

Ю. А. КИМЕЛЕВ

**СОВРЕМЕННАЯ
БУРЖУАЗНАЯ
ФИЛОСОФСКО-
РЕЛИГИОЗНАЯ
АНТРОПОЛОГИЯ**



1
К-40

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Ю. А. КИМЕЛЕВ

**СОВРЕМЕННАЯ
БУРЖУАЗНАЯ
ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНАЯ
АНТРОПОЛОГИЯ**

Ответственный редактор
доктор философских наук
Б. Т. ГРИГОРЬЯН

11253



МОСКВА
«НАУКА»

1985



Монография посвящена критическому анализу влиятельного течения современной буржуазной философии — религиозной антропологии. Показана несостоятельность предпринятой буржуазными антропологами попытки предложить христианскую концепцию человека, которая могла бы претендовать на статус теории, отвечающей критериям современного философско-антропологического и научного знания.

Рецензенты:

И. С. АНДРЕЕВА, В. И. ГАРАДЖА

ВВЕДЕНИЕ

Проблемы, связанные с пониманием объективных характеристик человека, смысла его существования и его общественно-исторической судьбы, находятся в центре современной идейно-мировоззренческой борьбы. Острота философских споров вокруг антропологической проблематики определяется прежде всего процессом перехода во всемирном масштабе от капитализма к социализму, противоборством буржуазного и коммунистического мировоззрений. Буржуазные идеологи осознают нерасторжимую связь общественного строя, культуры с образом человека, соответственно осознают значение образа человека для сохранения буржуазного строя и его культуры.

Общие антрологические представления, т. е. представления о сущности человека, его отношении к миру, об идеале коллективного и индивидуального жизнестроения, образуют важный составной момент всякого классового и группового сознания. Эти представления и образ человека, в котором они конкретизируются, отражают в конечном счете жизненные условия данного класса. Так, например, буржуазия в пору своего становления и утверждения на исторической арене выступала носителем жизнеутверждающего мировоззрения, опирающегося на рациональное деятельно-преобразующее отношение человека к миру, что воспроизводилось в соответствующих взглядах на его сущность. Изменения в исторической ситуации буржуазии привели и к изменениям в воззрениях на человека. Остро ощущаемое общественно-историческое и жизненное неблагополучие возводит к «неблагополучной» природе человека, его нерациональности и неумению должным образом построить свою индивидуальную и социальную жизнь. Эпохальный кризис объявляется следствием неправильного «жизненного проекта», обусловленного, в свою очередь, сущностными изъянами человека.

Воззрения на природу человека по самой своей сути являются концентрированным выражением всех социально-экономических, политических и культурных процессов в жизни общества. Обострение интереса к проблемам человека и соответственно концентрация внимания философов на антропологической проблематике происходит чаще всего в переломные и кризисные эпохи исторического развития. Наглядным подтверждением может служить тот факт, что сам процесс оформления теоретической антропологии в самостоятельную дисциплину протекал в условиях крушения всех экономических, политических, культурных и идеологических порядков в Европе в начале нового времени¹. «Антропологический поворот» в западной философии и теологии 20-х годов нашего столетия, приведший к оформлению философской антропологии как самостоятельного течения, появлению наиболее значимых вариантов экзистенциалистской философии, оживлению персоналистских устремлений и т. д., был обусловлен в конечном счете вступлением капитализма в эпоху общего кризиса со всеми его многообразными проявлениями.

В докапиталистических формациях воззрения на человека задаются, как правило, преобладающей в обществе религиозной системой. Не существует религиозной системы, не содержащей тех или иных антропологических учений и представлений. Применительно к докапиталистическим формациям можно говорить о религиозно-антропологическом комплексе, формирующемся в рамках преобладающей в обществе религиозной системы.

Процессы оформления и утверждения капиталистической формации и тесно связанные с ними процессы секуляризации обусловили известную дифференциацию светских и религиозных антропологических представлений. Сегодня можно говорить о системах светских антропологических представлений, рефлексированных и генерируемых прежде всего в различных ва-

¹ См. об этом: *Dilthey W.* Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts.— In: Ges. Schr. II. Göttingen, 1969, S. 416—492; *Landmann M.* De homine: Der Mensch im Spiegel seiner Gedanken. Freiburg; München, 1962; *Marquardt O.* Zur Geschichte des philosophischen Begriffs «Anthropologie» seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts.— In: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie.* Frankfurt a. M., 1973, S. 122—144.

риантах светской антропологической философии, и о системах религиозно-антропологических представлений, рефлексированных и генерируемых теологией и философией тех или иных конфессий, а также внеконфессиональной религиозной философией.

В настоящее время на Западе и в светской философии и в рамках религиозной идеологии предпринимаются напряженные усилия по созданию такого образа человека, который в одно и то же время удовлетворял бы многообразным мировоззренческим исканиям, т. е. выполнял социально-интегративную и социально-ориентирующую функции, соответствовал бы критериям философской и научной респектабельности и не страдал бы региональным провинциализмом, дисфункциональным по отношению к глобальным устремлениям западного мира. Итак, образ человека, интенсивный поиск которого осуществляется западной философской и религиозной мыслью, должен удовлетворять следующим требованиям: быть строго научно и философски обоснован и в то же время соответствовать разнообразнейшим мировоззренческим устремлениям, в том числе религиозным, быть высокотeorетическим, т. е. в известной мере эзотеричным и в то же время легко и универсально усвояемым.

Современная философско-религиозная антропология как раз и претендует на концептуализацию такого образа человека. Она представляет собой идейно-теоретическое образование, возникшее на стыке современной буржуазной философии и теологии западных христианских конфессий. Ее представители считают, что указанные выше требования могут быть конкретизированы как задача концептуализации философскими средствами такого образа человека, который воспроизводил бы фундаментальные христианские антропологические представления, христианский образ человека.

Воспроизведение традиционного христианского образа человека сугубо современными философскими средствами призвано показать вечную актуальность «христианского ответа» на все возникающие и могущие возникнуть человеческие вопросы. Соответственно оно должно послужить в качестве философско-антропологического обоснования общих социальных программ, предлагаемых западными христианскими церквями и другими религиозными объединениями.

Деятельное устремление миллионных масс во всем мире к переустройству своего социального бытия, к радикальным изменениям в своей жизни и обусловленные этим социально-экономические, политические и идеологические процессы ведут, естественно, к объективным изменениям в положении различных религиозных объединений, к глубинным изменениям в религиозном сознании. Сегодня никакая религиозная идеология не может рассчитывать на сохранение и тем более укрепление своих позиций в длительной перспективе, если она не стремится дать обоснованные ответы на основные проблемы бытия человека. Речь идет при этом не о простом повторении традиционных религиозно-метафизических трактовок судьбы человека, а об ответах, соответствующих запросам и установкам современного сознания.

