

*Новая антропология о сущности человека*

Активный интерес к проблеме человека в наши дни обусловлен потребностью конкретного индивида постоянно решать все более глобализирующиеся жизненные проблемы, возникающие в контексте повседневного существования, – разрушение природной среды, оскудение ландшафта, распространение опустошительных пандемий, накопление ядерных вооружений. В результате этого возникает ощущение тотальной незащищенности человека, возможной его гибели, что приводит к попыткам осознать сложившуюся ситуацию. Человек – единственное живое существо, которое ощущает собственное бытие как проблему (поскольку сам является источником этой проблемы), которую он должен разрешить, вернув состояние гармонии с природой. Поскольку глобальный кризис имеет человеческую природу, то и избавляться от него надо на антропологическом уровне.

Помочь человеку в этом может такой раздел философии, как антропология. Понятие «философская антропология» употребляется в широком и узком смыслах. В узком смысле философская антропология – это название одного из направлений современной западной философии, возникших в 20-е годы XX столетия, основателем которого является известный немецкий мыслитель Макс Шелер. Специфика этого направления состоит в том, что оно пыталось объяснить исходя из человека не только его собственную природу, но и осмыслить мир в целом. В широком смысле слова философская антропология означает раздел философского знания (наряду с онтологией и гносеологией), основным объектом изучения которого является человек.

По признанию многих современных авторов, антропология до сих пор находится в поисках своего предмета. Во многом это объясняется тем, что сам человек себя еще не нашел. И чем больше он занимается само-поисками, тем больше запутывается (что признавал еще М. Шелер, указывая, на возрастающую специализацию знаний о человеке, все больше и больше затемняющую его сущность).

В разные историко-философские периоды взгляды на проблему сущности и существования человека менялись, однако постоянной была попытка их обобщить и создать антропологические систематики. Уже М.Шелер выделял в истории философской мысли пять антропологических проектов: человека религиозного; разумного; человека желания и умений; декаданса; культуры (сверхчеловека).

Первый тип – человек религиозный (или человек мифа) – это такой тип, который устраивает свое бытие на основе религиозной веры в высшую, сверхъестественную силу, защищающую и спасающую свое «любимое чадо». Человек религиозный поэтому нуждается в великой идее спасителя, которая сама по себе иррациональна, основана не на естественном для индивида осознании самостийности, а на чувствах страха и уязвимости. Они и питают креационистский миф. В ситуации угнетенности человек не поднимается до осознания себя индивидуальностью и личностью, поскольку «сработан» «по образу и подобию», а целостным может стать, только приобщившись к Богу. Об этом говорил последователь М.Шелера Г.Плеснер.

Второй тип – человек разумный – активен, самостоятелен, подобен Демиургу, креативен, наделен идеей, но также не вполне свободен, поскольку подчинен внеличному Разуму (в разных его проявлениях) и управляем им.

Третий тип – человек умелый (натуральный). Его идея – изобретение позитивистов, натуралистов и прагматиков всех времен. Это своеобразный тип животного, но сложно организованного. Человек суть животное, использующее орудия, в том числе «психические» или знаковые. Главное в нем – это то, что он является существом, испытывающим влечения. Есть предмет нужды и вождления – есть стремление эту нужду удовлетворить. В этом случае человек опять оказывается несвободным, зависимым от своих потребностей, и даже его душевные качества редуцированы к желаниям и влечениям, т.е. телесно детерминированы.

Четвертый тип – человек декаданса, или «дионисийский человек», – как бы продолжение третьего. Его создателями стали Ф. Ницше, А Шопенгауэр и З.

Фрейд. Для них человек – «дезертир жизни», «омерзение и болезненный стыд» (Ф. Ницше). Это существо, прожигающее жизнь, разрушитель, самоубийца; это существо изначально больное, раковая опухоль на теле Земли. Одержимый Танатосом, он уничтожает себя и все живое, поэтому о целостности и самодостаточности здесь не может быть и речи.

Пятый тип – это человек культуры, сверхчеловек. Это тип человека, который берет на себя ответственность за бытие в мире. Он задает миру смысл. Бога или некой Силы, за которую человек мог бы спрятаться, нет. Это сугубо свободный и ответственный тип, сверхчеловек, поэтому атрибуты Бога перекладываются на него. В этом случае человек становится свободным, но остается одиноким.

