньше они влияют на мировую историю. В мире же господствуют инстинкты самосохранения, размножения и т.д. Только там, где идеи соединяются с инстинктивными устремлениями, они способны реализоваться. Значит, основная задача человечества – достижение гармонии «духа» и «жизненного порыва» при определяющей роли духовного начала. Цель человеческой жизни не есть достижение материальных благ, душевного комфорта, а сопричастность становлению идеи бога. Человек одновременно и образ бога и мирское существо, и задачей жизни является возвышение к божественному. Это возможно с помощью труда, цивилизующего человека, и образования, которое Шелер видит не просто как накопление знаний, но воспитание в личности любви, святости, милости и т.д. Благодаря воспитанию чувств образуется моральное единство, общность, человеческая история показывает, что это возможно. Шелер говорит о войне, когда проявилась общая личность наряду с индивидуальной и люди поняли, что мир есть неделимое целое.

Шелер создает идеальный образ «всечеловека», в котором воплощено это единство. «Всечеловек» обладает великими противоречиями: он необузданно чувствителен и высоко духовен. Он стремится воплотить в себе гармоническое единство двух противоположных мировых начал. Образ человека будущего указывает направление, в котором надлежит совершенствоваться реальному человеку. По убеждению Шелера, на пути самосовершенствования одновременно осуществляются человек и Бог, поскольку человек есть единственное место становления собственно божественного.

Таким образом, Шелер сформулировал общую программу философской антропологии и выдвинул тему человека и животного. Шелер определил три сущностные характеристики человека: 1. Жизнь, объеди-

няющая человека с остальным органическим миром. 2. Дух. 3. Личность как единственная форма существования духа. В результате своих размышлений Шелер пришел к выводу, что человек является автономным и свободным творцом своего собственного бытия и культурных форм.

#### **5.4. Неотомизм о человеке: Г. Марсель, Ж. Маритен и Тейяр де Шарден**

Религиозная философия – это философствование на религиозные и иные темы с позиции глубоко верующего человека. По своему предметному содержанию религиозная философия может быть церковной или светской. Например, Вл. Соловьев, Н. Бердяев были религиозными мыслителями, но не были священнослужителями. Крупнейшим направлением современной христианской религиозной философии – философии католицизма – является неотомизм. Неотомизм – обновленное и приспособленное к современным условиям учение систематизатора средневековой схоластики Фомы Аквинского. Представителями неотомизма являются *Ж. Маритен, Э. Жильсон, Г. Марсель, М. Пруст* и др. Конечно философы-неотомисты не просто повторяют учение схоласта XIII века: кроме комментария идей Фомы дается идеалистическая интерпретация событий общественной и научной жизни.

Характерной чертой неотомизма является формальное провозглашение права разума и науки. Желая соединить библейскую концепцию происхождения и сущности человека с данными науки, неотомисты утверждают, что вера и знание не исключают друг друга, ибо вера должна опираться на разумное логическое основание. Чтобы человек поверил в божественное откровение, ему необходимо поверить в существование бога. Подобная истина сверхразумна, она дается непосредственно от бога и является исходной посылкой всех рассуждений. Принимая «доказательства» бытия бога Фомы Аквинского, неотомисты ищут новые свидетельства присутствия бога в мире. Например, Э. Жильсон в книге «Бог и философия» ссылается на еще не решенную наукой проблему происхождения Солнечной системы и говорит, что эта проблема стала бы ясной, если бы ученые приняли учение об акте творения. Чем больше нерешенных проблем в науке, тем более убедительным становится существование бога. По словам папы Пия XII: «Чем дальше истинная наука идет вперед, тем больше она открывает бога, как если бы он ожидал ее за каждой дверью, раскрываемой наукой».

Неотомисты не отвергают развитие, происходящее в мире, но считают, что естественная эволюция происходит только в промежутках между актами творения мира, жизни и человека. Кроме того, утверждается, что менее совершенная сущность не может породить более совершен-

шенную, только существо, обладающее высшим совершенством (бог) может быть источником развития форм.

В неотомизме человек понимается как существо дуалистическое: тело человека подчиняется порядку природы и возникает естественным путем, душа же бессмертна и создается богом. Как и все религиозные христианские течения, неотомизм решает проблему человека с позиций библейского учения о творении человека и природы божественной творческой силой. При этом современные томисты стараются соединить библейскую концепцию происхождения и сущности человека с данными науки. Так, один из современных неотомистских теологов *Роже Верно* в своей «Философии человека», являющейся католическим учебником, объясняет происхождение человека следующим образом. Он считает, что нет метафизического основания запрещать признание эволюции видов, если подразумевать, что божественное провидение управляет этой эволюцией. Человек исключается из нее, поскольку он обладает духовной душой, сотворенной богом не только для первого человека, но и для каждого отдельного человека. Привилегированное положение человека в мире связано не с тем, что он является вершиной эволюционной лестницы, а с тем, что каждый человек как обладатель «духовной души» является непосредственно сыном Божиим.

Человек, по определению другого теолога *Корета*, есть конечный дух в материальном. Он является единственным носителем духа в материальном мире. Форма его тела, в отличие от формы всех остальных тел, духовна. Причем единство духа и тела в человеке не есть сочетание двух субстанций, а образует *субстанциональное единство* (одухотворенное тело или воплощенный дух), несмотря на разное происхождение новорожденного тела и новорожденной души. Корет объясняет это тем, что каждое возникновение может быть либо из материи, либо из ничего. Поскольку дух не может возникнуть из материи, значит, он результат акта творения. Неотомисты даже устанавливают момент этого творческого акта: «Бог творит каждую человеческую душу в тот момент, когда эмбрион становится человеческим телом». С этого момента порожденное родителями тело и сотворенная богом душа образуют субстанциональное единство человека. Каждая индивидуальная душа конечна, поскольку имеет начало, и одновременно бесконечна, поскольку она бессмертна. При этом вера в бессмертие души после ее отделения от тела связана в томистской концепции с убеждением в субстанциональном единстве души и тела в земной жизни.

Ведущим представителем христианской ветви экзистенциализма является *Габриель Марсель* (1889–1973). Творчество Марселя пронизано страстной верой, но его не интересуют вопросы теологии, конфессионального вероучения (Марсель признавал себя философом вне конфессии и верил прежде всего в Бога в душе). В его религиозной фило-



софии бог предстает как источник света, способный духовно преобразить человека. В центре бытия Марсель помещает самого обыкновенного человека с его телесной, чувственной организацией. В современную эпоху опасность, зреющая для бытия, вызвана прежде всего обесцением человеческой личности. Марселя беспокоит, что христианство, требующее аскетизма и отречения от мира, нагнетает чувство опустошенности мира, способствуя девальвации человека.

Принимая непосредственное участие в событиях Первой мировой войны, Марсель пришел к убеждению, что «субъект, делающий историю», прежде всего человек, испытывающий боль и страдание, движимый не высокими идеальными целями, а тревогой и беспокойством за близких ему людей. В этот период в работах Марселя звучит экзистенциалистский тезис о незащищенности неповторимого человеческого бытия. Высоко оценивая экзистенциальную философию К. Ясперса и М. Хайдеггера, мыслитель утверждал, что эти учения помогают постичь драматическое человеческое бытие.

В экзистенциальной философии Марселя важнейшей проблемой является отношение общественного человека к себе, его самовосприятие, ощущение человека как способ его бытия вместе с вещами. Марсель считает, что человек может превратиться в вещь в собственных глазах, в «вещь среди других вещей». Это может произойти, если человек утратит чувство причастности к миру, неразрывности связи с ним, когда на его месте может быть помыслен «кто угодно». В связи с этим Марсель определяет как одну из основных проблему отношения субъекта к собственному телу. Что есть тело: вещь, инструмент или живой источник восприятия, возможности интуитивного постижения мира. Тело является «экзистенциальной опорой всего сущего», потому что именно тело «вводит нас в реальное окружение, объединяет с миром».

Еще в 1940 году Марсель писал, что в условиях техногенной цивилизации возникает опасность отчуждения человека от тела. Если мы позволим сделать свое тело вещью, общество сделает вещь нас. Тело может превратиться в инструмент, подобный тем, «которые общество дает мне в руки и которые я обязуюсь перед ним поддерживать в таком состоянии, чтобы их эффективность была выше». Марсель противопоставляет два понятия. Первым является тело с его жизнью «в глазах других», которое находится в сфере социального и идеологического контроля и регулирования (наука, медицина, государственная система и т.д.). Второе понятие – это тело, как оно воспринимается самим человеком. По мнению Марселя, такое тело не вещь, а тонкая завязь еще не раскрывшихся возможностей.

Человек постигает реальность через опыт онтологически значимых событий: рождение ребенка, любовь, смерть близкого человека. Такое переживание реальности Марсель называет таинством, которое не под-

разумеает ничего сверхчувственного. Таинство – это то, во что вовлечен сам человек, при этом различия внешнего и внутреннего исчезают. Например, в процессе творчества невозможно определить: художник живет в искусстве или искусство обретает жизнь в художнике.

Потребность в трансцендентности рождается у человека в результате его чувства внутренней неудовлетворенности. Трансцендентность переживается человеком не в эфире чистой мысли, а в опыте, человек может постичь ее, поместив в перспективу непосредственно прожитой жизни.

В работах 50-х годов «Люди против человеческого», «Закат мудрости», «Человек, ставший проблемой» Марсель высказывает глубокую озабоченность процессами, происходящими в постиндустриальном обществе, ведущими к обезличиванию человека, опустошенности его жизни. Значительное место в произведениях Марселя занимает тема «человека из барака», человека, лишившегося всего, чем он жил: вещей, личных привязанностей и т.д. Людям, у которых отнят жизненный мир (эмигранты, беженцы, переселенцы), общество не в силах предложить ничего, кроме пособия и социального обеспечения. Поэтому Марсель не представляет себе будущего развития гуманизма вне рамок христианства, он убежден в необходимости активности христианских начал в мире, ибо человек становится личностью только благодаря своей душе.

Представитель неотолизма **Ж. Маритен** (1882–1973) свои доказательства бытия бога основывал на экзистенциальном опыте человеческого мышления. Этот опыт показывает, что наша мысль бессмертна и «предсуществует» в божественном разуме. Но не только человеческий разум свидетельствует о существовании бога. Есть еще «пути движения практического интеллекта» к богу. Божественную красоту человек может постичь в своем творчестве через поэтическую интуицию.

Существующий в действительности моральный и социальный хаос Маритен объясняет отступлением от веры. Этот процесс, по мнению Маритена, начался в эпоху Нового времени, когда увлечение разумом и результатами научно-технического прогресса отодвинуло духовное начало на второй план. Необходимо вернуться к средневековой «ясности», примирить веру и разум, философию и теологию. Сосуществование это так же возможно, как сосуществуют сотворенный мир, «естественный», и высший, «сверхъестественный», над ним.

Таким образом, неотомисты в своем антропологическом учении стараются совместить современные научные достижения с религиозным учением. Они убеждены, что природа человека глубоко религиозна, и это никаким образом не противоречит гуманизму.

Среди современных антропологических концепций выделяется своеобразная оригинальная теория **Тейяра де Шардена**. Свое объяснение действительности Тейяр назвал феноменологическим, подчеркивая

при этом, что оно представляет собой синтез достижений конкретных наук. Целью феноменологии Тейяра становится раскрытие включенности человека и его сознания в объективный процесс эволюции мира.

Ключ к пониманию эволюции Вселенной Шарден усматривает в эволюции человека. Такой подход позволяет ему переносить присущие только человеку качества на природу в целом с целью ее оживления и одухотворения, кроме того, помогает оправдать применение биологических категорий к истолкованию социальных процессов.

Тейяр, как и неотомисты, старается согласовать религиозное миропонимание с выводами современной науки, но он не принимает в системе томистов противопоставление духа и материи, отделение сущности от существования. Эта система приводит к застывшей картине мира, в которой исключается естественное развитие, а переход на новую ступень объясняется непосредственным вмешательством бога. Тейяр рассматривает мир как эволюционирующую систему, поэтому в его концепции появляются элементы материализма и диалектики.

Освещая вопросы о соотношении природного и духовного в человеке, биологического и социального в обществе, Тейяр рассматривает духовное и социальное как природное и биологическое.

Тейяр пишет об уникальности человеческого феномена. Человек – сознательный продолжатель дела эволюции. Но участие человеческой мысли и человеческой деятельности в движении эволюции трактуется не только как способ единения человека с миром, но и как средство выхода человека за пределы своего «Я» для приобщения к Христу, воплощенному в мире.

Тейяр создает цельное представление о мире и человеке в этом мире. Понятие эволюции, по его мнению, может удовлетворить все теории и гипотезы. Например, представление о космогенезе. Процесс космогенеза (космогенез) проходит три этапа: «преджизнь», «жизнь» и «мысль».

На первом этапе происходит эволюция химических элементов и галактик, формируется оболочка Земли, и на ее поверхности возникает физико-химическая среда, благоприятная для образования первых форм жизни.

В течение второго этапа возникает живой покров Земли – «биосфера», развиваются все формы живых организмов, от простейших до человека.

Третий этап охватывает становление человека и историческое развитие человечества вплоть до наших дней. Ныне происходит формирование единого человечества, а вместе с ним нового покрова Земли – сферы духа, или «ноосферы», через которую возможен выход в сверхжизнь к «точке Омега», или сверхличности, духовному центру «универсума».

Обсуждая проблему происхождения человека, Тейяр отвергает библейский миф о сотворении Адама и Евы. Человек возник естественным путем в результате длительной эволюции позвоночных. Вместе с тем он трактует появление у человека способности к мышлению как новую ступень эволюции, что позволяет ему сохранить почву для религиозных представлений.

Рассматривая историю человечества как заключительный этап космогенеза, Тейяр подчеркивает связь между человеком и природой. Так, производство орудий труда рассматривается философом как биологическая особенность человеческого вида. Инструменты человека и органы животных выполняют одинаковую роль – завоевание новых областей обитания вида. Человечество представляет собой инструментальную фазу развития жизни. Сближение биологического и социального позволяет проводить Тейяру чисто внешние аналогии.

С возникновением человека начинается новый – конвергентный – этап развития жизни. До человека жизнь развивалась по линии дивергенции. Благодаря возникновению у человека способности сосредоточения на самом себе и прибавлению к своему сознанию содержания других сознаний посредством речи появляется возможность объединения отдельных «мыслящих центров» в коллективное сознание.

Государства, нации, цивилизации, согласно Тейяру, это новые формы жизни, они обладают большими «биологическими возможностями» для слияния. Через них, благодаря им образуется единый организм человечества. Этот организм имеет свою нервную систему – пути сообщения и линии связи, свои формы коллективной памяти и наследственности: весь запас «мыслительности» человечество воплощает в науке, искусстве и технике. Теперь сознание развивается не только в индивиде, но и в коллективе. Возникает коллективный разум человеческого биота. Вокруг Земли образуется «мыслительный покров», или ноосфера, другими словами, сфера духа.

Современная эпоха, по мнению Тейяра, представляет собой завершающий этап процесса «социализации»: формирование в масштабах Земли единого человечества и образование «мыслящего покрова». Философ намечает пути, по которому будет идти этот процесс. Нельзя объединять людей такими, какие они есть на почве общности материальных интересов. Надо направить нашу деятельность не на обновление лачуг, а на создание духовных сил, т.е. речь идет о необходимости духовного обновления.

Таким образом, М. Шелер и философы-неотомисты развили своеобразные концепции деятельного человека. Выделяя особенности человека как биологического и культурного существа, они опирались на данные современной науки и пришли к выводу, что человек занимает особое место в природе благодаря тому, что он обладает деятельностью

и создает культуру. Кроме того, неотомисты, развивая традиционную христианскую концепцию бога, старались приблизить бога к человеку. Бог должен быть в гуще жизни как основа личных отношений, как пример жизни для других. В противоречиях нашего существования, при утрате многих идеалов традиционные христианские ценности помогут человеку осознать основу своего и общего бытия.

## **Тема 6. Современная философско-биологическая и культурно-философская антропология**

Основная характеристика проблемы сводится к определению человека, с одной стороны, как неспециализированного существа, подчиненного в своем поведении нормам плюралистической этики (А. Гелен), с другой – человека как творца и носителя культуры (Э. Ротхакер и М. Ландман).

### **6.1. Человек как неспециализированное существо**

Тезис о доминирующем значении бессознательно-витальной сферы человеческого бытия и положение Ницше о человеке как «еще не определившемся животном» служат исходным моментом для философско-антропологической концепции *А. Гелена* (1904–1976).