Объективные явления в социально-экономической, политической, культурной и идеологической жизни современного буржуазного общества обуславливают известную секуляризацию массового сознания. Индифферентизм и атеизм уже не являются достоянием только философского ума. Религиозность становится делом индивидуального и произвольного выбора. Иными словами, под вопрос и сомнение поставлена нерасторжимость, безусловное слияние человеческого бытия и религиозности. Поэтому принципиально важная задача религиозных идеологов заключается сегодня в демонстрации того, что человек «религиозен по своей природе». «Без обоснованной претензии на всеобщность христианская вера и христианское воззрение, — пишет известный протестантский идеолог В. Панненбер, — не могут подтвердить своей истины... а в новое время эта защита может происходить только на почве истолкования человеческого бытия, в спорах вокруг вопроса о том, необходимо ли религия связана с бытием человека, или, наоборот, она способствует тому, чтобы отчуждать человека от самого себя»².

Существуют и некоторые другие причины преимущественного внимания к философско-антропологическим построениям в рамках современной религиозной идеологии.

Как известно, стержнем естественной теологии и философской теологии являются так называемые доказательства существования бога³. Вопрос о возможности подобных доказательств, их теоретической ценности и убедительности и т. п. был и остается предметом острых дискуссий как в религиозных кругах, так и среди светских философов. Противоречивым является отношение к ним протестантских идеологов, опделенные изменения в позиции по этому вопросу наблюдаются и у католиков.

Для религиозных философов и теологов ситуация в данном вопросе осложняется тем, что им становится все труднее интерпретировать в соответствующем русле постоянно расширяющийся объем знаний о природе. Даже практически отказавшись от библейской космологии, религиозная идеология не может нащупать приемлемых «систем совместимости» с естественнонаучной картиной мира. Соответственно все более сужаются возможности использовать определенные аспекты космической реальности в качестве исходной основы естественно-теологических и философско-теологических построений.

В этих условиях особую ценность в рамках религиозной идеологии приобретают философско-религиозные антропологические концепции, в которых специфика сущности человека и его существования в мире образует основу усилий по концептуализации идеи бога. Ориентация на философско-антропологическую основу доказательств существования бога связана и с особенностями христианской традиции — тензмом, антропоцентризмом и др.

Религиозные философы и теологи утверждают, что концентрация внимания на философско-религиозной и теологической антропологии является продолжением основной тенденции развития философии в новое время. По их мнению, философия нового времени во все большей степени мыслила бога как «предпосылку человеческой субъективности». Не естественный мир так таковой, а человеческий опыт бытия в мире становился, как утверждается, исходным пунктом вопроса о действительности бога. Поэтому философия но-

² Pannenberg W. Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen, 1983, S. 15.

³ Современные философы и теологи говорят иногда не о «доказательствах», а «указаниях на существование бога», желая этим смягчить претенциозность своих суждений.

вого времени, трактуемая религиозными философами и теологами как «философская теология» по преимуществу, рассматривается ими не столько как стремление к физикалистской демонстрации существования бога в качестве первопричины природного процесса, сколько как стремление к удостоверению существования бога в качестве необходимой предпосылки каждого акта человеческого бытия.

Естественно-теологические, в широком смысле слова, концепции всегда выполняли пропедевтическую функцию. Их задача заключалась в философски аргументированном указании на существование бога и в подтверждении некоторых его традиционно признанных атрибутов. Сказанное правомерно прежде всего относительно конфессиональной естественной теологии. Философско-теологическое конструирование, приводящее к внеконфессиональным представлениям о природе божества, было явлением довольно редким. В условиях кризисной ситуации современного западного христианства значение традиционной пропедевтической функции этого вида теоретизирования, и философско-религиозной антропологии в том числе, естественно, возрастает. Кризис не может не затронуть и систематическую теологию⁴, что побуждает теологов к поиску новых средств теологического рассуждения. В этих условиях философско-антропологическая проблематика призвана представить необходимые теоретические средства и для оживления собственно теологической мысли, в первую очередь учения о боге.

В соответствии с указанными обстоятельствами философско-религиозную антропологию следует рассматривать как разновидность религиозного модернизма. Основные характеристики, причины возникновения и цели этого определяющего явления современной религиозно-идеологической жизни уже в основном выявлены марксистским религиоведением⁵. К современной

⁴ Термин «систематическая теология», распространенный у протестантов, и у католиков постепенно вытесняет прежний термин «догматическая теология».

⁵ См.: *Богомолов А. С., Гараджа В. И., Каримский А. М., Кузнецов В. М.* Современная буржуазная философия и религия. М., 1977; *Гараджа В. И.* Протестантизм. М., 1971; *Добреньков В. И.* Современный протестантский теологический модернизм в США: Его замыслы и результаты. М., 1980; *Кантеров И. Я.* Ватикан под натиском атеизма. М., 1972; *Коротков Н. Д.* Социальный аспект проблемы человека в религиозной философии. Киев, 1978;

философско-религиозной антропологии в полной мере можно отнести вывод, сделанный М. П. Мчедловым: «Любая религия для поддержания своего влияния должна пропагандировать догматы таким образом, чтобы быть понятой в культурно-исторической среде, в которой она в данный момент существует. В результате если содержание новых интерпретаций теологических систем зависит от культурно-исторической ситуации, то осуществляются и выражаются они обычно с использованием средств, понятийного аппарата соответствующей идеалистической философии данной эпохи»⁶.

Осуществляющееся в рамках философско-религиозной антропологии слияние буржуазной философии и религиозной идеологии, их взаимная мобилизация в целях решения своих собственных задач являются симптоматичным относительно определенных процессов в этих сферах буржуазного сознания. «Внутренняя близость религии и антропологической философии и наблюдающееся в последние десятилетия дальнейшее сближение христианской теологии с буржуазной философией,— отмечает в этой связи Б. Т. Григорьян,— являются своеобразным выражением прежде всего общего идейного и духовного кризиса современного буржуазного общества, когда явственно обнаружившаяся беспомощность традиционной апологетики христианства вынуждает теологов обращаться к идеалистической философии и в несравненно больших масштабах, чем когда-либо, использовать ее теоретические средства и наукообразные построения для упрочения позиций религиозной веры. В то же время буржуазная философия, представленная пестрым и разноречивым множеством недолговечных концепций, сама нуждается в стабилизирующих конструкциях религиозного мировоззрения»⁷.