Вывод философа был неутешителен: нет единой идеи человека, а это запутывало и делало его существом окончательно неопределимым, однако несвободным и нецелостным, что позволило антропологам в начале XXI века применить к нему термины «расщепленный». «Это осознание самого себя сделало человека чуждым в мире, обособленным от всех, одиноким и преисполненным страха» (Фромм Э. Душа человека. М., 1992. С. 84). Однако задача философии – собрать человека, воссоздав утраченную им целостность. В истории человечества целостность была достижима только на этапе мифологического мировосприятия, когда природа, человек и божество были слиты в единой картине мира. В мифологических формах отражения мира человека не выделялся из него, следовательно, не ощущал свою «бездомность» и нес ответственности за все происходящее, т.е. не делал из собственного бытия проблемы. В более поздние периоды, противопоставив себя миру как существо чувствующее, размышляющее, верующее и т.п. – то есть более сложно организованное, – человек выделился из окружающего мира и стал создавать и его, и собственные искусственные образы, поскольку лишился природного естества. Ощущая себя центром видимого мира и расширяя свое влияние на окружающее пространство, человек пришел в состояние взаимоотталкивания с другими субъектами, что русский философ Н.Ф. Федоров удачно назвал

«неродственностью», а Вл. Соловьев – «тяжелым и мучительным сном отдельного эгоистического существования» («Чтения о богочеловечестве»). Глубинные причины неродственного существования скрыты в самом человеке, в трех составляющих его психической природы – инстинкте, чувстве и разуме, точнее, даже не в них самих, а в том, что разрушена их целостность. Целостный человек не состоялся, и сегодня мы видим обломки «невоссоединенного» целого в их превращенной форме – инстинктивную агрессию, отвлеченную чувственность и абстрактная рациональность.

Воссоздание мира «из себя», античный антропоцентризм, – причина возникновения классической европейской антропологии, восходящей еще к аристотелевской эссенциалистской метафизике, рассматривающей «человека как сущность и систему разнообразных сущностей и стремящаяся выделить из них некие основополагающие начала или же базовые элементы человеческой природы – своего рода неизменное порождающее ядро, которое определяет собой сложное многообразие человеческого существа во всех его проявлениях. Такой подход к человеку естественно соотносится с интуицией центра, он предполагает наличие некоего сущностного ядра, центра человеческого существа...» (Хоружий С.С. Человек и его три дальних удела. Новая антропология на базе древнего опыта // Вопросы философии. 2003, № 1. С.39). Как правило, стержень (или центр) человека составляла какая-либо внеприродная, идеальная сущность: душа, дух, Бог..., – которая восполняла утраченную им целостность и являлась своего рода сталкером, указывающим путь в мир трансценденции. Наиболее продуктивной антропоцентристской идеей, воссоздающей ощущение целостности человека, стала идея Бога и единения человечества на основе веры – идея всеединства (органичная русским религиозным философам). Основными аспектами идеи всеединства являются представления о слиянности человека с природой, о взаимодополняемости разума и веры, открытости сознания и универсальной чувственности, отсутствии приоритета рациональности над интуицией и др. Идея всеединства не была, однако, отличительной чертой лишь русской философии. Сходные

представления о всеединой жизни, присущие индийской философии, оказали влияние на западную культуру, в частности, на Шопенгауэра. Но космическое единое индуизма, в отличие от русской традиции, индивидуализировано, сомкнуто с микрокосмосом, а русское – «не исчерпывается личным определением, оно не есть только единое, но и все, не есть только индивидуальное, но и всеобъемлющее существо, не только сущий, но и сущность» («Чтения о богочеловечестве»). Это понятие «всеединство», сформулированное В.С. Соловьевым, – это единство человечества в Боге, или объединение людей на основе любви и веры в Бога (поддерживаемое Флоренским П.А., Трубецким Е.Н., Франком С.Л., Булгаковым С.Н., Бердяевым Н.А.).

Кроме внутреннего единства самой природы через божественное начало в ней, всеединство проявляется и в человеческой природе как единство разума и веры. В вере индивидуальный малый разум отрывается от себя во имя разума божественного, поэтому и знание-восприятие делается более совершенным, становится универсальным.