Гелен разработал своё учение о человеке в полемике с двумя подходами к философскому объяснению человека – христианско-теологическим и дарвинистским. Теологическая антропология, согласно Гелену, рассматривает и объясняет человека в сравнении с богом и в свете божественного начала, а дарвиновская теория происхождения видов, по его мнению, возводит человека к конкретному животному виду и с этих позиций объясняет его происхождение. Оба подхода отвергаются Геленом, поскольку в них человек объясняется не из его собственного бытия, а по аналогии или по сущностной связи с различными внечеловеческими сферами, какими, с его точки зрения, являются божественное и биологическое, изучаемые теологией и зоологией.

Гелен ставит задачу определить собственно человеческую сферу бытия, особое положение человека в мире в сравнении с животным, воссоздать целостный образ человека.

Концепцию Гелена можно рассматривать как своеобразную попытку изначально биологического обоснования специфической, исключительной для животного мира природы, человеческого существа, его витальной предопределенности к деятельной активности. И это принципиальное отличие человека от животного он устанавливает посредством сравнительного анализа их биологической организации.

Согласно Гелену, человек, в противоположность всем высшим млекопитающим, морфологически характеризуется и определяется негативно через его недостатки, которые в биологическом смысле означают его неприспособленность. Так, Гелен пишет: «Человек есть существо неспециализированное и в этом смысле примитивное, причем примитивность означает, что все характерные органы и органические образования человека частично являются филогенетически изначальными или архаическими, частично же – онтогенетически примитивными». Человек лишен биологических средств, необходимых для естественного существования, и именно поэтому, согласно Гелену, этот его недостаток компенсируется способностью человека к труду и деятельности, т.е. возможностью и способностью использовать интеллект.

Гелен демонстрирует биологическую незащищенность человеческого существа и утверждает, что именно в силу своей неспециализированности человек в отличие от животного не замкнут окружающей его средой, не привязан к ней прочно и неподвижно, а открыт миру. Таким образом, биологическая недостаточность оказывается одновременно и негативным основанием, и условием его открытости миру. Человек выступает как существо неустановившееся, переживающее себя как некую требующую своего решения задачу, проблематичность своего существования и вынужденное в себе самом найти силы и способности для решения своей жизненной проблемы.

Отличие человека от животного определено некоторой структурной закономерностью, проявляющей себя на всех уровнях его существования. Человек должен пониматься как проект особого рода уже на ступени его органического бытия. Отличие человека от животного Гелен видит в совершенно элементарных, но специфически человеческих комбинациях восприятий, в исключительном своеобразии сенсомоторных движений и процессов, обеспечивающих пластичность, свойственную только человеку.

Выпавший из надежных и прочных форм животного существования, человек оказался перед необходимостью сам определить себя. Чтобы сохранить себя, он должен был создать новые условия, новую среду, пригодную для его жизни, он должен был из себя самого сделать нечто такое, что способно ужиться и развиваться в этой искусственной среде. Человек занимает в мире такое положение, которое делает мир ему доступным, позволяет ему овладеть им. Гелен подчеркивает: «Действие и запланированные изменения мира, совокупность которых называется культурой, относятся к «сущности человека»».

Идея Гелена о биоантропологической предопределенности культурных форм человеческого бытия получает свое развитие в его плюралистической этике. В ней положение о биологической недостаточности человека сочетается с другим основополагающим тезисом, согласно

которому человек обладает специфической телесной организацией, уже природой спроектированной и приспособленной для культурной формы его существования.

Признавая культуру единственной сферой, в которой реализует себя природа человека, Гелен вместе с тем призывает для объяснения этой природы обратиться к исследованию врожденных склонностей человека.

## **6.2. Плюралистическая этика А. Гелена**

Исходя из биокультурной природы человека, Гелен признает необходимость рассмотрения нравственного поведения с двух сторон – биологической, с помощью соответствующих специфически биологических категорий, и культурно-исторической, т.е. с учетом духовного существа человека, его особенностей как продукта традиции, определённого времени, конкретно-исторической ситуации.

В своей концепции этического плюрализма Гелен исходит из предположения, что у человека имеются многие функционально друг от друга независимые, инстинктоподобные импульсы – пружины социального поведения, которые составляют предмет этики. К врожденным импульсам, определяющим характер и нравственность социального поведения, Гелен относит инстинкт агрессивности, энергия которого трансформируется в различные способы поведения, а у представителей мужского пола оказывается тесно связанной и с проявлениями сексуального порядка. Эти полуинстинктивные социальные регуляции, включая инстинкт агрессивности в условиях повседневного существования, которое характеризуется компромиссами, мало мешают друг другу и не вызывают сколько-нибудь серьезных столкновений и конфликтов. Лишь в крайних ситуациях обнаруживаются их внутренние противоречия, они вступают в противодействие друг с другом, выходят на поверхность и выливаются в непримиримые противоречия. Такие ситуации возникают в обществах, где нарушено внутреннее равновесие, и могут вылиться в различные формы социальных напряжений и столкновений. Таким образом, согласно Гелену, всякая радикализация умонастроений общества ведет к ситуациям, нарушающим нормальное или оптимальное регулирование и направление спонтанных импульсов человеческой природы, развязывает ее врожденную агрессивность, приводит к анархии.

Гелен выступает против монистической этики, ориентированной на некую высшую, всеобъединяющую добродетель. В такой этике он видит своеобразную культурную стилизацию мышления, чувствования и поведения, очень преувеличенную метафору действительности, нечто свойственное искусству. Он полагает, что относительно морали трудно достигнуть согласия в науке, если оставаться в области общезначимого, и именно потому, что отдельные моральные системы ведут себя взаимоисключающе.

Плюрализм социальных регуляций как своеобразных последних инстанций, определяющих поведение человека, у Гелена характеризуется на основе обычаев, нравов, сложившихся на почве инстинкта взаимности, множества других инстинктивных регуляций, регистрируемых поведенческой физиологией, включая эвдемонистическую этику удовольствия и счастья, этику кровнородственных и семейных отношений и вытекающие отсюда их расширительные толкования вплоть до этики гуманизма.

Укорененность различных форм нравственного и социального поведения, а также соответствующих обычаев и институтов в инстинктивной сфере человеческого бытия Гелен иллюстрирует на примере инстинкта взаимности, врожденной склонности человека действовать с учетом интереса другого. Инстинкт взаимности у Гелена приобретает силу и значимость универсальной первоосновы, в конечном счете определяет природу почти всех форм человеческой жизнедеятельности. Такое инстинктивно-витальное происхождение нравственных и правовых норм, регулирующих человеческое поведение, особенно наглядно, по его мнению, подтверждается установлениями «естественного права», апеллирующего к «врожденным» «естественным» формам поведения. Требования соблюдать принятые договоры, держать данное слово, признавать другого равным себе от природы и имеющим те же права и многие другие исторически сложившиеся положения «естественного права» трактуются Геленом как идеальные выражения врожденной инстинктивной склонности человека к взаимности, как такие императивы сознания, которые восполняют недостаточную действенность инстинктов человека. Примерно таким же образом объясняются и характеризуются Геленом все остальные формы общественных отношений, построенных на соблюдении принципа взаимности, направленные на сохранение известного равновесия и равноправия в системе человеческих отношений.

В свете способности к расширению сферы действия инстинктивных побуждений Гелен дает узкоантропологическое объяснение дистанционной этики современного «гуманитаризма», имеющего в виду всё человечество. Гелен убежден в том, что чувства миролюбия, солидарности, верности и взаимной поддержки, получившие своё выражение в принципах и лозунгах этики, возникли в доисторическую эпоху на основе внутренней морали рода или большой первобытной семьи. Внутри рода такие связующие силы, как взаимная симпатия, благосклонное отношение, миролюбие и готовность к взаимопомощи, по мнению Гелена, имели большие биологические основания, а в этой связи и сверхвитальную ценность. Впоследствии вместе с расширением масштабов общения, ростом международных контактов и распространением рационалистического мировосприятия эти настроения, этот семейный этос отстраняется от условий своего изначального существования – кровнородст-



венной среды – и постепенно распространяется до тех пор, пока в наше время не охватывает все человечество. Так современная общегуманистическая этика рассматривается и объясняется Геленом как расширенная семейная этика.

Утверждая существование многих коренных, независимых друг от друга инстинктивных источников нашего ощущения и переживания, наших этических установок, Гелен обосновывает таким образом свою плюралистическую этику и отрицает в то же время необходимость выработки понятийных конструкций так называемых монистических этических систем. Этика должностования, по мнению Гелена, сегодня утрачивает свою актуальность и убедительность. Монистические этические системы он рассматривает лишь как особые культурные стилизации, как исторически сложившиеся образования, приведшие этику от различных естественных моральных инстанций к некоему искусственному единству.

Институциональные формы культурно-исторической действительности Гелен рассматривает исходя из биоантропологических основ человеческой жизнедеятельности. Под институтами Гелен понимает прежде всего некоторые стереотипные структуры, объективно сложившиеся модели человеческого поведения, упорядочивающие жизнедеятельность людей в семье, в церкви и государстве. Институты у него выступают в качестве своеобразных «предприятий» исторически обусловленных способов овладения жизненно важными задачами и сторонами человеческого существования, обеспечивающих упорядоченное и длительное сотрудничество людей.

Конечно, для правильного понимания особенностей и мотивов человеческого поведения необходимо обращаться к изучению биологических механизмов, определяющих проявление человека. Но мышление Гелена пронизано неверием в культурные, духовно-нравственные возможности человека, что подчёркивает его биологоцентристскую концепцию человека.

### **6.3. Теория Э. Ротхакера о человеке как творце и носителе культуры**

В отличие от философско-биологической концепции человека (А. Гелен), в культурно-философской антропологии основное внимание уделяется позитивному объяснению свободы человека, его «открытости миру», его творческой природе. В теории немецкого мыслителя **Э. Ротхакера** человек выступает как творец и носитель культуры, а сама культура рассматривается как специфическая форма выражения его творческого ответа на вызов природы, как стиль и способ ориентирования в мире.

Культурно-антропологическое учение Ротхакера основывается на философско-антропологическом принципе, подчеркивающим деятельную природу человека. Человек в его теории является творцом мира культуры, а сами конкретные культуры трактуются как определённые стили жизни. Культура понимается в качестве основополагающей структуры человеческого бытия. Человек всегда находится в определённой жизненной ситуации с соответствующим горизонтом эмоционального мировосприятия, исходя из которого он проявляет свою жизненную активность. Деятельность человека – это своеобразный ответ на обстоятельства окружающей его среды. Человека окружает загадочная иррациональная и таинственная действительность или мировая материя. Из этой материи человек конструирует свои «миры». Конструирование мира культуры происходит, прежде всего, благодаря языку. Ротхакер считает, что методически понять картину мира можно только при помощи лексического фонда языка. Конечно, это особенно удобно делать на основе ограниченных словарных фондов специальных, профессиональных и сословных языков.

Таинственный и иррациональный мир воздействует на человека. Человек реагирует на окружающий мир определенными действиями, создавая таким образом мир своего бытия. Формирующей деятельности одних людей всегда предшествуют действия других, которые уже оказали свое воздействие на оформленный материал.

Ротхакер, как Шелер и Гелен, рассматривает животное как существо, связанное с природой своих инстинктов и находящееся в их власти, а вследствие этого неспособное дистанцированно относиться к окружающей среде. Ротхакер приемлет общую для философской антропологии установку, что человек дистанцированно относится к внешнему миру и к самому себе. Однако Ротхакер не соглашается с положением, что человек благодаря своей открытости миру не имеет окружающей его среды. Понятие «окружающая среда» заимствовано философскими антропологами у известного биолога Я. Иксюля (1864–1944) и обозначает инстинктивную приспособленность животного к конкретной природной среде. Исходя из этого можно сделать вывод, что для животного природный мир существует лишь для удовлетворения врожденных потребностей. Эту теорию Я. Иксюль ошибочно применил для человека. Восприятие окружающего мира и вещей животными он считает аналогичным с человеческим. Например, дуб, под которым лиса вырыла свою нору, служит для неё крышей; для совы, обитающей в дупле, он является опорной стеной, для белки – местом лазания, для птиц – местом их гнездования; муравей воспринимает лишь кору дерева, в расщелинах которой он ищет себе добычу. Примерно также складываются и отношения человека с окружающей его средой. Для лесоруба дуб олицетво-

ряет древесину, для ребёнка лес есть обиталище леших и гномов; охотник воспринимает лес как место, населённое дичью, и т.д.

Ротхакер данное понимание «окружающей среды» использовал для обоснования своей культурной антропологии. Конкретные культуры различаются избирательностью, когда из общего мирового целого вычлениются определённые «духовные ландшафты». Мировосприятие грека и римлянина разное, так как грек воспитан на философии и искусстве, а римлянин на господстве права и целесообразности. Англосаксонский пуританин остаётся глухим к чувственным радостям приверженцев романской культуры и т.д.

Согласно биологической теории определённые возбуждения способны переступить физиологический «порог сознания». В жизни индивида существует некий «культурный порог», пропускающий в себя всё значимое для собственного стиля жизни. Животное находится в «окружающей среде», которую выделила ему природа. «Окружающей средой» человека является культура, поэтому он обладает «окружающей средой» иначе, чем животное. В животном мире обладателем «окружающей среды» является вид в целом. В мире культуры у каждой отдельной группы людей – народа, профессиональной группы и т.д. – своя собственная «окружающая среда». Представитель этой группы, вступая в жизнь, «врастает» в эту сложившуюся до него среду, но может и выйти за её пределы, изменить или вовсе разрушить ее.

Ротхакер в своем учении о «стиле жизни», «окружающей среде» в культурном бытии человека подчеркивает конкретно-практический характер культурного образа жизни. Под культурным образом жизни он понимает витально-биологическую и экзистенциальную составляющие. Практическое отношение к миру, по Ротхакеру, это эмоционально-экзистенциальные отношения и биологическое переживание действительности. Человек живет в мире феноменов, которые он выделил из загадочной действительности и высветил прожектором своих жизненных интересов.

Ротхакер отождествляет витально-экзистенциальное восприятие мира и творческое истолкование этого мира человеком. Философ воссоздает некую картину природного ландшафта, исключая присутствие человека. Другими словами, Ротхакер пытается нарисовать картину дочеловеческого и внечеловеческого ландшафта. Далее Ротхакер описывает ландшафт таким, каким он может, по мысли Ротхакера, представиться населяющим его животным и птицам. При этом он выпускает из виду тот факт, что зооморфное восприятие не может быть объективным, потому что все описание будет создано самим человеком. Другими словами, Ротхакер говорит о скрытой антропоморфности в видении мира «глазами животных». Таким образом, антрополог пытается доказать, что объективный мир человек должен познавать как-то

иначе, нежели через субъективные формы человеческого познания. Ротхакер подчеркивает относительный и условный характер конкретно-исторического знания и приходит к неверному выводу о принципиальной непознаваемости её объективных структур и форм. Субъективные формы познания исключают возможность получения объективного знания.

Антрополог ограничивает человеческое бытие экзистенциальным переживанием, отгораживая тем самым человека от объективной действительности. Объективная действительность трактуется Ротхакером как некая таинственная и чуждая человеку реальность, подлежащая человеческому истолкованию. Мир – это уже истолкованная действительность.

Ротхакер развивает свое понимание дистанцированного отношения человека к действительности, но обосновывает его иначе – эмпирически. Люди живут практически, ибо конкретная жизнь всегда практична, и, тем не менее, они живут в определенной окружающей среде, которая, хотя и является специфически человеческой, все же в чем-то остается аналогичной животной среде обитания. На место необратимого жизненного порыва животного Ротхакер ставит экзистенциальные интересы человека как нечто более широкое и подвижное, а не только биологически необходимое. Более того, в известном смысле он противопоставляет экзистенциальные интересы чисто биологическим. Врожденным животным структурам он противопоставляет и исторически формируемые человеческими культурами стили жизни. «Окружающая среда» у животного связана с его биологической структурой, а у человека – с определенным стилем жизни. В контексте такой трактовки «окружающей среды» открытость человека миру существенно ограничивается и раскрывается на уровне не абстрактной духовности, а конкретного сознания и конкретной жизненной ситуации. Ротхакер признает духовность специфически человеческим качеством, но в отличие от Шелера пытается дать ей иное обоснование, такое, которое связало бы дух с реальными жизненными корнями. Он отмечает, что нужно не просто говорить о возможных духовных потенциях человека, а познать и истолковать дух так, как он формируется в человеческой действительности. Задача сформулирована верно, но решить ее Ротхакеру не удалось, так как, несмотря на подчеркивание им эмпирического характера обоснования культуры, он остается в плену созерцательной феноменалистской трактовки отношений человека с миром действительности. Мир человека у Ротхакера не является объективной действительностью, это мир символических отношений с действительностью. Ротхакер пишет, что в чувствах и ощущениях, а не только в восприятии и мыслительных формах заключено трансцендентальное условие всякого знания о действительности.