В связи со всеми указанными обстоятельствами при исследовании новых явлений и тенденций в современ-

Крыжелев И. А. Религиозная картина мира и ее богословская модернизация. М., 1968; *Кузмицкас Б.* Философские концепции католического модернизма. Вильнюс, 1982; *Новиков М. П.* Тупики православного модернизма. М., 1979; *Радугин А. А.* Перспективы и католическое обновление. Воронеж, 1982; *Угринович Д. М.* Общий кризис капитализма и религия. М., 1979.

⁶ Мчедлов М. П. Религия и современность. М., 1982, с. 119—120.

⁷ Григорьян Б. Т. Философская антропология. М., 1982, с. 146.

ной западной философии и религиозно-идеологической жизни буржуазного общества философско-религиозным антропологическим концепциям необходимо уделить самое пристальное внимание. Объектом рассмотрения в первую очередь должны стать теоретические основания философско-религиозной антропологии. В своем критическом анализе мы попытаемся показать несостоятельность самих принципов данного течения в целом, а также предпримем попытку продемонстрировать, что разнообразные усилия реализовать эти принципы не увенчались успехом.

Основным идейно-теоретическим источником философско-религиозной антропологии явилось творчество основоположников немецкой философской антропологии Макса Шелера, Гельмута Плеснера и Арнольда Гелена⁸. В силу этого главным средством реализации программы философско-религиозной антропологии является интерпретация их идей в соответствии с антропологическими постулатами христианско-теологической концепции.

Воздействие Шелера на философско-религиозную антропологию определяется широким интересом к его основным философско-антропологическим идеям, которые явились одновременно и выражением философско-религиозной антропологии. К их числу следует отнести прежде всего принцип философско-доказательного соотношения образа человека с божественной реальностью, а также идею открытости человека миру. Истолкование открытости человека миру в смысле его определенной надмирности, утверждение, что условием ее возможности является богооткрытость человека, т. е. в конечном счете соответствующий замысел бога-творца, для философско-религиозных антропологов выступает как основное средство соотношения человека с богом. Оно в той или иной мере используется во всех концепциях, рас-

сматриваемых в данной работе. Широкое применение нашли и другие идеи Шелера, особенно те, которые характеризуют дух человека. Так, способность человеческого духа к объективности служит основой антропологического построения Ганса-Эдуарда Хенгстенберга. Концепция Феликса Хаммера строится в непосредственном негативном соотношении с шелеровской антропологией. Он стремится к такому философско-антропологическому построению, которое будет свободно от основного недостатка антропологии Шелера — «философской нечистоты», обусловленной, по его мнению, тем, что ее основные положения являются в своей основе «феноменологизацией» соответствующих христианско-теологических утверждений.

Идея Плеснера об экс-центрической позициональности человека, в соответствии с которой последний постоянно выходит за пределы мира, также может использоваться для квазифилософского обоснования «надмирности» человека. Философско-религиозные антропологи по-своему интерпретируют и ряд других характеристик человеческого бытия, вытекающих из тезиса об экс-центрической позициональности. Иллюстрацией этого служат концепции Эмериха Корета и Вольфгарта Панненберга.

Разнообразное применение в рассматриваемом тчении буржуазной мысли находят и идеи Гелена. Так, его основополагающее утверждение о биологической неспециализированности человека истолковывается Хенгстенбергом в смысле служебной специализированности психофизической организации человека по отношению к духу. Эта служебная специализированность должна в конечном счете предстать как соответствующий замысел бога-творца.

Теоретические положения, заимствуемые из современной буржуазной философской антропологии, подвергаются соответствующей переработке в религиозно-идеологическом контексте. Основу ее образует, как уже отмечалось, традиция христианско-антропологической мысли, в рамках которой выделяется собственно философский, конкретнее — философско-религиозный пласт. Его новейшей модификацией и является философско-религиозная антропология, анализируемая в данной работе.

⁸ См. об этом: Антонович И. И. Современная «философская антропология»: Критический очерк. Минск, 1970; Григорьян Б. Т. Философская антропология. М., 1982; Корнеев И. И. Критика современных буржуазных и ревизионистских концепций человека. М., 1981; Историко-философские исследования: Эволюция философского антропологизма. Свердловск, 1975. Вып. 2; Историко-философские исследования: Проблема человека в буржуазной философии. Свердловск, 1977. Вып. 4; Чухина Л. А. Человек и его ценностный мир в религиозной философии: Критический очерк. Рига, 1980.

КРАТКИЙ АНАЛИЗ
ИДЕИНО-ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ПРОГРАММЫ
СОВРЕМЕННОЙ
ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНОЙ
АНТРОПОЛОГИИ

Современная философско-религиозная антропология в соответствии со своими теоретическими принципами является прежде всего антропологическим вариантом того вида теоретизирования, которое в христианской традиции различно обозначается как «естественная теология», «философская теология», «философия религии» (прежде всего конфессиональная). Подобное теоретизирование стремится создать с помощью специфически философских средств такое построение, которое могло бы послужить указанием на существование божественной реальности, соответственно могло бы стать фундаментом некоей «философско-теологической», «метафизической» веры или «естественным основанием», «преамбулой» какой-либо конфессионально оформленной веры. Для того чтобы избежать путаницы в понятиях, целесообразно сохранить обозначение «естественная теология» для конструкций, создаваемых в рамках определенных христианских конфессий, где они традиционно выполняют служебную функцию, а обозначение «философская теология» использовать применительно к соответствующим внеконфессиональным теоретическим схемам.

Естественно-теологическое и философско-теологическое теоретизирование отличается от собственно теологического теоретизирования, и подобно тому как можно констатировать общее различие между указанными двумя видами теоретизирования — философско-религиозным и теологическим, можно констатировать и различие между философско-религиозной и теологической антропологией. Но при этом, разумеется, не следует преувеличивать значение этого различия. «Богословская антропология, которая выдвигает задачу апологии религиозного понимания человека, конфронтации с материализмом, подчинения своему мировоззренческому влиянию частных наук о человеке,— пи-

шет К. И. Никонов, — с необходимостью является одновременно и философской антропологией. Все это обрисовывает существенное мировоззренческое единство богословской и религиозно-философской антропологии, которые в равной мере исходят из признания того, что человека можно понять только путем выявления в нем сверхъестественного начала и установления его связи с богом»¹.

Цель современной философско-религиозной антропологии заключается в философской концептуализации такого образа человека, который призван показать сущностную связь человека с богом. Сам образ человека должен предстать в этом случае как нечто прозрачное относительно трансцендентно-божественной реальности, как ее понимает христианская традиция.