Философы всеединства по-новому осмысливают и понятие «со-знание». Его предпосылкой является созданное творцом всеединство мира. Сознание открыто, потому что мир един, утверждал Лосский Н. Сознание есть общее знание, которое характеризуется двумя моментами: стремлением к объективному представлению о мире и субъективным представлением о собственном Я (Франк С.Л.), – поэтому и процесс познания для них является снятием различия между субъектом (переживающим) и объектом (переживаемым), неким сверх-осознанием (сверхсознание). В отличие от логического мышления и чувственной интуиции, оно напоминает внезапное озарение, сродни творческому прорыву в неведомое (Сорокин П.А.).

Франк С.Л. отмечал другую особенность понятия «сознание», связывая его с понятием «совесть»: «Стойки ввели слово "сознание", которое означало "высшее общее знание о нашем "я"... Оно имело прежде всего практический смысл: сознание должно было быть со-ведением, совестью -- тою стороною

сознания", которая главенствует над остальными» (Франк С.Л. Реальность и человек. М., 1997. С. 54). Такое понимание сознания включает в него не только интеллектуальный, но и нравственный момент.

Нравственность также краеугольный камень философии всеединства. С точки зрения ее представителей, лишь учение о победе божественного всеединства позволяет утвердить сам фундамент нравственности – действительность сверхчеловеческого добра. Вл. Соловьев видит естественные корни нравственности в таких чувствах, как стыд, жалость и благоговение и считает их предпосылками для становления Богочеловечества: «Поскольку факт стыда не зависит от индивидуальных, племенных и прочих особенностей, и содержащееся в нем требование имеет характер *всеобщий*, то в соединении с логической *необходимостью* этого требования сообщает ему полное значение нравственного принципа» (Соловьев В. С. Оправдание добра // Соч. в 2-х т. М., 1988. Т.1 С. 52).

Одной из центральных проблем философии всеединства также является проблема человеческой личности, которая сопряжена с понятием Мировая Душа. По Лосскому Н., личность есть центральный онтологический элемент мира. Она формируется только тогда, когда посредством Мировой Души осуществляется связь человечества с Богом и индивид возвышается до уровня, который можно назвать абсолютным сознанием, или сверхсознанием, когда в нем охранительные нравственные чувства – стыд, совесть, страх Божий – обнаруживают свой окончательный смысл как охраняющие внутреннее достоинство человека.

Исходя из этих посылок, философы всеединства (Соловьев Вл.) эволюцию природы и человека трактовал как стремление к всеединству. Он утверждал, что царство минеральное, растительное, животное в царстве человеческом возвышаются до Царства Божия на Земле. Исторический процесс есть долгий и трудный переход от зверочеловечества к Богочеловечеству. Восстановление через Богочеловечество целостности и всеединства, утраченного в силу отпадения Мировой Души, и означает начало новой эпохи,

эпохи Духа, в которой произойдет полное преображение жизни человека и природы, а это и есть восстановление утраченной человеком гармонии.

В 80-90-е гг. XX века произошел ренессанс религиозной антропологии, особенно в тех странах, где традиционно культура предполагала связь философии и религии, а именно в Германии и России (см. работы таких авторов, как Кюнг Г., Хоружий С.С., Генисаретский О.И., Лезов С.В. и др. Работы Кюнга Г. фактически продолжают линию по обновлению католического и протестантского богословия, начатую Бартом К., Бульманном Р., Бонхеффером Д., Тиллихом П.).

Кюнг Г. отмечает, что мы находимся в ситуации, переоткрытия религии, ее феномена, что ведет не только к диалогу церквей, но и религий. Потому базовой идеей «диалектической теологии», при всех различиях религий, является идея действительного Просвещения, которая подразумевает новую установку сознания верующего на самопознание, экологию сознания, ориентацию на этические нормы.

Наиболее активным разработчиком концепции новой религиозной антропологии в отечественной православной традиции является Хоружий С.С. Он и другие авторы видят в учении исихастов основу для возрождения не только богословия, но и в целом гуманитарной российской мысли. Они также рассматривают возможность возрождение русского философствования и философской антропологии в России на собственной почве учения православных отцов, прежде всего учения Григория Паламы (См. «Путь». 1992. №1).