Таким образом, учение Ротхакера о взаимоотношениях человека и культуры построено на отрицании сущностной связи человека с миром

объективной действительности, которая понимается как некая неорганизованная, неоформленная реальность. Действительность – это пассивный материал, активизирующий творческую активность человека. Именно в этой неупорядоченной действительности сторонники культурно-философской антропологии видят объективное основание его активности. Если у Гелена эта активность определяется биологической предрасположенностью человека, то у Ротхакера она мотивируется витально-экзистенциальными побуждениями индивида. Здесь вновь абсолютизируется творческая субъективность человека, отвергаются объективные и общезначимые черты материальной и духовной культуры.

#### **6.4. Критика М. Ландманом «генетического родства» животного с человеком**

Подобных взглядов, исходящих от натуралистической и биологической трактовки человека и культуры Э. Ротхакером, придерживается и *М. Ландман*. Однако если у Гелена культура выступает в качестве своеобразного эпифеномена человеческой биологии, то у М. Ландмана культура часто рассматривается по аналогии с закономерностями и процессами биологической сферы.

Исходным пунктом культурно-антропологической философии Ландмана служит критика и ревизия эволюционной теории Дарвина. Сравнивая человека с животным, Ландман, подобно Гелену, подчеркивает те особенности биологии человека, которые показывают его существенное отличие от животного. Ландман лишь формально признает животное происхождение человека. Он считает, что отличия человека от животного столь значительны, что отказывается от идеи их «генетического родства». Общее между человеком и животным отступает на задний план. Это общее охватывает лишь органическое единство человека и животного, которое нашло в обоих различные формы своего выражения.

Ландман справедливо отмечает несостоятельность вульгарно-эволюционного объяснения происхождения человека, когда человек рассматривается в качестве продукта биологического развития. Ландман стоит на позиции так называемого типологического принципа рассмотрения природы человека. Он отрицает существенное значение биологической эволюции для становления человека и отказывается от историко-эволюционного подхода в объяснении природы человека. Он пытается рассмотреть и понять человека в его специфической целостности, выдвинув принцип, подчеркивающий то новое в человеке, что возникает в ходе развития.

Ландман считает, что и человек, и животное будут считаться недостаточными существами до тех пор, пока они сравниваются друг с

другом и измеряются друг другом. Например, одни антропологи, сравнивая человека с животным, обнаруживают его плохую инстинктивную оснащенность и называют его «недостаточным» существом. Другие таковым считают животное, потому что у него отсутствуют человеческие дарования. Получается, что одному не хватает того, что у другого поражает. Но если посмотреть на человека и животное в их специфических формах бытия, то окажется, что они живут на основе своих собственных, противоположных и несводимых друг к другу позитивных свойств.

Таким образом, Ландман отказывается от причинно-эволюционного объяснения природы человека и приходит к отрицанию поступательного характера развития. Вслед за Бергсоном творческая эволюция человека понимается Ландманом не как движение от низшего к высшему, а как процесс, осуществляемый в форме равноправных в своем существовании образований или типов, каждый из которых не может и не должен измеряться другим. Биологическая и культурная истории не поддаются упорядочиванию в некую единую линию развития, а существуют сами по себе. Метод Ландмана называется типологическим рассмотрением биологической и культурной жизни. При помощи этого метода Ландман трактует человеческую историю как историю плюрализма, самоценных и равноправных культур несводимых одна к другой и необъяснимых друг другом.

Подлинным началом человеческого существа Ландман считает духовность и в обосновании духовно-культурной природы человека рассматривает духовное и телесное начала в их соподчинении и взаимообусловленности. Такой подход в объяснении человеческой природы, по мнению Ландмана, реализован уже А. Портманом, который в своих исследованиях, якобы, выявил и показал внутреннюю координацию и сопроницаемость соматического и духовного при главенстве духовного.

## **Тема 7. Проблема человека в русской философской антропологии**

### **7.1. Общие черты русского антропологизма**

Философско-антропологическая мысль в России самобытна и разнообразна. Тема человека в ней, по существу, стержневая. Русская философия исходит из феномена человека при истолковании любых философских проблем.

Русская философия XIX в. прошла через романтизм 20–30-х годов, славянофильство и западничество 40–50-х, нигилизм и материализм 60-х. С 80-х годов на смену материализму и западничеству пришел религиозный идеализм. При всей несовместимости этих предпосылок философы видели перед собой одну цель – указать человеку пути его соб-

ственного жизнеустройства, основываясь на постижении человеческой природы.

Эволюция антропологической мысли во многом определялась движением нравственно обостренного отношения русского человека к жизни и самому себе, стремлением к духовному самоусовершенствованию, к социальному протесту против сложившегося общественного порядка, к нигилизму, бунту и революционным манифестам.

Заметное отличие русской философии проявлялось также в ее религиозной и этической окрашенности. Различные социальные, мировоззренческие учения неизменно соотносили себя с традиционным для России православным умозрением. Вот почему в центре внимания постоянно оказывался не столько человек как природное существо, сколько неисчерпаемый духовный опыт личности, смысл индивидуального и коллективного (народного) бытия, вечное решение вопроса: как человеку жить?

## 7.2. Понятие аскезы

Глубинная особенность русского умозрения восходит к аскетической традиции восточного православия. Через греческих церковных писателей понятие аскезы вошло в христианство и стало означать духовное подвижничество во имя Христа. Конечная цель христианской аскезы – святость, соединение человека с Господом, обожение человека, уподобление человека Иисусу Христу. Это путь бесконечного совершенствования.

Святоотеческая аскетическая традиция на протяжении всего XIX в. сохраняла очаги святости и высокого духовного подвижничества. *Серафим Саровский* и *Иоанн Кронштадский*, *Феофан Затворник* и др. учили, что истинная цель христианской жизни – в стяжании Духа Святого. Все остальное – молитва, пост, милостыня – только средства к достижению благой цели. Дух претворяет душу человеческую в Храм Божий. Монашество – путь пресуществления собственной природы, «наука из наук» о борьбе со страстями, о смирении, терпении, сосредоточении, самоотвержении. Такова одна из уникальных версий антропологического мышления.

Но даже наиболее ортодоксальные православные мыслители из мярян шли к христианскому пониманию жизни через опыт западноевропейского образования и его последующую критику.

## 7.3. Человек как центральная проблема русской философской антропологии

В русской антропологической философии сложились две тенденции осмысления человека: позитивистская/нигилистская и религиозно-

идеалистическая. Ведущей тенденцией русской позитивистской философии была социальная активность, то есть человек рассматривался как частица социального исторического бытия. *А.И. Герцен* и *Н.Г. Чернышевский* как материалисты видели человека как природное существо и, исходя из этого, судили о его поведении. Природные мотивы, пишет Герцен, побуждают человека к разгулу страстей, алчности. Поэтому Герцен утверждает значение человеческой личности, внутреннего духовного мира человека, который необходимо сохранить и укрепить в борьбе с социальным абсурдом. Под социальным абсурдом он, как и российские народники, понимал статус человека в обществе, полном социальных проблем. «Общество угнетает человека, превращает его в раба, лишает универсальности», – утверждает Н. Михайловский.

Идеи Герцена и Михайловского поддерживает Н.Г. Чернышевский. Основой его воззрений в работе «Антропологический принцип в философии» служит выработанная естественнонаучная идея о единстве человеческого организма с природой. По аналогии с природой он ищет в человеке движущие мотивы поведения в виде эгоизма, облагороженного разумом. Так возникает знаменитая концепция «разумного эгоизма» Чернышевского, во многом повторяющая идеи западноевропейского просветительства. Но, в отличие от Герцена, он считает, что человек даже как разумное существо ничем не выделяется из природы. Он такой же точно продукт химических реакций как элементарная протоплазма. Сущностное различие между человеком, природой и живыми организмами, точно так же, как различие между животными и человеком, Чернышевский сводит к чисто количественному различию степени развитости тех или иных качеств и способностей.

Подобная точка зрения на человека ведет к тому, что он, вместе со всеми своими нравственными и духовными проблемами, целиком может быть препарирован точными («позитивными») науками. Ни о какой мистике души или таинстве разума нет и речи. Человек всего лишь научный объект, действующий по законам природы и потому рано или поздно (в зависимости от степени развития науки) будет полностью изучен.

Представители религиозно-идеалистической школы не разделяли позитивного настроения Герцена и Чернышевского. Они подчеркивают ограниченность изучения человека с позиций объективной науки. *С. Франк* (1877–1950), *С. Карсавин* (1882–1952), *И. Ильин* (1882–1954) и другие считали, что сущность человеческого бытия нельзя выразить отвлеченными понятиями. «Никакие достижения науки, – писал *П.А. Флоренский* (1882–1937), – не могут сформировать душу человека еще и потому, что накопленные знания не создают богатый духовный мир личности». Думать о нем как о природном существе можно лишь отчасти. П.А. Флоренский писал, что самое страшное для человека –



бездуховность. Философ считает, что в человеке, как в «космосе», борются космические и хаотические силы. Под хаосом он понимает ложь, смерть, беспорядок, грех. Хаосу, который существует в душе человека, способны противостоять такие ценности, как вера, культ, культура. По мнению ученого, сила религиозных ритуалов проявляется в том, что формирует у человека его душу, культуру общения и духовный мир личности.

Понять человека, полагал *Г. Сковорода* (1722–1794), можно не наукой, а сердцем, которое соединяет Бога с каждым человеком. Сердце составляет божественную сущность каждого человека, истинного человека. В дальнейшем понятие сердца станет одним из часто упоминаемых и активно используемых в русской философии; его можно найти у *славянофилов*, у *Н. Бердяева* (1874–1948) и *Б. Вышеславцева*, в поздних работах *И. Ильина*. Большинство русских философов рассматривали человека как существо, трудно поддающееся описанию. Религиозные философы постоянно подчеркивают различие в человеке и мире двух натур: божественной, истинной, с одной стороны, и телесной, ложной – с другой. Противостояние этих двух начал приобретает характер борьбы добра и зла. Противоборство двух «природ» в человеке оказывается настолько более важным, чем их наличие в мире, что Сковорода, а затем и поздние русские философы *Ф.М. Достоевский*, *Л.Н. Толстой*, *Вл. Соловьев* в конце концов отказываются видеть в мире начало зла, это начало – только в человеке. Поэтому они пытаются найти возможности для человека достичь высшего совершенства, исключая зло и страдания. В частности В.Ф. Одоевский подчеркивает, что стремление к безграничному совершенству, заложенное в человеке, не может быть иллюзией; своим собственным упорством и непререкаемостью оно доказывает реальность той цели, к которой направлено. Чтобы наметить путь к воплощению совершенства в мире и человеке, очень важно правильно понять причины несовершенства и найти правильный метод борьбы с ними. В человеке в равной степени присутствуют и «светлая» сторона, и сила к злу, и сила к добру, причем эти силы имеют непосредственное влияние на судьбу всего мира. Раскрепощение этих сил делает человека активным центром, и, наоборот, их неразвитость приводит к тому, что он становится элементом, мало отличающимся от остальной природы. С презрением к такому человеку Одоевский утверждает, что даже злой человек в гораздо большей степени способен на творческое движение души и поэтому в гораздо большей степени интересен как личность.

Религиозные философы и примыкавшие к ним философы «космисты» не просто искали ответ на вопрос о природе человека. Они делали его центром мироздания как совершенное существо. Без человека мир не был бы целостным. Без человека вся природа мертва, весь порядок не что другое, как хаос. При этом совершенство человека заключается в

том, что, объединяя в себе все тварное бытие, являясь его центром, он одновременно несет в себе божественное начало, сохраняя непосредственную связь с Богом, а следовательно, и уподобляется Богу. Человек, считает *Н.А. Бердяев*, богоподобен как творец, он не может жить иначе, чем творя свою жизнь, свой мир, свою судьбу, самого себя.

Однако не все люди способны осознать в себе эту связь и свое божественное предназначение. «Натуральные» люди полностью поглощены земными заботами и растворены в земном бытии, только некоторые «избранные» способны открыть в себе иск «магического света», после чего для них все земное теряет смысл. Выход только один – создать новую личность, которая бы обладала цельностью духа, т.е. сочетала бы разум и духовную веру. И в этой связи религиозные философы обращают внимание на такую категорию, как соборность, способную привести личность к духовной полноте. Соборность русские философы, в частности *А.С. Хомяков* (1804–1860), трактовали как глубочайшую потребность каждого человека вобрать в себя всечеловеческий опыт. Обрести же полноту его можно только в общении с Церковью. Она делает человека гениальным, обладателем Духа. Лишь религиозно, а не философски, лишь в полноте жизни достигим универсальный синтез.

Естественный разум – лишь одна из духовных способностей. Человек может сохранить внутреннюю целостность только в том случае, если полностью подчинит собственный разум целостной духовной личности, т.е. себе. Это объединяющее начало заявляет о себе в результате духовного сосредоточения. *И.В. Киреевский* (1806–1856) считал, что направленность мышления верующего «заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу... весь объем ума сливается в одно живое единство». Рационализм – главная опасность личности. Если абстрактный разум развивается односторонне, человек теряет способность непосредственного познания истины. Под воздействием рационализма личность распадается на ряд духовных функций, которые плохо связаны между собой. Поэтому тайну назначения человека человек открывает для себя не в тревожном и неуверенном человеческом разуме, а в символах и глубоких образах христианских учений, писал *П. Чаадаев* (1794–1856).

#### 7.4. Идея активности человека

В пределах христианства никогда так не утверждалась идея активности человека, как у *Н.Ф. Федорова* (1828–1903). Сознание творческой активности индивида у него – это новое религиозное сознание. Но творчески активную задачу человека Федоров видит в воскрешении умерших отцов. Прогресс для него прямо противоположен воскрешению.

Прогресс отворачивается от отцов и обращается к детям и потому ненавистен Федорову.

Для Федорова воскрешение должно быть не трансцендентным, а имманентным, т.е. делом человеческой активности. Для дела воскрешения всех должно быть восстановлено всеобщее родство, прекращена рознь. Основное зло для человека Федоров видел в смерти, в поработченности его слепой силой природы, поэтому выдвинул идею регуляции природных процессов средствами науки и техники, переустройства человеческого организма, освоения Космоса. Высшая цель регуляции – преодоление смерти, воскрешение умерших поколений, патрофикация (воскрешение отцов), достижение всеобщего бессмертия. Нужно обратить вспять, считал Федоров, ложную направленность человека к рождению детей, которая ведет только к дурной множественности и дурной бесконечности. Дети, получая жизнь от отцов, должны воскресить, заново «родить» своих отцов. Воскрешение отцов, всеобщее бессмертие было задумано Федоровым как «общее дело» человечества, ведущее к всеобщему братству и родству, поэтому христианскую идею личного бессмертия он считал безнравственной, противоположной делу всеобщего спасения.

Федоров вносит в христианство активный антропологизм, радикально восставая против той пассивности человека, которая в православии была возведена почти в догму. Такое пассивное отношение к природе Федоров считает язычеством. Творение мира не закончено Богом, оно продолжается человеком.

### **7.5. Идея универсальности личности Вл. Соловьева и Ф. Достоевского**

Общий пафос философии *Вл.С. Соловьева* (1853–1900) и *Ф.М. Достоевского* (1821–1881) – освобождение человека как от пагубной власти индивидуалистических заблуждений, так и от антигуманистического давления преобразовании общества. В основе их учения лежит стремление к универсальному всеединству человечества. Путь к этому они видели в универсальном синтезе философии, науки и религии (опыта, знания и веры).