Подобная принципиальная установка философско-религиозной антропологии определяет ее специфику и соответственно ее отличие от других видов светской и религиозной антропологии. В противоположность различным типам светской антропологической философии, таким, как биоантропология, культурантропология и другие, она стремится показать, что философско-антропологические проблемы могут получить адекватное решение только в контексте религиозной идеологии, в соотнесении с определенными моментами христианского образа человека. В отличие же от иных разновидностей религиозной антропологии она трактует образ человека не как готовую онтологическую структуру, на основе которой можно изобразить драму существования человека в ее христианском понимании, а как таковую, который сможет указать и условия возможности этой бытийной драмы, изображением и осмыслением которой занимаются другие разновидности религиозной антропологии, и прежде всего собственно теологическая антропология.

Следует подчеркнуть особо, что задача философско-религиозной антропологии заключается не просто в доказательстве предпочтительности религиозного мировоззрения, что означало бы, по сути, молчаливое признание того, что религия утратила свое некогда господствующее положение в идеологической сфере, признание правомерности «приватизации» религии.

¹ Никонов К. И. Современная христианская антропология. М., 1983, с. 21.

Образ человека, концептуализируемый в философско-религиозной антропологии, призван свидетельствовать, что религиозное мировоззрение, христианское объяснение бытийной драмы человека, возможность «безусловной исполненности религиозного существования» и т. д. необходимо вытекают из самой сущности человека, понимаемой как совершенно конкретная бытийная структура. Этот образ человека призван указать на сущностно необходимую основу его религиозной жизни. Иными словами, это попытка — если говорить языком традиционных определений — показать современными философскими средствами, что человек есть «религиозное животное».

Христианская традиция, как и всякая другая религиозная традиция, обладает определенными базисными антропологическими представлениями, т. е. своим образом человека, и философско-религиозная антропология стремится к воспроизведению философскими средствами этих представлений. Образы человека в философско-религиозных концепциях, создаваемых католиками и протестантами, почти ничем не отличаются друг от друга, поскольку и те, и другие стремятся воспроизвести, прежде всего, принципиальные моменты традиционного христианско-теологического образа человека, являющиеся, естественно, общими для обеих конфессий. Кроме того, предлагаемый образ человека противопоставляется многочисленным нерелигиозным и иноверческим учениям о человеке, что также заставляет выдвигать на первый план принципиальные моменты, являющиеся общими для католицизма и протестантизма, и оставлять без внимания межконфессиональные различия. В философско-религиозной антропологии могут создаваться и построения, в определенных моментах не совпадающие с традиционным христианским образом человека. Но даже внеконфессиональный аналог в рамках философско-антропологических концепций, соотносящихся с европейской идейной традицией, неизбежно будет воспроизводить его основные характеристики.

В антропологической перспективе христианская традиция утверждает прежде всего богоподобие человека. Все христианские антропологические представления и учения являются, по сути, попытками осмысления этого основополагающего утверждения, призванного охарактеризовать сущность человека. Сама драма

существования человека в христианском понимании обусловлена его богоподобием.

Существуют известные межконфессиональные, внутриконфессиональные и исторические различия в истолковании богоподобия человека, но при всех различиях сохраняется единство понимания богоподобия как сущностной связи человека с богом. Поэтому при попытках осмысления антропологической проблематики в философско-религиозном ключе основное внимание уделяется концептуализации именно этой связи. Философско-религиозные антропологи стремятся так представить сущностно-онтологический образ человека, чтобы эта связь с необходимостью вытекала из самой структуры этого образа.

Поскольку в христианской традиции бог «трансцендентен» по отношению к миру, постольку и фундаментальные структурные компоненты образа человека, такие, как дух, душа, физические структуры, должны также явить какую-то «трансцендентность». Единственный способ философского обоснования этого видится в такой концептуализации указанных компонентов, чтобы они предстали как нечто, по крайней мере частично, необъяснимое в рамках естественной и общественно-исторической реальности. Если удастся показать необъяснимость определенных фундаментальных компонентов образа человека, то она может быть выдана за свидетельство «трансцендирования» мира и, следовательно, сверхъестественного происхождения данного антропологического факта. Иными словами, такая философская концептуализация соответствующего компонента или совокупности компонентов образа человека может выступать как определенное философско-антропологическое указание на существование бога.

Всякая философско-религиозная антропологическая концепция имеет целью и должна представить философские указания на существование бога. Если антропологическая теория принимает существование бога за не требующую подтверждения данность и в своих построениях исходит из нее, то такую теорию следует считать определенным вариантом теологической, но не философско-религиозной антропологии.

Первостепенная теоретическая задача философско-религиозной антропологии заключается в том, чтобы дать определенным антропологическим фактам такое

истолкование, которое представляло бы их как нечто необъяснимое в границах только природной и общественно-исторической реальности. Проинтерпретированные подобным образом, эти факты должны, во-первых, выступить в качестве указания на существование иной, трансцендентно-божественной реальности, через призму которой они якобы только и могут получить объяснение, и, во-вторых, должны предстать как воспроизведение определенных моментов традиционного христианского образа человека. Нетрудно видеть, что здесь происходит процесс взаимного обоснования: определенная философско-антропологическая концепция указывает на существование трансцендентно-божественной реальности, а существование этой реальности оправдывает и подтверждает содержание соответствующей философско-антропологической концепции.

Это обстоятельство находит отражение и в методологии, используемой для решения поставленных теоретических задач. Прежде всего отбирается какой-либо «антропологический факт», причем в каждой концепции на том или ином этапе исследования преимущественное значение может получать в принципе любой такой факт²: фантазия, специфика познавательного взаимодействия с миром, «базисная установка» человека по отношению к миру, — но излюбленным объектом анализа остается «факт открытости миру». Этот антропологический факт должен получить по возможности исчерпывающую характеристику посредством описательно-феноменологического метода.

Описательно-феноменологический метод призван выступить гарантом «опытной» основы философской рефлексии. Суть данного метода, в основе которого лежит феноменологический подход к описанию явлений в их чистой самоданности, предполагающий отказ от всяких предзаданных схем и конструкций, заключается в тщательном, филигранном описании феноменов. Именно в этой связи данный подход характеризуется как «описательно-феноменологический», который следует отличать от феноменологического подхода в строгом смысле, заключающегося прежде всего в исполь-

² В своей основе это обусловлено тем, что в противоположность некоторым традиционным воззрениям современная католическая и протестантская теология, как правило, утверждает неутрачиваемость богоподобия, которое связывается не с одним каким-то свойством, но со всем целым человека.

зовании феноменологической редукции и созерцании сущностей.

Но описание указанным методом некоторого антропологического факта или определенной совокупности их само по себе еще недостаточно для постижения сущности человека, поэтому описательно-феноменологический метод должен быть дополнен трансцендентальным методом, в соответствии с которым следует задать «трансцендентальный вопрос» об условиях возможности этого факта. Условия возможности — это онтологическое основание отобранного и проанализированного антропологического факта. Таким образом, «трансцендентальный вопрос» направлен на выяснение онтологической сущности человека, необходимым проявлением которой и предстает тот или иной антропологический факт или их совокупность.

Сочетание феноменологического и трансцендентального методов призвано, по сути, осуществить тот методологический принцип, который известный западногерманский философ О. Ф. Больнов назвал «принципом антропологической интерпретации отдельных явлений человеческой жизни»³. Он состоит в том, что на основе какого-то одного явления человеческой жизни пытаются прийти к пониманию человека в целом. При этом стремятся так экстраполировать рассматриваемое явление, чтобы оно предстало как необходимая и неотъемлемая функция человеческой целостности. Возникает, как указывает Больнов, вопрос: какой должна быть сущность человека в целом, чтобы это данное явление предстало как ее осмысленная и необходимая часть. В основе указанного принципа, делает вывод Больнов, лежит посылка о том, что «человек в его внутреннем членении является осмысленным, связным образованием, в котором все обладает понятным значением для целого»⁴.

Если использование описательно-феноменологического метода в философско-религиозной антропологии получает определенное обоснование, заключающееся в указании на его беспредпосылочность, то практически отсутствует развернутое методологическое осмысление трансцендентального вопроса, ориентированного на

³ Bollnow O. Fr. Die philosophische Anthropologie und ihre methodische Prinzipien.— In: Philosophische Anthropologie heute. München, 1972, S. 30.

⁴ Bollnow O. Fr. Des Wesen der Stimmungen. Frankfurt a. M., 1968, S. 16.

сущностно-онтологическое постижение человека. На наш взгляд, это обусловлено следующими обстоятельствами. В философско-религиозной антропологии трансцендентальный метод направлен на выявление определенных субстанциальных свойств и способностей человека, т. е. в нем, по сути дела, постулируется существование этих свойств и способностей как каких-то отдельных субстанций. Соответственно последовательная методологическая рефлексия эксплицировала бы постулируемое как отчетливое целеполагание. Однако такое целеполагание означало бы признание возврата к тем способам метафизического рассуждения, которые явно не согласуются с теоретическими принципами современного научного и философского познания. А философско-религиозные антропологи утверждают, что их концепции разворачиваются как раз в соответствии с этими принципами.

Современная философско-религиозная антропология претендует на решение важнейших философско-антропологических проблем. Соответственно она является не только частью религиозно-идеологического комплекса, но и разновидностью современной буржуазной философской антропологии.

И как философская, и как религиозная антропология, она стремится к концептуализации образа человека как определенной бытийной структуры, представляющей собой его сущность. Представители философско-религиозной антропологии проводят различие между сущностной структурой и эмпирическими, чрезвычайно вариативными явлениями человеческой жизни, которое понимается как отношение сущности и проявлений, основы и основанного.

Утверждение о том, что сущность человека представляет собой определенную бытийную структуру, предполагает указание на образующие ее компоненты и отношения. В качестве таких компонентов предстают биофизические, психические и духовные структуры. Иногда первые два компонента как некое единое образование противопоставляются духу. Как правило, представители философско-религиозной антропологии претендуют на концептуализацию целостного образа человека, т. е. пытаются осмыслить в определенной перспективе все компоненты последнего. Тем не менее дух как структурный компонент играет роль определяющей доминанты в их построениях. Отношение к

духу всех остальных составляющих определяет характер антропологической целостности.

Специфика философско-религиозной антропологии обусловлена прежде всего тем, что бытийная антропологическая структура посредством духа предстает как разомкнутая вовне, в некоторую «трансцендентность». Более того, утверждается бытийная укорененность в этой трансцендентности. Богоподобие человека, его метафизическое достоинство в христианской идейной традиции всегда по преимуществу виделось в его духовности. Это связано не только с утверждением духовной природы творящей причины. Именно дух в христианской идейной традиции предстает как то, что способно вывести человека за пределы мира, сделать его причастным божественному. Иными словами, дух выступает как условие возможности трансценденции человека, что, в свою очередь, обуславливает и объясняет всю драму его земного существования.

Естественно, что именно на философскую концептуализацию в соответствующем ключе духа человека и направляются основные усилия представителей философско-религиозной антропологии. Ясно, что теоретическая убедительность концептуализируемого образа человека зависит в первую очередь от теоретической обоснованности концепции духовной структуры. Следует признать, что в отличие от множества буржуазных антропологических теорий, ограничивающихся простой констатацией факта «духовности человека», представители философско-религиозной антропологии стремятся средствами современной западной философии разработать развернутое понятие духа, духовной деятельности.

Хотя представители философско-религиозной антропологии по-разному решают задачу концептуализации духа человека, общим для них является стремление отождествить духовность с так называемой «открытостью человека миру», а последнюю истолковать в смысле его открытости богу и соответственно представить как нечто богоданное. Открытость миру предстает как соответствующий божественный проект относительно человека, как основа его богоподобия.

Открытость человека миру в современной философской антропологии понимается в основном как априорная поведенческая структура, определяющая

специфику отношения человека к миру. Это понятие осмысливается главным образом в космологической перспективе, т. е. через соотнесение с иными формами жизни, прежде всего с формами поведения животного. Особого внимания заслуживает развертывание идеи открытости человека миру у Макса Шелера, поскольку именно в его концепции был вновь философски актуализирован традиционный мотив сопоставления человека с животным и космологическая экспликация открытости человека миру спланировалась с философско-религиозным его истолкованием.

Существуют два основных варианта истолкования открытости миру в смысле богооткрытости человека. Первый вариант связан с использованием феноменологического учения об актах. Сама способность человека к духовным актам, как их понимает феноменология, истолковывается как нечто необъяснимое в рамках естественной реальности. Соответственно эта способность возводится к творцу и объявляется богоподобной.

Второй вариант стремится подтвердить богооткрытость человека посредством анализа принципиальных основ человеческой познавательной деятельности. Высшее бытие, божественная реальность истолковывается как фундаментальное условие возможности познания, субъектом которого выступает дух человека. Эти два основных варианта получают своеобразную разработку в каждой отдельной концепции, поэтому анализировать такую разработку целесообразно в контексте соответствующей концепции.

Таким образом, дух предстает либо как некая способность к определенным актам сознания и как совокупность таких актов, либо как определенная установка по отношению к миру, бытию, постулируемой божественной реальности.