Антропологическое учение Достоевского и Соловьева двойственно, как двойственна природа человека. С одной стороны, их интересуют «динамические» составляющие личностного бытия, в которых выражается волевая энергия личности, ее самобытное творчество. При этом творческим актом может стать даже преступление (как это происходит с Раскольниковым и Рогожиным в романах Достоевского). Но, с другой стороны, страшные глубины человеческого бытия только доказывают,

какой внутренне противоречивый характер носят свобода и творческая энергия личности. Поэтому и для Соловьева, и для Достоевского отдельный эмпирический человек есть только «абстракция». В своей философии они стремятся к созданию всеединого человечества, приобщенного к божественной Софии (мудрости), которая в рамках нашего мира представляет собой «материальное» воплощение Абсолюта, т.е. Бога, воплощенного в Иисусе. Личность Иисуса Христа для Достоевского сводится к двум важнейшим аспектам. Прежде всего, он рассматривает Иисуса как идеал для земного человека, как демонстрацию того предела, к которому идет человечество в своем развитии. Великая заслуга Иисуса и его великая неудача состоят в том, что он своей жизнью показал, что грядущее преображение не может быть реальным без постоянных усилий каждого человека, направленных на преображение своей жизни в каждый ее момент.

Изменение жизни, устранение противоречий и достижение цельности возможны, говорит Соловьев, через «теургическое делание», т.е. участие человека в превращении мирского царства в царство Божие, где достигается человеческое всеединство и преображение человечества в Богочеловечество. Эту возможность Соловьев и Достоевский показывают на примере Христа. Он, как и обычный человек, соединяет в себе две природы – человеческую и божественную. И если Христос сумел явить миру великий пример Богочеловека, то и каждый человек может свободно соединить в богочеловечестве два мира – божественный и земной. Такой идеально совершенный человек служит высшим проявлением Софии, божественной мудрости. Однако если принять традиционную христианскую интерпретацию этой идеи, то постулат вечного существования приводит к противопоставлению вечности и времени, смертной абсолютности человека и его земного несовершенства, что означает, поставленная цель – оправдать абсолютность самой личности в ее земном бытии – не допускает реализации.

С помощью учения о богочеловечестве Соловьев пытался истолковать историю человечества, проблемы социальной динамики. По его мнению, богочеловек – это индивид и в то же время существо универсальное. Мир, согласно концепции философа, проходит в своем развитии два этапа. Первый сложился еще до появления человека, его можно назвать эволюцией природы. Второй – это уже воплощение человеческой деятельности, т.е. история.

Эволюция природы создает условия для становления высшего аспекта мира. Он обнаруживается в истории человечества и характеризует нравственное поведение человека. Сознание человека стремится к реализации абсолютного добра. Учение о добре важно связывать с метафизи-

зической рефлексией, которая позволяет положительно толковать проблему свободной воли. Всеединство, рожденное уже природой, обретает новое качество в жизни человека и всего человечества.

Иисус Христос вошел в исторический процесс ради совершенствования человека, ради его обожения. Обожение для него, прежде всего, телесное преодоление смерти. Достижение бессмертия, преображение человека и человечества – эти проблемы были в центре духовных исканий Вл. Соловьева и Достоевского. Но, явно отступая от христианства, они надеялись на достижение этого преображения в земной истории собственными человеческими усилиями.

## **7.6. Антропологическое мышление Льва Толстого**

Морализм русской мысли получил предельное выражение в антропологическом мышлении *Л. Толстого* (1828–1910). Он потребовал подчинения всех начал и стихий жизни моральному императиву. Толстой полагал, что современная цивилизация утратила понимание того, в чем состоит назначение и благо человеческой жизни. В основе учения писателя понятие веры в Бога, в абсолютное добро, придающей смысл человеческой жизни. Последний видится Толстому в преодолении отчуждения и свободном объединении людей на основе любви, в слиянии их с Богом путем осознания каждым разумно-божественного начала в себе, опрощения, улучшения себя, борьбы со злом в себе, непротивления злу силою, т.е. личным самосовершенствованием.

В учении Толстого оптимизм переплетается с крайним пессимизмом. В личное бессмертие он так же не верит, как не верит в личного Бога, не верит в личность человека, не верит в изначальную свободу человека. Личное бытие для него – призрачное и ограниченное бытие. Личность искажает божественное предназначение человека своим своеволием. Истинное бытие – безличное бытие. Поэтому личностное начало должно быть сведено к минимуму. Блаженная, счастливая жизнь покупается отказом от личности. Подлинно только родовое бытие. Это означает, что «динамика» внутренней жизни для каждого из нас связана всецело с раскрытием в себе второго, коллективного измерения.

## **7.7. Спектр антропологических воззрений конца XIX века**

В русской философии были представлены и другие точки зрения. Философы воспроизводили в своих истолкованиях человека различные метафизические, позитивистские и персоналистские взгляды. Так, по мнению *Н.О. Лосского* (1870–1965), гносеология, логика и метафизика последней четверти века были представлены такими именами, как

**Б.Н. Чичерин, Н.Г. Дебольский, П.А. Бакунин, М.И. Каринский, Н.Я. Грот.**

Чичерин поднял индивидуальное личное бытие человека на ту высоту, которую она заслуживает, и признал его вечным и свободным творцом. Однако, как полагает Н.О. Лосский, концепция Чичерина страдала односторонностью универсализма. Философ не вполне осознавал органическую целостность мира. Немалый интерес представляют взгляды Чичерина на проблемы, связанные с обеспечением жизни личности внутри общества. Тоталитарный строй, который родился буквально на глазах при участии философа, продемонстрировал предельное безразличие к благополучию людей и даже к возможности их существования. Тем значимее идеи Чичерина о том, как важно обеспечить суверенность личности.

**Е. Трубецкой** (1862–1905) полагал, что индивид находится вне божественной жизни и свободен принять или отвергнуть идеальную цель, поставленную перед ним. Бог свободен от мира, и, следовательно, мир независим от Бога. Без такой свободы с обеих сторон отношения между Богом и миром не могли бы иметь статус любви или – со стороны человека – враждебности. Философ развивает далее эти понятия в книге «Смысл жизни». Они дают ему возможность истолковать христианство как единственную в своем роде религию, в которой человеческий элемент не поглощается божественным, а божественный – человеческим. Оба эти элемента составляют единство в его полноте и цельности.

Персоналистскими по своему характеру можно считать философские учения **А.А. Козлова, Л.М. Лопатина, Н.В. Бугаева** и др.

Персоналистская сущность философской рефлексии в России не вызывает сомнений. Различные течения русской мысли постоянно обращались к проблеме усовершенствования человека либо путем аскетического монашеского подвига, либо путем социальной активности, через изменение тех условий, в которых живет человек. Святость была идеалом религиозного сознания. Но если понимать святость расширительно: как совпадение мысли и действия, воплощение нравственного идеала в ткани жизни, то в этом смысле все русские мыслители требуют от себя и других святости, подвижничества и жертвы. В центре внимания всегда один и тот же толстовский вопрос: как человеку самому быть лучше и как ему жить лучше?

## **7.8. Русская экзистенциальная антропология начала XX века**

Экзистенциализм, более известный на Западе, на самом деле является порождением русской философской мысли. Своими корнями он уходит в философию раздвоенности человеческой личности Ф. Досто-

евского, находит развитие в философии «искаженной» творческой человеческой свободы Н. Бердяева и завершается в философии конечности человеческого бытия **В. Розанова** (1856–1919) и **Л. Шестова** (1866–1938).

Русские экзистенциалисты говорят о принципиальной иррациональности, мистичности бытия человека. Именно поэтому Л. Шестов скептически относится к традиционной, рациональной форме философствования, полагая, что осмыслить человека можно только через художественные образы искусства и через своего рода «бессистемную» философию. Необходимо живое, трепетное понимание жизни, выявляемое через поток сознания человека, его переживания, индивидуальные неповторимые чувства, т.е. специфические душевные состояния.

И Розанов, и Шестов утверждают, что абсолютность (божественность) человеческой личности вступает в прямое противоречие с фактом конечности человека, ограниченности его бытия рождением. И в этом противоречии заключена иррациональность содержания жизни. Ее нельзя описать в рациональных принципах и целях, как это пытаются сделать философы научного направления, заменяющие жизнь принципами. Эта замена, в конечном итоге, препятствует жизненному творчеству, уничтожает ее главное свойство – непредсказуемость.

Отвергая христианский дуализм «этого света» и «того, другого», Розанов и Шестов считают, что бытие целостно. Розанов находил человеческую личность бессмертной. Смерть он понимал как переход от существования в одном мире к существованию в другом. Таким образом, рождение и смерть выступают у Розанова не столько границей пределов человеческого бытия, сколько связью человеческой личности с бесконечным бытием и бесконечностью жизни. Он считал, что превосходство посмертного в христианстве радикально искажает наше отношение к жизни. Она заставляет думать только о посмертном будущем, умаляя значение творческих усилий человека в каждый момент его земной жизни. Розанов же считает самым главным именно земную жизнь. Поскольку каждый человек неповторимо индивидуален, неповторимо и его земное бытие. Как пишет Розанов, «каждый человек знает свое «Богоявление», каждый переживает личные и особенные «откровения». Шестов даже сравнивает нашу «обыденность» с тесным коконом, в котором сладко спит личинка, не подозревая, что если она начнет шевелиться, сделает усилие пробуждения, то, порвав кокон, превратится в прекрасную свободную бабочку. Он верит в близость человека к «потустороннему», «абсолютному».

Шестов и Розанов убеждены в том, что человек, несомненно, соединен с этим потусторонним миром, с этим началом бытия, и в жизни

обязательно наступает момент, когда человек оказывается лицом к лицу с ним, и ему открывается вся полнота откровенной истины. Но что за нечто и что за истина открываются в этом опыте? Продолжая рассуждения, можно было бы сказать, что это и есть сама жизнь в ее непосредственности, реализующая себя через человека и только в человеке. В своем творчестве Шестов и Розанов главное внимание обращали на непосредственность жизни и на ее источник – небытие или «царство Абсурда», которое человек открывает в своем экзистенциальном опыте и в котором он находит основу для веры в свое будущее, в свою способность через творческое дерзание преобразить себя самого и свой мир. Но в этом же опыте он обнаруживает отчаяние и ужас, позволяющие обнаружить подлинную подоснову нашей жизни и нашей судьбы – Абсурдность. Испытывая вездесущий Абсурд, человеку не остается ничего иного, как уповать на Бога, на его способность выбрать ту модель жизни, о которой мечтает человек. Именно Бог выступает все-таки «хозяином» Абсурда и, значит, всевластным распорядителем человека.

Итак, теоретический анализ представлений русских философов о личности выявляет ее величающую ценность. Ими было отвергнуто представление о приоритете рационального начала в человеке. Они утверждали необходимость сохранения во всех проявлениях человека единства и конкретности его глубинной сущности, объединения всех способностей (рассудка, чувств, воли, интуиции) под контролем веры. Они были убеждены, что в своей внутренней цельной сущности человек находится в нерасторжимом единстве с божественным бытием.

## **Тема 8. Смысложизненные проблемы человека**

Бытие человека осмысливается в философской антропологии через ряд категорий, играющих первостепенную роль в понимании сущности человека. Жизнь на грани смерти, утрата и поиск смысла жизни – ситуации, которые в философии и литературе XX в. исследовались глубже и тщательнее, чем прежде. Жизнь и смерть человека, смысл жизни – это вечные темы искусства и философии.

### **8.1. Жизнь и смерть как онтологическая проблема**

Жизнь и смерть в узком смысле можно рассматривать как обозначение биологических процессов рождения и умирания. Философия XVIII–XIX вв., например, трактует жизнь как механическое движение. Соответственно смерть противопоставляется жизни как его прекращение. Однако такое упрощение понятий жизни и смерти не приближает нас к разгадке самых важных для человека форм бытия или небытия. В



широком смысле рассмотрение категорий жизни и смерти вызывает множество вопросов.

Во-первых, исчерпывается ли содержание жизни только биологическим содержанием? Очевидно, что нет. Сущность жизни заключена в ином. Она знаменует собою более высокую ступень эволюции. Кроме того, только живая материя способна воспроизводить саму себя. И, наконец, жизнь дает предпосылку для появления мыслящей, одухотворенной материи.

Смерть подразумевает конец жизни живого существа, прекращение его жизнедеятельности. Поскольку вместе с актом рождения смерть является одним из существеннейших определений жизни перед каждым самосознанием, а еще более перед мировоззрением возникает необходимость прояснить не только что такое жизнь, но и смерть.

Уже на ранних этапах человеческого мышления в различных мифологических и религиозных воззрениях смерть не просто понимается как нечто непостижимое и ужасное, но и приобретает нравственное определение как результат некоторого злодеяния, акта мести или воздаяние за тот или иной поступок, тем более что естественная смерть в первобытных условиях была явлением сравнительно редким. В более поздних воззрениях смерть приобретает характер своеобразной нравственной ценности, понимается как испытание, как способ избавления от тягот земного существования. Она все чаще понимается не как конец личного бытия, а как момент радикального его изменения, за которым жизнь приобретает новую сущность и продолжается в иных формах: переселение бессмертной души от смертного тела и приобщение ее к бытию божественного универсума или переход к загробному личному существованию.

В классической мысли и в современной философии тема жизни и смерти занимает разное место. Более того, ценность жизни и смерти в различных культурах оказывается неодинаковой. Восточные культуры, например, в отличие от западных, не рассматривают смерть как абсолютное завершение существования, смерть не отождествляется с полным исчезновением индивида. Древние буддийские традиции учат воспринимать смерть как естественный переход к новому циклу жизни и создают систему воззрений, значительно снижающих или вовсе снимающих страх смерти. Люди часто бросались на священные колесницы или в воды Священного Ганга, чтобы завершить очередное кармическое существование и вернуться на Землю в новом телесном облике. В системе ценностей древней японской культуры честь оказывалась более значимой, чем жизнь. Самураи добровольно делали себе харакири, если

это доказывалось соображениями более высокими, нежели значимость жизни.

В западной культуре такое представление о жизни и смерти отсутствовало. С точки зрения античной философии и христианской теологии человек есть высшее творение мироздания. В эпоху эллинской и средневековой цивилизаций земной мир казался слишком великим по сравнению с окружающими его небесными сферами. Земля отождествлялась с центром Вселенной, а небеса были гораздо ближе к человеку и его жизни. Но расширяющийся круг знаний о космосе привел к осознанию ничтожности жизни в холодной бесконечной Вселенной, к трагическому мироощущению заброшенности и одиночества. Поэтому греки выработали особое мировоззрение относительно земного бытия. Они смотрели на жизнь как на краткое, временное существование человека на земле, за которым последует исчезновение. Однако, поскольку человек не может изменить ход событий, то ему остается одно – смириться с мыслью о неизбежном и побороть свой ужас перед смертью. Избавлению от страха смерти древние философы придавали исключительную важность, поскольку видели в нем единственное препятствие для достижения безмятежности духа, помогающего забыть о смерти и обрести земное счастье. «...Самое страшное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения, так как, когда мы существуем, смерть еще не присутствует; а когда смерть присутствует, тогда мы не существуем», – писал, выражая мироощущение и ценности своей эпохи, древнегреческий философ Эпикур. Греки учили преодолевать ужас небытия путем концентрации духа, воспитывать в себе презрение к смерти. Кончина человека рассматривалась древними как закономерное завершение жизненного цикла, она скорее носила эпический характер и не воспринималась как личная трагедия.

Мысль о нашем одиночестве во Вселенной привела, в конце концов, греческую философию к соображениям бессмысленности человеческого существования. Философы стоической школы (*Зенон, Антисфен, Цицерон, Лукреций*) пытались относиться к жизни как к игре. Как в игре с мячом важен не сам мяч, который сам по себе не имеет ценности, и не результат игры, а ее процесс, та легкость, с которой мы бросаем и ловим мяч, та радость, с которой мы включаемся в игру. Так, важна не сама жизнь и ее блага, а отношение к ней. Отношение это должно состоять в том, чтобы осознанно, разумно и свободно, с легкостью и радостью принимать все предзаданные неумолимой судьбой перипетии жизненных обстоятельств. Серьезность, с которой человек добивается поставленных целей, не должна быть настолько глубокой, чтобы оборачиваться душевной катастрофой в случаях неудачи. Человеку

следует научиться встречать радости и горести, победы и неудачи бесстрастно. Сказанное относится и к самой жизни, в которой следует избегать страстей и которую, подобно игре, можно прекратить. Стоики допускали самоубийство, видя в нем выражение свободы. Таким образом, ценность жизни в учениях греков приобретала относительную значимость, а точнее ценность, почти равную смерти. Вопрос: что выбрать? был индивидуальным делом.