При использовании феноменологического учения об актах философско-религиозные антропологи не обосновывают правомерности своей теонимной интерпретации способности человека к осуществлению духовных актов. А потребность в обосновании обусловлена хотя бы тем обстоятельством, что феноменологическое учение об актах не получало подобной интерпретации ни у Э. Гуссерля, ни у большинства феноменологов. Такая интерпретация не в последнюю очередь становится возможной благодаря игнориро-

ванию даже того материала, который разработан в современной феноменологической философии. Так, обращаясь к феноменологии, представители философско-религиозной антропологии игнорируют феноменологические разработки проблем конституирующих функций сознания, проблематику «жизненного мира» и некоторые другие. Дело, по-видимому, в том, что последовательное осмысление этой проблематики может привести к разрушению конструируемого образа человека. Ведь некоторые феноменологи приходят, например, к выводу об определяющей роли «телесности в первичных конституирующих функциях»⁵, а это противоречит в известной мере утверждению о полной суверенности духа.

Те представители философско-религиозной антропологии, которые разрабатывают второй из указанных вариантов, отождествляют «горизонт познания» с всеобщим бытием, являющимся в своей основе богом. Здесь обращенность познающего человека к бытию, обусловленная объективными естественными условиями его существования, претерпевает явную мистификацию, когда истолковывается как обращенность к богу.

Поскольку дух предстает как основной компонент образа человека, то естественно было бы ожидать, что в процессе его концептуализации будет указан характер связи его с другими компонентами сущностной структуры человека. Так как дух человека концептуализируется в терминах познавательного отношения к бытию, то анализ этой связи необходимо должен принимать форму эпистемологического анализа взаимодействия чувственных, психологических и собственно теоретических элементов в этом отношении. Однако представители философско-религиозной антропологии не предпринимают развернутых попыток такого анализа.

Отказ от необходимого в контексте этих концепций эпистемологического анализа означает на деле отказ от теоретически убедительного представления о человеке как некоей интегрированной целостности — дух как познавательное отношение как бы ли-

⁵ См., напр.: *Landgrebe L. Faktizität und Individuation: Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie.* Hamburg, 1982, S. 71—87.

шается опоры на недуховные компоненты антропологической целостности, становится непонятным, как эти компоненты взаимодействуют с духом, как вообще сам дух может соотноситься с миром и т. д. По сути дела, это приводит к тому, что в процессе определения духовности человека исключается возможность корректной доказательной экспликации отношений между компонентами его сущностной структуры, как она постулируется в указанных теориях. Но установка на выявление сущностной структуры человека как определенной целостности необходимо предполагает подобную экспликацию. Без четкого указания на характер взаимоотношений между компонентами сущностной структуры человека философско-антропологическая теория лишается убедительности и доказательности.

Следует заметить, что проблематика духовности человека в философско-религиозных антропологических концепциях понимается довольно узко. Она не включает проблем человеческой субъективности, даже тех, которые являются традиционными для западной философской мысли. Так, не рассматриваются условия возможности высших эмоциональных состояний и эстетического переживания, которые обычно считаются уникальным достоянием человека, соответственно относятся к его онтологической специфике. В философско-антропологической перспективе специфика субъективности должна предстать как необходимая функция в рамках сущностного образа человека. Без освещения проблем субъективности сущностный образ будет неизбежно неполным.

В связи с претензиями философско-религиозной антропологии на создание сущностного целостного образа человека, в рамках которого должны быть эксплицированы отношения между структурными компонентами, следует подчеркнуть, что уже само теоретическое целеполагание носит здесь противоречивый характер.

По сути, философско-религиозная антропология стремится решить две трудно совместимые задачи. С одной стороны, она должна воспроизвести традиционный христианский образ человека, предстающий преимущественно как дуалистический⁶, как сочетание

⁶ Антропологический гилеморфизм не является исключением в этом отношении.

двух начал — духовной души и тела. С другой стороны, дабы отвечать основным критериям современного философско-антропологического и научно-антропологического знания, она должна изобразить человека как некую интегрированную целостность.

Решить эти противоречащие задачи представители философско-религиозной антропологии стремятся с помощью двух взаимоотношенных средств — указания на служебную роль недуховных компонентов по отношению к духу и выявления антропологической специфики этих компонентов, т. е. прежде всего их неживотной природы. Первое призвано подтвердить идею об определяющей роли духовного компонента в рамках антропологической целостности, а выявление антропологической специфики недуховных компонентов должно, по-видимому, представить философско-религиозный образ человека как интегрированную целостность. Такой подход должен, по замыслу авторов, придать философскую и научную респектабельность конструируемому образу человека, которая в свою очередь, должна усилить мировоззренческую действенность и авторитет философско-религиозной антропологии.

Для достижения указанной цели представители философско-религиозной антропологии прибегают к заимствованиям из тех философско-антропологических теорий, где физические и психические структуры рассматриваются как антропологически специфические. Чаще всего ими являются компоненты теорий Плеснера и Гелена, что и обусловило, в числе прочего, необходимость рассмотрения их теорий в рамках данной работы, хотя они не являются философско-религиозными. Заимствуемые у философской антропологии фрагменты подвергаются, как правило, определенному переосмыслению. Основная цель заимствований состоит в том, чтобы указать психофизические и биопсихические условия возможности того специфического отношения, которое обозначается как «открытого человека миру». Но здесь неизбежно должна возникнуть проблема, являющаяся, на наш взгляд, основной в данной предметной сфере, которая, однако, не осмысливается и даже не ставится представителями философско-религиозной антропологии.

Эта проблема следующая. Дух, по отношению к которому физические и психические структуры долж-

ны играть служебную роль, понимается как нечто трансцендирующее земные условия своего существования. Соответственно эти структуры должны не просто демонстрировать свою антропологическую специфику, но сама эта специфика должна быть такого рода, чтобы также некоторым образом трансцендировать внутримировой, посторонний контекст своего возникновения и функционирования. В противном случае дух как нечто трансцендирующее как бы лишается опоры, в сущностной структуре образуется непосредственный разрыв. Иными словами, философско-религиозная антропология должна таким образом концептуализировать физические и психические структуры человека, чтобы они, как и дух, предстали как нечто «имманентно-трансцендентное». Но очевидно, что подобную задачу даже невозможно сформулировать в качестве развернутой исследовательской программы. Это предполагало бы по меньшей мере построение соответствующего биоэволюционного ряда, эволюционным принципом которого должен был бы служить теонимный телеологизм. Но такой эволюционной схемы нет в философско-религиозной антропологии. Правда, некоторые попытки в этом направлении предпринимаются, но они не являются обоснованными и подвергаются резкой критике не только в научном мире, но и в религиозно-церковных кругах.

Соответственно представители философско-религиозной антропологии оказываются не в состоянии доказательно представить биофизические структуры человека как нечто неразрывно связанное с духом, нечто служебное, что делало бы возможным его функционирование, как они его изображают. Это значит, что им не удалось построить действительно гомогенно-целостного образа человека, т. е. не удалось концептуализировать желаемой сущностной структуры. В действительности, философско-религиозная антропология может предложить лишь дуалистическую, а точнее, триалистическую антропологическую схему. Иными словами, ей не удалось выйти за рамки так называемой уровневой онтологии, подвергшейся резкой критике в рамках современной буржуазной философии. А от конкретно доказательной связи между духом и другими компонентами образа человека в решающей степени зависит теоретическая обоснованность предлагаемого

философско-религиозной антропологией образа человека.

В связи с этим следует еще раз подчеркнуть, что философско-религиозная антропология стремится именно к философски доказательному подтверждению основных моментов христианского образа человека. Она не занимается осмыслением христианских антропологических постулатов — это дело теологической антропологии, теологии морали, христологии, учения о спасении и т. д. Соответственно философская бездоказательность, некорректность в развертывании аргументации и т. д. означают несостоятельность самого теоретического принципа философско-религиозной антропологии.

Философско-религиозная антропология претендует и на культурно-нормативную роль в широком смысле слова. Это предполагает, что она устанавливает тесные и взаимообразные связи с наукой как ведущей культурной силой современной эпохи. С одной стороны, никакая философско-антропологическая теория не в праве проходить мимо конкретно-научного антропологического материала, иначе она лишается оснований для притязаний на истинность своих позиций, теоретическую убедительность, современность и практическую ценность. С другой стороны, претензия на нормативность означает, что философия должна не только обобщать и осмыслять результаты научных исследований, но и давать определенные методологические ориентации, возможно даже разрабатывать какие-то исследовательские программы. В особой мере это относится к научному изучению такой сложной реальности, как человек.

Можно констатировать тем не менее, что связи современной философско-религиозной антропологии с наукой являются в высшей степени слабыми во всех отношениях. Это обусловлено прежде всего тем, что само целеполагание и характер развертывания философско-религиозных антропологических концепций крайне затрудняют органичную интеграцию научных данных. Так, анализ показывает, что невозможно представить биофизические структуры человека как нечто «имманентно-трансцендентное», к чему в действительности стремятся философско-религиозные антропологи, когда говорят о служебной функции этих структур по отношению к духу, претендуя при этом

на создание целостного образа человека. Соответственно трудно представить данные биологии как нечто «имманентно-трансцендентное».

Однако философско-религиозная антропология пытается сохранять видимость respectable связи с наукой, не обращая в то же время непосредственно к научному материалу. В какой-то мере это ей удается благодаря тому, что философско-религиозная концептуализация образа человека осуществляется прежде всего на базе соответствующей интерпретации светского философско-антропологического знания, уже переработавшего в той или иной степени конкретно-научное знание. Так, концепции представителей немецкой философской антропологии, образующей основной идейно-теоретический источник философско-религиозной антропологии, являются в определенной мере результатом философского осмысления конкретно-научного антропологического материала.

Сущностная структура предполагает не только соответствующие связи между ее элементами. Она должна в принципе выступать как объяснительная инстанция по отношению ко всем значимым проявлениям антропологической реальности. Но философско-религиозная антропология, претендующая на экспликацию такой структуры, оставляет без внимания целый ряд важных аспектов жизни человека. Это обусловлено, по-видимому, тем, что эти аспекты не могут получить такой концептуализации, которая органично встраивалась бы в конструируемый образ человека.

Сущностный образ человека необходимо должен представлять человека как существо социальное и историческое соответственно должен указывать условия того, что общественно-историческая жизнь является необходимой формой существования человека. Такой образ должен содержать ответы на важнейшие социогенетические и социоантропологические проблемы.

Философско-религиозная антропология, притязающая на статус универсальной, а не просто региональной антропологии, также обязана концептуализировать социальность и историчность человека как его сущностные свойства. Сама специфика христианства обуславливает пристальное внимание ее идеологов к проблемам истории. Отмечая это обстоятельство, В. И. Гараджа пишет: «Тема истории занимает одно

из центральных мест в современной христианской мысли вплоть до разработки «теологии истории» и религиозно-философских систем, в которых история становится основополагающим понятием»¹. Таким образом, и критерии теоретической обоснованности философского образа человека, и функциональные задачи в рамках религиозно-идеологического комплекса выдвигают перед философско-религиозной антропологией требование представить социальность и историчность человека как его неотъемлемые сущностные характеристики.

Действительно, философско-религиозные антропологи предпринимают усилия с целью показать, что предлагаемый ими образ человека выявляет основания его историчности. Но при этом социальность отождествляется с какой-то абстрактной общинностью, а историчность понимается как «конечность» человека в религиозно-метафизическом смысле этого слова. Все же попытки развернутого анализа сводятся к указанию на трансцендирование человеком своей непосредственной жизненной ситуации как на условие возможности социально-исторической жизни. Констатация способности человека выходить за пределы всякого конкретного стечения обстоятельств выдается за аналитическое постижение его социальности и историчности.

Философско-религиозные антропологи не используют даже те ограниченные возможности осмысления человека как социально-исторического существа, которые содержатся в некоторых светских философско-антропологических концепциях, поскольку в основе последних лежат представления, не совместимые с главными постулатами философско-религиозной антропологии, в частности с постулатом о суверенности и всеопределяющей роли духа. Ведь в светских философско-антропологических концепциях, в частности в концепции А. Гелена, дух понимается по преимуществу как компенсирующая функция, обусловленная исходной неблагоприятной ситуацией существования человека.

Философско-религиозная антропология не в состоянии адекватно концептуализировать социальность и

¹ Гараджа В. И. Научная и христианская интерпретация истории. М., 1980, с. 26.

историчность человека в первую очередь потому, что не может опереться на какую-либо общую теорию исторического процесса, рассматривающую человека и его историческую жизнь в неразрывной связи и взаимобусловленности. Ведь суть социальности и историчности человека может быть раскрыта только посредством постижения его социально-исторической жизни. Но религиозные теории исторического процесса по определению не могут признать человека как природно-социальное существо единственным субъектом истории, они не в состоянии избежать той или иной формы провиденциализма. Соответственно в рамках религиозной идеологии социально-историческая жизнь человека не может использоваться как средство понимания сущности человека.