По-иному решались эти серьезнейшие вопросы в Средневековье. Оно, в отличие от Античности, создавало устрашающие образы смерти, доводя людей до иступления. Один из самых популярных и назидательных сюжетов изобразительного искусства – «пляска смерти». Но ее боязнь в большей степени связана не с самим феноменом смерти, а с неизбежностью потустороннего наказания, что заставляло человека сосредоточить все свои помыслы не на жизни, а на воздаянии за нее. Этим ценность земной жизни, понимаемой как предварительное состояние перед вечностью, снижается, даже в том случае, когда философы утверждают, что смерть абсолютно вторична по отношению к жизни и «разрыв», вносимый ею, является чисто относительным, «несущественным» для жизни (*Ф.М. Достоевский, П. Чаадаев*). Но Библейские тексты постоянно напоминают читателю, что прийти к вечной жизни можно только через смерть, отрицание жизни земной, кратковременной.

С развитием науки в Новое время, усилением атеизма, уверенностью человека в том, что он овладел тайнами природы и законами общественного развития вопрос о жизни и смерти значительно изменился. У людей остается все меньше времени думать о смерти, как, впрочем, и о жизни. Ускорение времени, темпов развития, возможность влиять на саму человеческую природу и менять ее по собственному усмотрению все больше ориентируют человека не на поддержку ценности жизни, а на сиюминутные обстоятельства. Например, отменены запреты на аборты, что было недопустимо в традиционной культуре; привычными стали тотальные войны, терроризм, массовые преступления против личности. С другой стороны, и вопросы смерти остаются нерешенными. До настоящего времени не разрешен окончательно вопрос об эвтаназии, т.е. о том, следует ли облегчить умирающему смерть или ускорить ее, чтобы избавить умирающего человека от мук. Вопрос этот не праздный, особенно для смертельно больных людей и их родственников. С одной стороны, ценность жизни такова, что религия, право, мораль запрещают врачу помогать больным уйти из жизни. С другой – для тяжело больного человека жизнь в ее биологических и духовных проявлениях теряет смысл, истощает физические силы. Так стоит ли продлевать его животное существование? Однозначного ответа на этот вопрос нет. Античная

греческая и римская философии, например, одобряли требование бесстрашно умереть как героическую эвтаназию.

Казалось бы, эти и другие примеры могли бы настроить нас пессимистически относительно понимания сущности жизни и смерти. И все же на протяжении многих веков ученые и философы вырабатывали, вопреки трагической идее уникальности человеческого бытия, рациональный, оптимистический взгляд на жизнь. Суть его заключается в том, что если человечество уникально и ему нет аналогов во Вселенной, то бытие «мыслящего тростника» бесценно. Сложившаяся в XX веке «этика благоговения перед жизнью», представленная *Альбертом Швейцером* (1875–1965) ставит перед человечеством особую задачу – возвести жизнь любого человека в ранг наивысшей ценности. Человек и мир, считал он, соотносятся друг с другом. Это и рождает благоговение перед жизнью. «Добро – то, что служит сохранению и развитию жизни, зло есть то, что уничтожает жизнь или препятствует ей».

Как это ни парадоксально, но смерть, которая олицетворяет абсурдность мира, придает ценность жизни и в самой жизни дифференцирует истинные и ложные ценности. Осознание конечности и единственности человеческого личного бытия способствует прояснению нравственного смысла и ценности человеческой жизни. Сознание неповторимости каждого ее мгновения, а в ряде случаев и непоправимости совершенных поступков способно прояснить понимание того, что смерть затрагивает лишь телесность индивида, но не моральный, человеческий смысл его дел.

Эта специфическая сущность идеи смерти определяет то, что любые попытки понять смерть, минуя понятие жизни, всякий раз разбиваются о факт человеческой обреченности на смерть, о сознание бессмысленности каких бы то ни было усилий, в перспективе которых всякий раз открывается неумолимое лицо нравственно не осмысленной и духовно не преодоленной смерти. В этом случае отрицание нравственной сущности смерти оказывается формой отрицания нравственной сущности жизни и может служить лишь основанием для полной безответственности поведения, исходящего из принципа «после нас хоть потоп». Очевидно, что жизнь и смерть – две стороны одного явления. Смерть, которую часто обозначают как «небытие», «ничто», «разрушение», можно понять только через сопоставление с жизнью.

Постижение нравственного смысла смерти способно, таким образом, сообщить развитому моральному сознанию определенные критерии для оценки человеческих поступков. В философии стоицизма был сформулирован принцип *memento mori* (помни о смерти), предлагающий поступать всегда так, будто дело, которое человек делает, или сло-

во, которое им произносится, являются последними из тех, что ему вообще дано совершить. Этот принцип, по существу, обращен к размышлению не о смерти, а о небеспредельности жизни и побуждает людей не совершать поступки, исправить которые в результате смерти будет уже невозможно. Тем самым культивируется чувство ответственности за дела и слова людей.

## 8.2. Жизнь и бессмертие

Является ли жизнь уникальным явлением в Космосе или она имеет аналогии? Ответ на данный вопрос подводит к постановке другого вопроса – о возможности бессмертия. Истолкование жизни и бессмертия как ценностей в философском смысле кажется бесспорным. Ведь если нет земного существования, то остальные ценности утрачивают свою непреложность. Человечество не сможет продлить свое собственное бытие, если оно перестанет воспринимать жизнь как высшую ценность. Однако примеры истории свидетельствуют о другом. У ее истоков бессмертие вовсе не оценивалось как благо. Ф. Энгельс, например, подчеркивал, что представление о бессмертии на определенной стадии развития человечества оборачивалось неотвратимостью судьбы. Довольно часто оно не утешало, а, напротив, воспринималось как настоящее несчастье. Однако, так или иначе, с решением проблемы отношения к жизни решался и вопрос о преодолении смерти.

В разных религиозных и философских учениях говорится о бессмертии души (христианская концепция), ее перевоплощении (Платон, буддизм), воскресении человека (христианство, Н. Федоров). Кошмар смерти, преследовавший людей, порождал специфические представления о трагизме жизни и желании продлить ее. Человек может и должен быть «скомпенсирован» возвращением к жизни в том же теле (хотя законы этой возрожденной жизни могут быть иными). В современной философии жизнь часто определяется как «бытие к смерти». В какой-то степени это верно: едва родившись, человек «устремляется» к смерти. И смерть в любой момент может оборвать нить жизни. Можно, да и нужно понять людей, чьи мысли и чувства – под влиянием личных и социальных переживаний – повернулись, в основном, к проблеме бессмертия.

Человечество выработало множество культурных традиций, которые помогают ему преодолеть страх смерти и обрести символическое бессмертие. Оно обеспечивается разными способами. Прежде всего, это биологическое бессмертие, которое человек обретает в потомстве. Человек знает, что он смертен, но уверен в продолжении своего рода. Такая форма психологического выживания через надежду на неугасание

определенных генетических и иных свойств особенно отчетливо прослеживается в патриархальных и восточных культурах.

Рядовой представитель любой из этих культур стремится утвердить себя в образе рода или племени. Он как бы растворяется в другом через кровные узы. Человек отождествляет себя не столько с самим собой, сколько с кланом, племенем, родом. Он чувствует себя частицей общности и уверен, что данная общность не исчезнет.

Иным способом символического увековечивания жизни можно назвать творческое бессмертие. Создание произведений искусства, литературы, полезных предметов и дел для других людей – во всем этом выражается идея продолжения жизни. Посвятить жизнь реализации общей цели, обрести себя в коллективном сознании или в индивидуальном творчестве – вот сущность психологического состояния при попытке утвердить себя через собственные деяния.

Разрушение может также стать способом достижения символического бессмертия. Широко известен в истории Герострат, который сжег в древности храм с богатейшей библиотекой. Поступок Герострата был продиктован жадой славы и желанием остаться в памяти потомков.

Теологическое (религиозное) бессмертие является наиболее значительным способом достижения символического бессмертия. Свою энергию жизни, волю к сохранению собственной уникальности человек издавна стремился выразить с помощью религиозной символики (создание икон, храмов, обрядов и т.п.) и утверждением идей о бессмертии души. В религиозных представлениях жизнь предстает лишь как роковая пауза на вечном пути к небесному инобытию. Желание увековечить жизнь в реальных проявлениях нередко оборачивается ее проявлением.

Чрезвычайно широкое распространение во многих культурах получила натуралистическая версия бессмертия. Она исходит из возвеличивания природы, ее вечной силы и желания сохранить ее.

Очевидно, что ресурсы человеческого стремления преодолеть смерть и продлить жизнь многообразны. Но означает ли это, что проблема исчерпана? Достаточно ли выбрать себе символический способ психологической защиты от страха смерти, чтобы жизнь стала полноценной? Очевидно, что нет. Осознание конечности своего бытия рано или поздно приходит к каждому человеку. И встает вопрос: имеет ли смысл наше существование и наша деятельность, если они могут оборваться?

### **8.3. Смысл жизни**

Смысл жизни – это морально-мировоззренческие представления, посредством которых человек соотносит себя и свои поступки с выс-

шими ценностями, идеалом (высшим благом) и тем самым получает возможность оправдать себя в своих собственных глазах перед лицом других людей или какого-либо авторитета.

Вопрос о смысле человеческого бытия, на первый взгляд, кажется сугубо индивидуальным. Но к пониманию этого вопроса и, соответственно, его решению философы подходят с двух разных позиций: с точки зрения отдельно взятого человека и человека как родового существа, человечества.

Личностный смысл жизни – элемент уникальной внутренней духовной жизни индивида, то, что формулирует для себя он сам, независимо от господствующих систем общественных ценностей. С этих позиций нельзя говорить о едином для всех смысле жизни. Каждый индивид открывает его в собственных размышлениях и на собственном опыте, выстраивая свою иерархию ценностей. Кто-то смысл жизни видит в любви, кто-то в детях, кто-то в работе, кто-то в служении великим идеалам (служение Богу, помощь больным, как это делала мать Тереза) и т.п.

Но есть нечто общее для всех личностных представлений – потеря смысла жизни ведет человека к разочарованиям, духовному вакууму, разрушению личности и, часто, к гибели. Это позволяет предположить, что смысл жизни – это не столько умозрительная, сколько глубоко личностная, экзистенциальная и практическая проблема. Она не всегда выражается словами, она, скорее, переживается как глубокое личное страдание, которое человек пытается преодолеть.

Преодоление разочарования всегда связано с надеждой на появление смысла жизни, и это выявляет важную особенность смысла жизни: он может неоднократно актуализироваться в сознании, приобретая в разное время разное логическое оформление и эмоциональную окраску, что связано с решением практических задач и жизненным опытом. Чаще всего вопрос о смысле жизни возникает в ситуациях сложного жизненного выбора, в периоды духовных и творческих кризисов или с утратой близких и т.д.

Помимо личностного понимания смысл жизни существует и как феномен сознания человеческого рода. Действительно, отношение к жизни определяется не только личным выбором, но многими обстоятельствами, в том числе социальными, политическими, межличностными и др. Для философии важно не только понять, в чем состоит смысл человеческого существования, но и при каких обстоятельствах он возникает. В любой развитой мировоззренческой системе – религиозной, философской, этической – существуют свои представления о смысле

жизни. С точки зрения содержания высшего блага выделяют следующие типы обоснования смысла жизни.

Эвдемонизм как поиск счастья. Эвдемонизм имеет две формы – социальную и индивидуалистическую. В рамках социального эвдемонизма добродетели отдельного индивида оцениваются с точки зрения служения человечеству, а государство, все его институты, мероприятия и законы лишь служат средством для достижения этой высшей цели. Причем, в данной концепции часто именно государство определяет, в чем состоит счастье человека и как возможно его достичь. Достаточно вспомнить концепцию платоновского государства или марксистскую теорию классовой борьбы, конечной целью которой является счастье всего человечества.

Представители индивидуалистического эвдемонизма (*Сократ, Эпикур, Б. Спиноза, Л. Фейербах* и др.) считали, что смысл жизни человек обретает не в обществе, а в добродетельной жизни, развитии своих способностей, которые могут доставить счастье и удовольствие другим людям. Эпикурейцы, например, были убеждены, что отсутствие зависимости от общества создает условия для внутренней свободы, а погруженность в дела, не терпящие суеты – науку, искусство, философию, – придают жизни значимость и помогают преодолеть страх смерти.

Стремление к счастью и внутренней свободе достигает своего апогея в философии гедонизма. Гедонизм впервые активно обосновали философы-киренаики. Критерием жизни гедонисты (*Аристипп, Феодор*) считали все то, что дает нам наслаждение, страданием – его отсутствие. Пафос проповеди киренаиков состоял в провозглашении в качестве высшей ценности саму жизнь человека в ее позитивных, чувственных проявлениях. Однако последовательное проведение гедонистического принципа обернулось совершенно противоположным результатом: благо индивида признается неосуществимым. Так как многие вещи в нашей жизни мы считаем наслаждением (еда, жилье, общение, любовь близких, здоровье и др.), то их отсутствие мы воспринимаем как несчастье. Когда постоянная погоня за удовольствиями превращается в их вечный поиск, тогда они оборачиваются страданием, а жизнеутверждение сменяется жизнеотрицанием. Именно поэтому один из самых ярких представителей школы киренаиков *Гегесий* в конечном итоге объявил, что в жизни вообще нет смысла и лучший выход для человека – смерть.

Современные концепции представляют достаточно широкий спектр представлений о смысле жизни, отражающий реальные интересы людей. Концепция прагматизма смысл жизни усматривает в достижении индивидуального благополучия, личного успеха, в потребительстве. Корпоративизм связывает смысл жизни с принадлежностью к ограни-



ченной общности, преследующей частные интересы, в лояльности этой общности; перфекционизм нацеливает человека на личное самосовершенствование; альтруизм – на бескорыстное служение другим людям.

Смысложизненные проблемы часто решаются через различные представления об ином, загробном, мире. Таковы концепции христианской и исламской теологии, русской религиозной философии, современной философии неотолизма, христианского персонализма. Русские религиозные философы считали, что нравственное достоинство человека и его нравственная свобода определяются не тем, как он сам понимает нравственность и свободу, а тем, как это предустановлено свыше. По словам В.С. Соловьева, проблема человеческой предназначенности состоит в том, чтобы объяснить, каким образом человек, будучи существом бранным, может преодолеть свою конечность и устремиться к бесконечности. Человек должен подчинить свою жизнь поставленной ему запредельной цели, которую он и сам не понимает, но должен принять ее априорно. Свобода же дает ему возможность подчинить свою жизнь высшему благу. Религиозный смысл человеческой истории и каждого отдельно взятого человека заключается в искуплении и спасении мира.

Сложность смысложизненных поисков иногда приводит некоторые философские концепции к провозглашению бессмысленности и абсурдности любой деятельности ввиду отсутствия в ней какой-либо очевидной направленности. Примером тому может служить философия экзистенциализма. В XX веке экзистенциалисты в лице *А. Камю* (1913–1960), *Ж.-П. Сартра* (1905–1980), настаивали на том, что человек в повседневной жизни утратил смысл своего существования и для его обретения он нуждается в экстремальных (пограничных) ситуациях выбора между жизнью и смертью. В таких ситуациях все поступки приобретают для человека совершенно иной смысл, что позволяет ему выделить главное и второстепенное в жизни. Но поскольку такие ситуации достаточно редки, то жизнь превращается в сплошную бессмыслицу, выход из которой люди часто ищут в самоубийстве.

#### **8.4. Свобода и ответственность как смыслообразующие категории человеческого бытия**

Смысл жизни человека вырисовывается через цепь его поступков. А сами поступки совершаются в ежедневной и неотступной череде выбора линии поведения. Учиться или работать? Высказать собственное мнение или промолчать? Испытать радость общения с людьми или «испытать сиротство как блаженство»? Десятки вопросов ежедневно приходится решать человеку и осуществлять свой свободный выбор. Хотя содержание понятия свободы может оказаться самым неожиданным. В

философии свобода обычно противопоставляется необходимости, в этике – ответственности, в политике – порядку. Спрашивая: свободен ли человек? – важно пояснить, о чем идет речь: о политическом положении или о внутреннем самоощущении. Если речь идет о последнем, то мы можем определить свободу как состояние духа. Следовательно, свобода – это философское понятие, отражающее неотъемлемое право человека реализовать свою человеческую волю. Вне свободы человек не может реализовать богатство своего внутреннего мира и своих возможностей.

Но само содержание свободы может отождествляться с полным своеволием, а может оцениваться как сознательное решение, подвигающее человека на поступки. Когда мы говорим о свободе, то фиксируем те препятствия, которые нужно устранить ради нее. В ходе рассуждений выясняется, что о свободе можно говорить только как о преодолении трудностей. Исчезла помеха, родилась свобода. Значит, свобода возникает как отрицание чего-то, а следовательно, как утверждал Артур Шопенгауэр, собственное положительное содержание свободы равно нулю. Кроме того, свободу ограничивает моральный выбор. Выбирая тот или иной вариант поведения, человек выбирает себя. Так что свобода заключается не просто в отсутствии ограничений: строго говоря, в чистом виде такого состояния быть не может. Свобода – это характеристика действия, совершенного: а) со знанием и учетом объективных ограничений, б) по собственному произволению – не по принуждению, в) в условиях выбора возможностей.

Размышляя над этой проблемой, философ XX века *Эрих Фромм* (1900–1980) сделал парадоксальное открытие: многие люди вообще боятся свободы. Она вовсе не является универсальной ценностью. «Бегство от свободы» – так назвал Фромм одну из своих работ, и это не случайно. Он пишет о том, что, несмотря на самые демократические режимы, люди не желают расставаться со своей группой и быть свободными от традиций, мнений, предрассудков. Людьюми владеет рабская психология, которая помогает тиранам и честолюбцам властвовать и управлять толпой. Люди, не желающие воспользоваться своей свободой, превращаются в рабов, за которых принимают решения другие. Но может ли быть человек свободен? Нет, потому что общество живет в такой реальности, где не исключены войны, социальные конфликты. Поэтому на пути к предельной реализации индивидуальной свободы всегда вырастают преграды. Свобода одного человека заканчивается там, где начинается свобода другого. Поэтому в самом содержании свободы содержатся одновременно и индивидуальные и общественные

требования. Следовательно, проявление свободы требует определенного мужества, для того чтобы противостоять обществу и свободе «другого».

Свобода обнаруживается в том, как принимаются решения, какие решения принимаются и какие действия сообразно этим решениям совершаются. Родион Раскольников, известный литературный герой Ф.М. Достоевского, убивает старуху-процентщицу вовсе не потому, что ему нужны деньги. Раскольникову важно решить другой вопрос: до какой меры может человек реализовать свою свободу? Но ценой такого порыва стало преступление. А вместе с преступлением, которое стало следствием выбора, возникает и ответственность. Прежде всего, ответственность за себя, за свою судьбу. Ответственность – это понятие, характеризующее личность с точки зрения выполнения ею нравственных требований, выражающее степень участия личности как в ее собственном нравственном совершенствовании, так и в совершенствовании общественных отношений. Если долг человека состоит в том, чтобы осознать, применить к конкретному положению и практически осуществить моральные требования, то вопрос о том, в какой мере эта задача выполняется или в какой мере человек повинен в ее невыполнении, – это вопрос личной ответственности. Таким образом, ответственность – это соответствие моральной деятельности личности ее долгу. В связи с этим проблема ответственности охватывает следующие вопросы: в состоянии ли человек вообще выполнять предписываемые ему требования? В какой мере правильно он их понял и истолковал? Как далеко простираются границы его деятельных способностей? Должен ли отвечать человек за достижение требуемого результата и за те последствия своих действий, на которые оказывают влияние внешние обстоятельства, может ли он предвидеть эти последствия? Все эти вопросы решались теоретиками морали в зависимости от того, как им представлялось действительное положение человека в обществе, в котором они сами жили.

В условиях родового и общинного строя человек полностью зависел от «судьбы» и одновременно считался повинным за все последствия своих действий, которые он не мог предвидеть. В современном обществе положение человека остается противоречивым, поэтому многие философы при решении проблемы ответственности либо признают человека целиком повинным в последствиях его поступков, не учитывая влияния внешних обстоятельств (представители философии экзистенциализма Сартр, Камю), либо объявляют человека практически невменяемым, полностью оправдывая его в том, что он неправильно понимает свой долг, не достигает тех результатов, которых добивается (*А. Бергсон*).

Эти расхождения показывают, что к ответственности необходимо подходить конкретно, исходя из органического единства прав и обязанностей, учитывая, какое место занимают индивиды и группы людей в системе социальных связей. Чем шире общественные полномочия и реальные возможности индивидов, тем выше мера их ответственности. Проблема ответственности это, в конечном счете, вопрос о реальной нравственной свободе человека, которая зависит от свободы других людей и в полной мере осуществляется лишь в контексте всестороннего развития каждой личности. Человек делает самого себя, постепенно обретает свою сущность. Из данного принципа вытекают многие важные следствия: нет заданной человеческой природы; никакая внешняя сила, никто, кроме данного индивида, не способен превратить его в человека. Индивид должен сделать это сам. И именно он несет ответственность, если его превращение в человека в подлинном смысле так и не состоится. Подлинный человек несет ответственность за то, что происходит с ним и с другими людьми. Человек – своего рода «проект», который живет, развертывается, реализуется или не реализуется, и процесс обретения индивидом человеческой сущности длится всю его жизнь, не теряя остроты и драматизма.

В настоящее время многие требуют свободы слова, действий, но нередко получается, что речь идет о вседозволенности, причем не только на уровне отдельных индивидов, но и на уровне общества. История человечества, к сожалению, дала немало примеров коллективной вседозволенности: тирания, деспотизм, тоталитарные режимы и т.д. Поверхностное понимание феномена свободы опасно. За прекрасными словами о неприкосновенности и свободе личности может скрываться ложь и вседозволенность. Своевольный индивид отказывается принять право другого человека быть свободным, отказывается признавать право, если оно не выражает его вожеланий. Он отвергает все, что не соответствует его жизненным установкам.

Так что же все-таки можно назвать свободой, если она постоянно обретает негативную содержательность? Прежде всего, свобода выступает как общечеловеческая ценность. Люди стремятся к свободе, ибо только в ней и через нее можно реализовать созидательный человеческий потенциал. Свобода начинается там, где человек сознательно ограничивает себя. Признавая право другого на собственную жизненную позицию, он устраняет собственную ограниченность. Жертвуя собственной жизнью, если это необходимо для высокой цели, он проявляет свободу. Следовательно, свобода – это нравственный императив, т.е. нравственное требование. Однако свобода не выступает как общеобяза-

тельный принцип. В общественном сознании можно легко обнаружить феномен «бегства от свободы» и подавления свободы.

Таким образом, подвергая теоретическому анализу представления массового сознания о жизни, смерти, смысле жизни и свободе, выясняется, что в философии рождается определенное отношение к этим вопросам. Это не может не привести к гуманистическому самоутверждению. Для человека действительно нравственного любая жизнь представляет ценность. Универсальная логика благоговения перед жизнью рождает сострадание не только к другому человеку, но ко всему живому. Уважение к жизни рождает подлинную свободу и придает смысл человеческому существованию.

## ЧАСТЬ III. УЧЕБНО-ПРАКТИЧЕСКАЯ

### 3.1. Методические рекомендации к семинарским занятиям

#### Тема 1. Предмет философской антропологии (2 часа)

1. *Понятия, принципы и функции философской антропологии.*
2. *Философская антропология как мировоззрение.*
3. *Луис Фарре о предмете и методе философской антропологии.*
4. *Специфика философской антропологии (А. Сервера Эспиноза).*

**Цель семинара:** сформировать представление у студентов о философской антропологии, выявить ее специфику и отличие от других наук. Определить объект, предмет, методы, функции.

По *первому пункту* дайте определение философской антропологии. Рассмотрите содержание основных понятий философской антропологии: сущность, природа человека, антропоцентризм, антропологизм, антропологизация знания. В чем отличие антропологизма как типа философствования от других типов? Назовите основные принципы и функции философской антропологии. Раскройте их смысл. Охарактеризуйте основные подходы к предмету философской антропологии.

Во *втором пункте* следует помнить, что мировоззрение выступает контекстом понимания человека, его жизненных устремлений и смысла жизни. Охарактеризуйте здесь основные исторические типы мировоззрения: космоцентризм, натурализм, теоцентризм, логоцентризм, социоцентризм, антропоцентризм. Какое содержание вкладывается в каждое из них? Изменялось ли содержание антропоцентризма от античности до наших дней? Подумайте над вопросом: какова задача философской антропологии как определенного мировоззрения сегодня?

*Третий пункт:* прочитайте работу Л. Фарре «Предмет и метод философской антропологии». Ответьте на вопросы: какие заблуждения, по мнению автора, существуют относительно философской антропологии, каким должно быть философское исследование человека и каких крайностей следует при этом избегать? Почему автор отрицает возможность понять человека исчерпывающим образом? Выявите отличие философской антропологии от других наук, а также ее сходство с христианской теологией. Раскройте суть понятия «самопознание».

*Четвертый пункт* семинарского занятия предполагает изучение работы А. Сервера Эспиноза «Кто есть человек?». В чем автор видит специфику философской антропологии и в чем ее отличие от других антропологий? Почему необходима философская антропология сегодня? Отметьте недостатки различных определений человека и ограни-

ченность его традиционного определения. Назовите положения, которые могут служить экзистенциальному определению человека, и раскройте их суть. В чем отличие человека от животного? Дайте понятие личности, свободы. Каким образом человек, по мнению автора, как незавершенное и несовершенное существо может достичь более полного существования?

### Контрольные вопросы

1. Дайте определение философской антропологии.
2. Что является объектом и предметом философской антропологии?
3. Каковы основные подходы к предмету философской антропологии?
4. Назовите основные принципы и функции философской антропологии.
5. В чем отличие антропологизма как типа философствования от других типов (рационализма, натурфилософии, мистицизма)?
6. В чем специфика и отличие философской антропологии от других наук?
7. Почему необходима философская антропология сегодня?

### Тест

*Философская антропология – это*

- 1) наука о происхождении и эволюции человека
- 2) философская концепция, согласно которой человек является центром мира
- 3) учение о природе, сущности и предназначении человека
- 4) учение о физических, биохимических и генетических факторах, влияющих на строение и развитие человеческого организма

*Основная функция философской антропологии*

- 1) гносеологическая
- 2) аксиологическая
- 3) мировоззренческая
- 4) критическая

*Представителем культурно-философской антропологии является*

- 1) А. Гелен
- 2) Э. Ротхакер
- 3) М. Шелер
- 4) И. Лотц

*В основе эпистемологического принципа философской антропологии лежит учение*

- 1) о способах философско-антропологического постижения человека

- 2) о бытии человека
- 3) об основных феноменах человеческого существования

*Согласно экзистенциалистскому подходу, предметом философской антропологии является*

- 1) конкретное самоосуществление человека в культурном творчестве
- 2) сущностные свойства и атрибуты человека

*Философско-религиозную антропологию представляет*

- 1) М. Ландман
- 2) Г.-Э. Хенгстенберг
- 3) А. Гелен
- 4) Э. Ротхакер

## **Тема 2. Проблема человека в философии Древнего Востока (2 часа)**

1. *Буддийская модель человека.*
2. *Природа человека и гуманистические принципы конфуцианства.*
3. *Даосизм о человеке.*
4. *Моизм о «всеобщей любви и взаимной выгоде».*

**Цель семинара:** сформировать представление студентов о сущности и месте человека в восточной философии.

Готовя ответ по *первому пункту*, обратите внимание на личность Будды как основателя учения. Объясните основные понятия буддизма: карма, сансара, мокша, нирвана. Раскройте суть четырех благородных истин буддизма. Объясните, в чем заключается смысл человеческого существования в буддизме. Что необходимо сделать человеку для достижения нирваны? Можно ли согласиться с тем, что нирвана – это недеяние?

Подготовка по *второму пункту* предполагает прочтение текстов китайских мыслителей: Мэн-цзы, Сюнь-цзы, Конфуция. Раскройте позицию и аргументы философов относительно доброй и злой природы человека. Какая точка зрения, на ваш взгляд, более убедительна? Отметьте роль Неба как безличной объективной необходимости и высшей духовной силы в жизни человека. Рассмотрите соотношение нравственного и природного начал в философии Конфуция. Что, согласно Конфуцию, является специфическим признаком человеческого в человеке? Дайте характеристику совершенного (благородного) человека. Раскройте содержание основных принципов, которым должен следовать человек: жэнь, ли, сяо, чжи, и. Объясните суть понятия «исправление имен». В чем смысл человеческого существования в конфуцианстве?

В *третьем пункте* рассмотрите проблему человека в даосизме через учение о Дао и «теорию недеяния». Что такое «Дао» и какой смысл вкладывает даосизм в понятие «недеяние»? Охарактеризуйте идеал че-



ловека в учении даосов. Сравните учение о человеке в конфуцианстве и даосизме. Что даосизм называет великим лицемерием в конфуцианстве и почему?

В четвертом пункте рассмотрите концепцию моистов о «всеобщей любви и взаимной выгоде», прочитав первоисточник. В чем заключалась критика конфуцианства относительно свободы человека в своем выборе поведения? Какую любовь Мо-цзы называл «отдельной любовью»? Обратите внимание на смысл и цель человеческого существования с точки зрения моистов.

### Контрольные вопросы

1. В чем сущность четырех благородных истин в буддизме?
2. Раскройте суть понятий карма, сансара, мокша, нирвана.
3. Как человек достигает состояния нирваны?
4. Какова природа человека в конфуцианстве?
5. Назовите и охарактеризуйте основные нравственные принципы совершенного человека Конфуция.
6. В чем отличие концепции человека в конфуцианстве и даосизме?
7. Что означает «дао» и принцип «недеяния»?
8. В чем смысл «всеобщей любви и взаимной выгоды» моистов?
9. Какова природа человека в легизме?
10. В чем сходство и различие представлений о человеке в индийской и китайской философии?

### Тест

*Нирвана есть результат*

- 1) полного бездействия человека
- 2) соблюдения нейтралитета в спорных вопросах
- 3) интеллектуального труда по упорядочиванию духовного мира человека
- 4) мирской аскетической жизни

*Основным принципом конфуцианства является*

- 1) человеколюбие
- 2) эгоизм
- 3) альтруизм
- 4) невозмутимость

*Согласно китайскому философу Мэн-цзы, природа человека*

- 1) ни добрая, ни злая
- 2) злая, в результате чего злая природа преобладает в нем
- 3) добрая, поэтому добро всегда берет верх над злом
- 4) добрая, но обстоятельства могут склонить его к злу

*Согласно Сюнь-цзы, правила ли*

- 1) введены богом

- 2) даны человеку от рождения
- 3) установлены китайскими мудрецами
- 4) заимствованы у других народов

*Правило «Чего не желаешь себе, того и не делай другим» сформулировал*

- 1) Конфуций
- 2) Сюнь-цзы
- 3) Мэн-цзы
- 4) Лао-цзы

*Главное качество человека в даосизме – это*

- 1) способность к альтруизму
- 2) человеколюбие
- 3) недеяние
- 4) совесть

*Согласно даосизму*

- 1) усилия человека направлены на моральное самосовершенствование
- 2) в своем поведении человек ориентируется на общественные нормы
- 3) человек полностью зависим от воли Неба
- 4) поведение человека должно согласовываться с природой человека и вселенной

### **Тема 3. Античная и средневековая концепция человека (2 часа)**

*1. Сущность и предназначение человека в космосе и в обществе (Сократ, Платон, Аристотель).*

*2. Этический гедонизм (Эпикур).*

*3. Философско-религиозная антропология Августина и ее реконструкция в томизме.*

**Цель семинара:** помочь студентам понять античную концепцию человека, его сущность и предназначение; выявить причины смены антропологической парадигмы и раскрыть содержание религиозно-философской концепции человека.

В *первом пункте* рассмотреть, во-первых, философско-антропологические взгляды Сократа, обратив внимание, прежде всего, на этическое-эстетические проблемы человека, такие, как счастье, благо, свобода, красота; во-вторых, понять антропологические проблемы философии Платона, в том числе природу человека, его сущность, проблему личного и общественного счастья человека и возможности его достижения в реальном и идеальном обществе; в-третьих, выявить, что такое человек в философских взглядах Аристотеля, почему он выдвигает на передний план проблему эгоизма, считая его «разумным».

Во *втором пункте* рассмотреть этический гедонизм Эпикура как крайнюю точку иррационалистического взгляда на человека в эпоху античности. Обратит внимание на решение Эпикуром проблемы жизни и смерти. Рассмотрев антропологическую концепцию Эпикура, попробуйте оценить ее привлекательность и значение для антропологических идей последующих исторических эпох.

В *третьем пункте* необходимо сосредоточить внимание на философских взглядах Св. Августина, проанализировать его основные работы, раскрывающие религиозные идеи о человеке. Проведя аналогию между четырьмя библейскими догматами о человеке и учением Августина, базирующемся на этих догматах, важно понять социально-философскую сущность постановки и решения антропологической проблемы. Это понимание предполагает, во-первых, рассмотрение вопроса о свободе и свободе воли, во-вторых, анализ исторической концепции, которую Августин свел к трем основным вопросам: о предопределенности человеческой истории, о ее содержании как борьбе двух противоположных сообществ людей; об исторической перспективе человечества. В завершение необходимо изложить томистскую концепцию человека, уделив особое внимание учению Фомы Аквинского о душе, о добре, о зле.

### **Контрольные вопросы**

1. В чем сущность натурфилософского подхода к человеку у досократиков?
2. Какова, по Сократу, роль философии в познании человека?
3. Что означает сократовская формула: «Я знаю, что я ничего не знаю»?
4. Какова структура человеческой души в учении Платона?
5. Почему Аристотель определяет человека как «общественное животное»?
6. Как обеспечить моральное совершенство человека с точки зрения стоиков?
7. В чем суть гедонизма?
8. Как, по Эпикуру, человек может преодолеть страх смерти?
9. Назовите основные библейские догматы, на которых Августин построил концепцию человека
10. По какому основанию Августин разделил людей на два разряда?
11. Свобода воли, данная человеку Богом, обернулась для его бытия счастьем или бедой?

### **Тест**

*Автор идеи: «Человек мера всех вещей...»*

- 1) Сократ

- 2) Аристотель
- 3) Эриугена
- 4) Протагор

*Счастье в философии Эпикура понимается как*

- 1) телесные удовольствия
- 2) реализованные духовные потребности
- 3) гармония телесных и духовных потребностей
- 4) отсутствие страдания

*«Человек по природе есть общественное животное. Следовательно, до грехопадения человек жил бы в обществе. Но совместной общественной жизни не могло бы быть, если бы не было кого-то, кто следит за приверженностью общему благу». Это рассуждение Ф. Аквинского есть продолжение философии*

- 1) Аристотеля
- 2) Сократа
- 3) Августина
- 4) Библейского догмата

*Учение Августина о человеке основывается на идеях*

- 1) Аристотеля
- 2) Сократа
- 3) гностиков
- 4) Библии

*По Августину, Бог дал человеку свободу воли. Соответственно этому свобода воли есть*

- 1) беспредельность творческих возможностей человека
- 2) возможность направлять помыслы человека к Богу
- 3) право на смерть
- 4) право на жизнь без Бога

#### **Тема 4. Человек эпохи Нового времени (2 часа)**

1. *Философско-антропологические взгляды Т. Гоббса и Ж.-Ж. Руссо.*
2. *Концепция идеального человека в философии И. Канта.*

**Цель семинара:** выявить смыслообразующие проблемы человека эпохи Нового времени и рассмотреть их решение основными представителями философской антропологии этой эпохи в лице Т. Гоббса, Ж.-Ж. Руссо, И. Канта.

В *первом пункте* необходимо рассмотреть проблему человека в единстве его природы, сущности и существования, как она представлялась французскому философу Ж.-Ж. Руссо и английскому философу Т. Гоббсу. Обратив внимание на то, что оба философа для выявления сущности человека считали необходимым обратиться к естественному

состоянию человека, его природе. Так, Гоббс утверждает, что «человек человеку волк», но, однако, настаивает и на том, что люди по своей природе не являются дурными. Если он прав, то встает необходимость выяснения, во-первых, вопроса о том, как возможно сочетание таких взаимоисключающих качеств в человеке, во-вторых, что же представляет собой истинная сущность человека в интерпретации Т. Гоббса.

Рассматривая сущность человека в философии Ж.-Ж. Руссо, необходимо обратить внимание на несогласие Руссо с утверждением Т. Гоббса, что «человек человеку волк». Для выяснения его понимания человека необходимо сравнить их взгляды. В процессе сравнения обнаружится принципиальное сходство антропософских концепций Гоббса и Руссо: все зло (как определяющий момент сущности) в человеке является лишь следствием внешних обстоятельств.

Во *втором пункте* при рассмотрении идеального человека в антропософии Канта необходимо обратить внимание прежде всего на то, что идеальный человек у него есть человек долга. Необходимо понять, что такое долг в понимании Канта; что такое категорический и гипотетический императив, в чем их различие. Может ли гипотетический императив стать всеобщим нравственным законом, если нет, то как соотносятся между собой мораль и противоречия реальной жизни по Канту, а если да, то может ли человек быть свободным существом.

### **Контрольные вопросы**

1. Что означает понятие «естественное состояние человека» в трактовке Т. Гоббса?
2. Как определяет сущность человеческой природы Ж.-Ж. Руссо?
3. Что подразумевает под человеческой природой Т. Гоббс?
4. В чем принципиальная разница между гипотетическим и категорическим императивом?
5. Каково соотношение моральных понятий долга, свободы и счастья в антропологии И. Канта?
6. Как определяет природу человека Кант?
7. Раскройте содержание принципа «разумного эгоизма» в трактовке Т. Гоббса.

### **Тест**

*«Естественное состояние человека», по Гоббсу, есть*

- 1) «война всех против всех»
- 2) гармония между людьми
- 3) альтруизм
- 4) эгоизм

*Согласно Гоббсу, человек – это*

- 1) социальное животное

- 2) другому человеку волк
- 3) носитель воли к жизни
- 4) носитель общественных отношений

*И. Кант считал, что человек по своей природе*

- 1) добр
- 2) зол
- 3) ни добр, ни зол
- 4) и добр, и зол

*Категорический императив И. Канта – это*

- 1) абстрактная цель бытия человека
- 2) идеал, к которому стремится человек
- 3) высший нравственный закон
- 4) инстинкт покорности

*Впервые идею высшего нравственного закона: «Поступай так, как бы ты хотел, чтобы поступали с тобой» высказал*

- 1) Сократ
- 2) Р. Бэкон
- 3) Конфуций
- 4) Кант

#### **Тема 5. Современная философско-религиозная антропология (2 часа)**

*1. Специфика философской антропологии М. Шелера.*

*2. Шелер о сущностном различии между человеком и животным.*

*3. «Дух» и его основные характеристики.*

*4. Неотомизм о человеке. Философская антропология Г. Марселя и Тейяра де Шардена.*

**Цель семинара:** раскрыть суть учения Шелера о человеке, познакомиться с философско-антропологическими учениями неотомизма.

Отвечая по *первому пункту* семинарского занятия, укажите, почему в XX веке меняется отношение к проблеме человека, который стал пониматься как подлинная глобальная первооснова всей культуры. Расскажите, как определял Шелер предмет и задачи философской антропологии. Объясните, почему Шелер считал, что философская антропология способна дать философские основы, установить цели исследования для наук, предметом которых является человек: естественных, медицинских, исторических, социальных, психологических и т.д.

Отвечая по *второму пункту*, необходимо рассмотреть одну из основных тем философской антропологии Шелера – человека и животного. Следует назвать сущностные различия, по Шелеру, человека и животного. Определите эти характеристики. Дайте определение понятий «чувственный порыв» и «способность делать выбор». Следует пораз-

мышлять, почему Шелер не считает интеллект отличительной характеристикой человека.

В *третьем пункте* необходимо объяснить, почему важнейшим понятием философии Шелера является понятие «дух». Дайте его определение. Необходимо проанализировать основные характеристики «духа». Расскажите, как в реальной истории складываются отношения «жизненного порыва» и «духа». Поясните, почему, чем чище идеи, тем меньше они влияют на мировую историю, и почему только там, где идеи соединяются с инстинктивными устремлениями, они способны реализоваться. В чем Шелер видит основную задачу человечества? Как определяет человека Шелер? Обоснуйте вывод о том, что человек в понимании Шелера трактуется идеалистически.

Готовя ответ по *четвертому пункту*, нужно дать представление о неотомизме как направлении современной христианской религиозной философии. Раскройте основные положения неотомизма на материале философского учения Ж. Маритена. Необходимо остановиться на экзистенциальных взглядах Маритена и пояснить, почему философ дает такое определение человеческого бытия. Здесь нужно рассказать об опасности отчуждения человека от тела. Определить, в чем заключается оригинальность учения Тейяра де Шардена. Раскройте представление Тейяра о космогенезе. Выявите близость и отличие учение Тейяра и концепций человека в неотомизме. Поразмышляйте об общности взглядов представителей неотомизма с русскими религиозными философами конца XIX – начала XX века.

### **Контрольные вопросы**

1. Почему М. Шелера считают одним из родоначальников современной философской антропологии?
2. Какие сущностные отличия человека от животного выделяет М. Шелер?
3. Каковы характеристики «духа», по М. Шелеру?
4. Какой смысл вкладывает Шелер в понятие «всечеловек»?
5. Как рассматривается человек в неотомизме?
6. В чем заключается драматичность человеческого бытия, по Марселю, и как ее преодолеть?
7. Какова сущность понятия «космогенез» Тейяра де Шардена?

### **Тест**

*Философская антропология, по Шелеру, – это наука*

- 1) о законах биологического, психического, духовно-исторического и социального развития человека
- 2) рассматривающая проблему души индивида в его стремлении обрести свободу

- 3) о специфических структурах человеческого бытия
- 4) о биологической и психической сущности человека

*Человек в философии Шелера – это*

- 1) духовное существо, которое к своей жизни может относиться аскетически, подавляя собственные инстинктивные побуждения
- 2) инстинктивное существо
- 3) свободный творец своего собственного бытия и культурных форм
- 4) уникальное, неповторимое существо, реализующее себя в обретении свободы

*По Шелеру, сущность человека определяется*

- 1) чувственным порывом, инстинктом
- 2) привычкой
- 3) интеллектом
- 4) способностью делать выбор

*Представителями неотомизма являются*

- 1) Ж. Маритен
- 2) Ж.-П. Сартр
- 3) Ф. Аквинский
- 4) Т. де Шарден

### **Тема 6. Современная философско-биологическая и культурно-философская антропология (2 часа)**

1. Человек как «недостаточное существо» в концепции А. Гелена.
2. Проблема «человек и окружающий мир». Человек как избыток побуждений в философии А. Гелена.
3. Учение Ротхакера о «стиле жизни».
4. Обоснование духовно-культурной природы человека в философии Ландмана.

**Цель семинара:** выявить основные отличия между философско-биологической и культурно-философской антропологией.

При рассмотрении *первого пункта* проанализируйте, сводит ли А. Гелен сущность человека к конкретному животному миру. Что, согласно А. Гелену, способствовало деятельной активности человека? Обратите внимание на такую характеристику человека, как открытость миру. Является ли биологическая недостаточность человека негативным основанием при рассмотрении его сущности?

Отвечая на *второй пункт*, дайте понятие окружающего мира у А. Гелена. Кто способен изменять окружающий мир, согласно Гелену? Человек или животное? Раскройте учение А. Гелена о избытке жизненных побуждений человека.



В *третьем пункте* следует обратить внимание на культурное бытие человека. В культурном бытии Ротхакер определяет две составляющие: витально-биологическую и экзистенциальную. Определите понятия «окружающая среда» и «духовный ландшафт». Обоснуйте точку зрения Ротхакера на объективную реальность, окружающую человека.

В *четвертом пункте* необходимо раскрыть суть критики Ландманом эволюционной теории Дарвина. Творческая эволюция человека как основа метода Ландмана о типологическом рассмотрении биологической и культурной истории человечества. Духовность как основополагающий принцип культурного развития человека. Взаимообусловленность духовного и телесного начала человека.

### **Контрольные вопросы**

1. Почему антропологические идеи А. Гелена относят к философско-биологической антропологии?
2. Является ли философско-биологическая антропология А. Гелена методологической основой последующих антропологических концепций.
3. Почему, согласно А. Гелену, человек есть «недостаточное существо»?
4. Сформулируйте основную проблему культурно-философской антропологии.
5. Каким образом происходит конструирование мира культуры, с точки зрения Ротхакера?
6. Почему Ландман отказывается от эволюционного объяснения природы человека?

### **Тест**

*Человек в философско-биологической антропологии А. Гелена – это*

- 1) животное, создающее орудие труда
- 2) неспециализированное животное
- 3) образ и подобие Бога
- 4) беспредельный материк бессознательного

*Плюралистическая этика А. Гелена – это*

- 1) стилизация мышления, чувствования и поведения
- 2) этика, ориентированная на некую высшую, всеобъединяющую добродетель
- 3) разнообразие социальных регуляций как своеобразных последних инстанций, определяющих поведение человека
- 4) рассмотрение нравственного поведения человека, исходящее из его биологической заданности

*Создателем учения о «стиле жизни» является*

- 1) Шелер

- 2) Гелен
- 3) Ротхакер
- 4) Ландман

*Метод Ландмана – это*

- 1) биокультурологический метод
- 2) эволюционистский метод
- 3) биологический метод

*Человеческое бытие, по Ротхакеру, есть*

- 1) экзистенциальное переживание, отгораживающее человека от объективной действительности
- 2) чисто биологическое существование
- 3) чисто социальное существование

### **Тема 7. Проблема человека в русской философской антропологии (2 часа)**

*1. Духовность человека как центральная проблема русской антропологии.*

*2. Морализм Л. Толстого.*

*3. Концепция Богочеловечества Вл. Соловьева.*

**Цель семинара:** выявить отношение русской философии к проблеме духовного самоусовершенствования, неисчерпаемый духовный опыт личности, смысл индивидуального и коллективного (народного) бытия.

В *первом пункте* следует обратить внимание на различное содержание двух тенденций русской философии: позитивистской/нигилистской и религиозно-идеалистической. К первой принадлежали А.И. Герцен и Н.Г. Чернышевский, которые видели человека как природное существо, руководствующееся в поведении эгоизмом. Ко второй принадлежали славянофилы С. Франк, С. Карсавин, И. Ильин и др. Эти философы считали, что сущность человеческого бытия нельзя выразить отвлеченными понятиями. Понять человека можно не наукой, а сердцем, которое соединяет Бога с каждым человеком. Сердце составляет божественную сущность каждого человека, истинного человека. В этой связи необходимо обратиться к работам Г. Сковороды, Хомякова, которые уподобляют человека Богу.

Поразмышляйте над особым понятием русской философии – *соборность*, через которое раскрывается духовная полнота личности.

Во *втором пункте* студенту необходимо обратиться к работам Л. Толстого, для того чтобы изучить содержание его антропологического мышления, подчиненного моральному императиву. Толстой полагал, что современная цивилизация утратила понимание того, в чем состоит назначение и благо человеческой жизни. В основе учения писателя – понятие веры в абсолютное добро, придающей смысл человеческой

жизни. Личное бытие для него – призрачное и ограниченное бытие, которое должно быть сведено к минимуму. Это означает, что «динамика» внутренней жизни для каждого из нас связана всецело с раскрытием в себе второго духовного, коллективного измерения.

В *третьем пункте* раскрывается учение Вл. Соловьева об универсальном всеединстве человечества. Акцентируйте внимание на понимании творчества, творческой энергии личности, предлагаемом Соловьевым, и на «абстрактном» эмпирическом человеке. Концепция всеединства Вл. Соловьева, отвергает конкретность человеческого бытия, индивидуалистического по своей сути, а значит, мешающего созданию всеединого человечества, приобщенного к божественной Софии (мудрости). Обратите внимание на трактовку Иисуса не как божества, а как идеала для земного человека, достижимого при постоянном участии человека в превращении мирского царства в царство Божие, где достигается человеческое всеединство и преображение человечества в Богочеловечество.

С помощью учения о Богочеловечестве Соловьев пытался истолковать историю человечества, проблемы социальной динамики.

### **Контрольные вопросы**

1. Какова основная идея русской антропологии?
2. Охарактеризуйте сущность русской религиозной аскезы.
3. Чем отличаются нигилистические и религиозно-идеалистические подходы к решению проблемы личности в русской антропологии?
4. Какие антиномии с точки зрения русской философии формируют личность?
5. Как возможно преодоление индивидуализма и достижение всеединства с позиции Достоевского и Вл. Соловьева?
6. В чем выражается антропологический морализм Л. Толстого?
7. Определите содержание экзистенциальной философии Л. Шестова и В. Розанова.

### **Тест**

*Учение о Богочеловечестве принадлежит*

- 1) Вл. Соловьеву
- 2) Л. Толстому
- 3) Ф. Достоевскому
- 4) А. Герцену

*Русская позитивистская антропология создает концепцию человека, который по своим качествам*

- 1) тождествен животному
- 2) качественно отличается от животного
- 3) количественно отличается от животного

4) отделен от животного непреодолимыми барьерами

*Л. Толстой в своем учении настаивал на том, что человек обретает смысл жизни*

- 1) в индивидуальном существовании
- 2) в политическом существовании
- 3) в служении Богу
- 4) в коллективной жизни

*Принцип «разумного эгоизма» состоит в том, что*

- 1) мотивы человеческой социальной деятельности определяются инстинктами
- 2) мотивы человеческой социальной деятельности определяются взаимными частными интересами конкретных индивидов
- 3) мотивы человеческой социальной деятельности определяются единой коллективной волей
- 4) мотивы человеческой деятельности определяются стремлением служить Богу

*Понятие «софийность» означает*

- 1) божественная душа
- 2) божественная мудрость
- 3) божественный ум
- 4) божественное благо

#### **Тема 8. Смыслжизненные проблемы человека (2 часа)**

*1. Диалектика жизни и смерти: философское осмысление.*

*2. Смысл жизни и экзистенциальное бытие человека.*

**Цель семинара:** ознакомиться с «проклятыми» вопросами человечества и выявить индивидуальную позицию участников семинара к базисным понятиям, определяющим сущность человека.

В *первом пункте* следует обратить внимание на узкое и широкое толкование понятий «жизнь» и «смерть», а также на историческую изменчивость отношения к этим вопросам в разных культурах. Сравните отношение к жизни и смерти в стоической философии и христианской теологии. Важно понять, что жизнь во многих восточных учениях, философии греков имела такую же относительную ценность, как и смерть, в то время как средневековая христианская и исламская философии придают смерти большую ценность, чем жизни, создавая жесткое разграничение между добром и злом. Этим же снижается ценность земной жизни, понимаемой как предварительное состояние.

Каков смысл «этики благоговения перед жизнью» А. Швейцера? Раскройте ее содержание.

Поскольку вопрос о ценности жизни в современном мире имеет разные значения, будет уместно поразмышлять над проблемой эвтаназии и смертной казни. Можно ли лишать жизни человека, даже при его добровольном согласии? Подумайте над вопросом о нравственной сущности смерти. Почему отрицание ее нравственного характера приводит к отрицанию самой жизни?

В связи с размышлениями о жизни и смерти уместно обратиться к сопоставлению жизни, смерти и бессмертия. Рассмотрите различные культурные традиции, помогающие человеку преодолеть страх смерти и обрести символическое бессмертие: биологическое, творческое теологическое бессмертие, разрушение.

Во *втором пункте* определите ваше индивидуальное понимание смысла жизни. Почему отсутствие смысла жизни разрушает личность? Каким образом внешние обстоятельства могут повлиять на смысл жизни?

Охарактеризуйте понимание смысла жизни с позиций эвдемонизма, гедонизма, прагматизма, альтруизма. Сравните указанные подходы и определите ваше отношение к ним. В чем отличие этих подходов от теологического определения смысла человеческой жизни? Считаете ли вы верным суждение о том, что нравственная свобода и смысл жизни человека определяются не тем, как он сам понимает эти вопросы, а тем, как это предустановлено свыше? В чем состоит религиозный смысл теологических концепций?

Рассмотрите экзистенциальную концепцию смысла жизни. Они провозглашают бессмысленность и абсурдность любой деятельности ввиду отсутствия в ней какой-либо очевидной направленности. А. Камю, Ж.-П. Сартр настаивали на том, что человек в повседневной жизни утратил смысл своего существования. Поясните значение понятия «пограничная ситуация». Каким образом оно влияет на смысл жизни?

### **Контрольные вопросы**

1. Можно ли считать жизнь универсальной ценностью?
2. Почему люди вырабатывают различные образы и символы смерти?
3. Как трактуется в религиозной и научной философии вопрос бессмертия?
4. Какие концептуальные подходы в проблеме смысла жизни выработаны в философии?
5. Как решается вопрос о смысле жизни в философии экзистенциализма?
6. Каковы эвдемонистские и гедонистические решения смысложизненных вопросов?
7. Каковы основные значения слова «свобода»?
8. Почему свобода часто становится испытанием и люди не всегда хотят ею пользоваться?

9. Как взаимодополняют друг друга свобода и ответственность?

### Тест

*Механистическая парадигма смысла жизни заключается в том, что*

- 1) жизнь – это высокая ступень эволюции
- 2) жизнь – это духовное существование
- 3) жизнь – это биологические процессы рождения и умирания
- 4) жизнь – это предпосылка для появления мыслящей, одухотворенной материи

*Учение о бесстрастном отношении к смерти разработали*

- 1) экзистенциалисты
- 2) теологи
- 3) прагматики
- 4) стоики

*Создателем этики «благоговения перед жизнью» был*

- 1) Вл. Соловьев
- 2) А. Швейцер
- 3) Цицерон
- 4) Платон

*Эвдемонистическое осмысление жизни состоит*

- 1) в счастье
- 2) в наслаждении
- 3) в потребительских стандартах
- 4) в индивидуальном благополучии

*Альтруизм состоит*

- 1) в личном самосовершенствовании
- 2) в служении другим людям
- 3) в поиске счастья
- 4) в наслаждении

*Отсутствие смысла жизни утверждает*

- 1) стоицизм
- 2) христианство
- 3) эвдемонизм
- 4) экзистенциализм

# ПРИЛОЖЕНИЯ

## Приложение 1

### Тематика самостоятельных работ студентов (вопросы для обсуждения)

1. Человек и животное: сходство и различия.
2. Проблема уникальности человека в истории философской мысли.
3. Индийская философия о смысле и цели человеческой жизни.
4. Китайские мыслители о человеке: традиция и современность.
5. Свобода и необходимость в китайской антропологии.
6. Взгляды восточных реформаторов XIX–XX вв. на соотношение Бога и человека.
7. Древневосточная философия как духовный источник современных философских изысканий о человеке.
8. Проблема уникальности человека в истории философской мысли.
9. Проблема счастья в философии Платона.
10. Эпикуреизм и российская современная действительность.
11. Сущность концепции «разумного эгоизма» в античной и западноевропейской цивилизации.
12. Ж.-Ж Руссо о значении воспитания в формировании человеческой личности.
13. Проблема любви и ненависти в английской философской антропологии Нового времени.
14. Учение о добре и зле в антропологической концепции И. Канта.
15. Проблема человека в философии М. Пруста.
16. Понимание сущности человека в философской антропологии Ж. Маритена.
17. Бог и человек в философском учении Г. Марселя.
18. Философско-биологическая антропология: история проблемы.
19. Человек и окружающий мир в работе А. Гелена «О систематике антропологии».
20. Мир человеческого восприятия в учении А. Гелена.
21. М. Шелер о характере различий человека и животного.
22. Практическое отношение человека к миру в теории Ротхакера.
23. Определите общие антропо-биологические основания в теориях Ротхакера, Шелера, Гелена.
24. Критика Ландманом вульгарно-эволюционного объяснения человека.
25. Осмысление жизни в «Исповеди» Л. Толстого.

26. Свобода и Бог в философии Ф. Достоевского.
27. Внутренняя и внешняя свобода человека в условиях механистической парадигмы.
28. Смертная казнь как философская проблема.
29. Эвтаназия: за и против.
30. Этика благоговения перед жизнью.



### Словарь основных терминов

**Альтруизм** – нравственный принцип, согласно которому благо другого человека более значимо, чем собственное «Я» и личное благо.

**Антропологизм** – метод мышления, позволяющий анализировать человека в конкретных жизненных ситуациях.

**Антропология культурно-философская** – наука, изучающая определяемое культурой функционирование общества и особенности человеческой жизни, определяемые самой природой человека.

**Антропология философская** – философское учение о человеке, его сущности и природе.

**Антропоцентризм** – тип мировоззрения, согласно которому человек есть центр Вселенной и цель всех совершающихся в мире событий.

**Атман** – индивидуальная душа.

**Богочеловечество** – этап исторического развития общества, на котором человечество преодолевает индивидуализм и полностью постигает мудрость и замыслы Бога.

**Гедонизм** – учение, рассматривающее чувственную радость, удовольствие как мотив и цель всего нравственного поведения.

**Грехопадение** – понятие, отражающее нарушение первыми людьми заповеди Бога об абсолютном повиновении, повлекшее за собой наказание не только их самих, но и всего их потомства.

**Гуманизм** – особый тип философского мировоззрения, в центре которого человек с его земными делами и свершениями, с присущими его природе способностями и увлечениями.

**Дао** – объективно действующий всеобщий космический закон.

**Дух** – понятие, отражающее не только способность человека мыслить, но и умение созерцать абсолютные вечные сущности и ценности.

**Дхарма** – высший моральный закон, Добродетель, истина.

**Жэнь** – человеколюбие, гуманность.

**«И»** – «долг-справедливость», моральные принципы, которых должен придерживаться совершенный человек по собственной воле, в силу своей добродетели.

**Индивидуализм** – тип мировоззрения, суть которого в абсолютизации позиции отдельного индивида в его противопоставлении обществу.

**Искушение** – понятие, отражающее способ примирения Бога с людьми. Бог из милосердия к людям после их грехопадения обрекает на смерть Сына своего Иисуса Христа.

**«Исправление имен»** – принцип, согласно которому реалии общества приводятся в соответствие с традиционными нормами жизни.

**Карма** – судьба, закон воздаяния.

**Категорический императив** – универсальный нравственный закон, действующий как всеобщий обязательный принцип, которым должны руководствоваться все люди в своем поведении, независимо от их статуса.

**Космизм** – направление в русской философии XX века, представители которого считали, что человек своим поведением, нравственностью определяет не только свой путь, но и жизнь космического целого.

**Креативность** – основная характеристика человека в русской философии начала XX века, означающая, что человек сам есть творец, конкретный процесс творчества; само это творчество во всем его богатстве и мощи – это и есть Бог.

**Культура** – в теории Гелена это совокупность измененных или вновь созданных особыми материальными или духовными средствами фактов.

**Ли** – («ритуал», «этикет»), система правил поведения, регулирующих отношения между всеми социальными группами.

**Микрокосм** – человек как отражение, символ, центр силы и разума мира.

**«Мир культуры»** – в теории Ротхакера это мир бытия человека, конструируемый из мировой материи, при помощи лексического фонда языка.

**«Мировая материя»** – в теории Ротхакера это загадочная иррациональная среда, окружающая человека.

**Неотомизм** – обновленное и приспособленное к современным условиям учение систематизатора средневековой схоластики Фомы Аквинского.

**Нирвана** – состояние отрешенности, достигаемое при жизни благодаря отказу от земных стремлений.

**Ответственность** – это понятие, характеризующее личность с точки зрения выполнения ею нравственных требований.

**Отчуждение** – социальный процесс, характеризующийся превращением деятельности человека и ее результатов в самостоятельную силу, господствующую над ним и враждебную ему.

**Прагматизм** – философское учение, основанное на принципе личной пользы, признающее, что смысложизненные проблемы всегда индивидуальны и решаются на основе индивидуального опыта.

**«Познай самого себя»** – надпись на храме Аполлона в Дельфах, изречение мудреца Хилона.

**Самопознание** – познание «Я», самости, в его специфике, условиях и способах реакции, характерных для него.

**Свобода** – способность человека действовать в соответствии со своими интересами, но опираясь на познанную объективную реальность.

**Смысл жизни** – это морально-мировоззренческие представления, посредством которых человек соотносит себя и свои поступки с высшими ценностями, идеалом.

**Соборность** – религиозно-мистический способ постижения коллективного человеческого опыта, достигаемый в общении с церковью.

**Софийность** – термин, обозначающий божественную мудрость мира.

**Стоицизм** – учение о благоразумном и бесстрастном отношении к жизни.

**Субстанциональное единство** – одухотворенное тело или воплощенный дух.

**«Творческая эволюция»** – в теории Ландмана это человеческая история взаимодействия самоценных и равноправных культур, несводимых одна к другой и необъяснимых друг другом.

**Теология** – совокупность религиозных доктрин о сущности Бога.

**Утилитаризм** – учение, основанное на принципе полезности, признающее единственной целью моральной деятельности достижение наибольшего количества счастья для наибольшего числа людей.

**Эвдемонизм** – учение о счастье, блаженстве как мотиве и цели человеческих стремлений.

**Эвтаназия** – право больного на смерть ради его же блага.

**Эпикуреизм** – учение и образ жизни, исходящие из идей Эпикура и его последователей.

**Эсхатология** – религиозное учение о конечных судьбах мира и человека.

**Этика благоговения перед жизнью** – учение о высшей ценности жизни.

# ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ .....	1
Часть I. УЧЕБНО-ПРОГРАММНАЯ .....	3
Программа курса «Философская антропология» .....	3
Тема 1. Предмет философской антропологии .....	3
Тема 2. Человек в восточных антропологических концепциях .....	3
Тема 3. Становление западноевропейской философско- антропологической мысли: Античность и Средневековье .....	4
Тема 4. Становление и эволюция западноевропейской антропологической мысли: Ренессанс и Новое время .....	5
Тема 5. Современная философско-религиозная антропология .....	5
Тема 6. Современная философско-биологическая и культурно- философская антропология.....	6
Тема 7. Антропологическая проблема в русской философии.....	7
Тема 8. Смысложизненные проблемы человека .....	8
Часть II. УЧЕБНО-ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ .....	9
Тема 1. Предмет философской антропологии .....	9
1.1. Уникальность и проблематичность человека .....	9
1.2. Понятие философской антропологии.....	11
1.3. Задачи и специфика философской антропологии .....	13
1.4. Функции философской антропологии .....	15
Тема 2. Человек в восточных антропологических концепциях .....	17
2.1. Природа человека в индийской философии .....	17
2.2. Буддийская модель человека .....	20
2.3. Конфуцианство о человеке.....	22
2.4. Природа человека и этический идеал даоссов .....	25
2.5. Моизм о всеобщей любви и взаимной выгоде .....	26
2.6. Проблема человека в легизме .....	27
Тема 3. Становление западноевропейской философско- антропологической мысли: Античность и Средневековье .....	28
3.1. Натурфилософский подход к анализу человека.....	28
3.2. Классическая греческая философия о человеке, его природе, сущности и смысле бытия.....	30
3.3. Теоцентристская концепция человека .....	33
Тема 4. Становление и эволюция западноевропейской философско- антропологической мысли: Ренессанс и Новое время .....	38
4.1. Концепция человека в философии Ренессанса.....	39
4.2. Основные антропософские идеи Нового времени .....	42
4.3. Марксистская концепция человека .....	46
Тема 5. Современная философско-религиозная антропология .....	49
5.1. М. Шелер и «антропологический поворот» в философии .....	49

5.2. Сущностное различие между человеком и животным в философии М. Шелера .....	51
5.3. Человек как «духовное бытие» в учении М. Шелера .....	53
5.4. Неотомизм о человеке: Г. Марсель, Ж. Маритен и Тейяр де Шарден .....	55
Тема 6. Современная философско-биологическая и культурно- философская антропология.....	61
6.1. Человек как неспециализированное существо .....	61
6.2. Плюралистическая этика А. Гелена .....	63
6.3. Теория Э. Ротхакара о человеке как творце и носителя культуры.....	65
6.4. Критика М. Ландманом «генетического родства» животного с человеком .....	69
Тема 7. Проблема человека в русской философской антропологии .....	70
7.1. Общие черты русского антропологизма .....	70
7.2. Понятие аскезы .....	71
7.3. Человек как центральная проблема русской философской антропологии.....	71
7.4. Идея активности человека.....	74
7.5. Идея универсальности личности Вл. Соловьева и Ф. Достоевского.....	75
7.6. Антропологическое мышление Льва Толстого .....	77
7.7. Спектр антропологических воззрений конца XIX века .....	77
7.8. Русская экзистенциальная антропология начала XX века .....	78
Тема 8. Смысложизненные проблемы человека .....	80
8.1. Жизнь и смерть как онтологическая проблема .....	80
8.2. Жизнь и бессмертие .....	85
8.3. Смысл жизни .....	86
8.4. Свобода и ответственность как смыслообразующие категории человеческого бытия .....	89
<b>ЧАСТЬ III. УЧЕБНО-ПРАКТИЧЕСКАЯ .....</b>	<b>94</b>
3.1. Методические рекомендации к семинарским занятиям.....	94
Приложения.....	111
Приложение 1 .....	111
Приложение 2 .....	113