Итак, философско-религиозные антропологи не сумели создать такой образ человека, в котором духовные, психические и физические структуры были бы интегрированы в гомогенную целостность. Непротиворечивость сущностного образа человека является одним из фундаментальных требований к любой философско-антропологической теории. Противоречивость допустима только в том случае, если противоречащие друг другу моменты постулируются как отражающие противоречия в объективной сущностной структуре человека. Но философско-религиозные антропологи сами не фиксируют несогласованностей в своих рассуждениях, и поэтому констатируемую противоречивость следует рассматривать как принципиальный теоретический изъян философско-антропологических концепций.

Столь же важным критерием научно-теоретического статуса философско-антропологических концепций является их объяснительная сила по отношению к многообразным проявлениям жизнедеятельности человека. Однако в предлагаемом ими сущностном образе человека просто игнорируется целый ряд аспектов жизни человека, и прежде всего тех, которые связаны с его социальностью и историчностью, что с самого начала ставит под сомнение претензию этого течения буржуазной мысли на универсальность и глубину постижения антропологической проблематики. Речь идет не просто о том, что какие-то моменты сущностного образа человека остаются вне рассмотрения, а о том, что вне этих моментов, вне социальности и исторично-

сти человека вообще нельзя говорить о «сущности человека». Только в социальном процессе овладения природой посредством трудовой деятельности, определяющем в конечном счете всю жизнедеятельность человека, осуществляется бесконечный процесс формирования и развертывания сущностных сил человека. Ведь и само огромное разнообразие представлений о сущности человека проистекает из исключительного многообразия форм социально-исторической жизни. «Та сумма производительных сил, капиталов и социальных форм общения, которую каждый индивид и каждое поколение застают как нечто данное, есть реальная основа того, что философы представляли себе в виде «субстанции» и в виде «сущности человека», что они обожествляли и с чем боролись...»⁸.

Без анализа социальности и историчности как важнейших сущностных свойств человека невозможно его всестороннее философско-научное осмысление. Концептуализация же этих свойств возможна только на основе понимания того, что «сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений»⁹. Это фундаментальное положение марксизма, подчеркивающее первостепенное значение самого факта и характера социально-исторической жизни для понимания человека, не означает, что в марксизме игнорируются, как утверждают его идейные противники, фундаментальные биофизические и биопсихические свойства человека. Напротив, человек понимается как единство физических, психических и духовных свойств, единство природного и социального. Осмысление философско-антропологической проблематики осуществляется на основе ряда фундаментальных принципов с учетом новых явлений в социально-исторической и научно-теоретической практике человечества, т. е. на основе данных опыта в широком смысле слова. В силу неразрывной связи со всей совокупностью наук, в силу методологической разработанности характера этой связи марксистско-ленинская философия способна постоянно интегрировать их достижения в создаваемый ею образ человека. Марксистская философия в своем осмыслении антропологической проблематики и предстает как теорети-

⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 37.

⁹ Там же, с. 3.

ко-философское отражение этого постоянно нового процесса обнаружения сущностных сил и свойств человека. Соответственно отражением этой реальности в марксистской философии предстает динамичный сущностный образ человека, который постоянно углубляется, обогащается и совершенствуется.

Глава вторая

ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНЫЙ ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА У МАКСА ШЕЛЕРА

Рассмотрение философской антропологии Макса Шелера мотивировано оказываемым ею влиянием на различные современные философско-религиозные антропологические концепции, которое обусловлено прежде всего тем, что антропология Шелера сама является философско-религиозной. Насколько велик ее авторитет в кругу представителей данного течения, видно хотя бы из того, что как сама теоретико-методологическая программа, заключающаяся в принципиальном соотношении философско-антропологической и философско-религиозной проблематики, так и отдельные теоретические положения Шелера в такой мере стали достоянием современной философско-религиозной антропологии, что зачастую используются без ссылки на автора.

Само обозначение «философско-религиозная антропология» призвано показать нерасторжимую связь двух основных устремлений Шелера: философско-теологического и философско-антропологического. Это обстоятельство отмечается многими исследователями. «Вся философия Шелера, — пишет, например, известный исследователь творчества Шелера Манфред Фрингс, — стремится к решению двух главных задач: определению места человека в природе и определению природы абсолютного бытия (как изначального источника бытия)»¹.

Задача создания философской антропологии отчетливо формулируется Шелером только в поздний период его творчества. Однако все его усилия так или ина-

че всегда концентрировались вокруг проблем человека. «Вопросы «что есть человек?», «каково его положение в бытии?», — писал он в предисловии к работе «Положение человека в космосе», — с пробуждением моего философского сознания стали для меня более существенными и важными, чем всякий другой философский вопрос»². Шелер всегда сохранял убеждение в том, что в определенном смысле все основные проблемы философии можно свести к вопросу о том, что такое человек и какое метафизическое положение он занимает в рамках бытия.

Другим фокусом его теоретических усилий была философско-религиозная проблематика. По его собственным словам, он всегда стремился «заложить первые основания систематического построения «естественной теологии»»³. Основной формой реализации этих устремлений Шелера были философско-антропологические построения, которые с необходимостью приобретали характер философско-религиозной антропологической концепции.

Философская антропология определяется Шелером как «базисная наука о сущности и сущностном строении человека; о его отношении к различным сферам природы и основе всех вещей; о его сущностном происхождении и его физическом, психическом и духовном начале в мире; о силах, которые движут им и которые движет он; об основных направлениях его биологического, психического, духовно-исторического и социального развития, а также о сущностных возможностях этого развития и о действительности этих возможностей»⁴. Таким образом, принципиальной задачей философской антропологии, по Шелеру, является разработка некоей сущностной идеи человека.

Представляется возможным сделать с определенными оговорками вывод о том, что подобной сущностной идеей Шелер считал антропологический дуализм духа и жизни, понимаемой как психофизическая организация человека. Дуализм духа и жизни, или духа и порыва, как выражается Шелер в поздний период сво-

¹ Frings M. Max Scheler: A concise introduction into the world of a great thinker. Pittsburgh; Louvain, 1965, p. 22.

² Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. München, 1947, S. 7.

³ Scheler M. Vom Ewigen im Menschen. Leipzig, 1923, S. 8.

⁴ Scheler M. Philosophische Weltanschauung. München, 1954, S. 62.

его творчества, выполняет условие, указанное для такой сущностной идеи самим Шелером, поскольку определяет особое положение человека в порядке бытия, так как дух, в понимании Шелера, есть инстанция, резко отделяющая человека от всей остальной жизни.

Указанный дуализм является константой всего творчества Шелера. Он провозглашается еще в его ранних работах, лежит в основе его этики, гносеологии и философии религии, подробно разрабатывается им в поздних работах. Все основные изменения в творчестве Шелера на позднем этапе были так или иначе связаны с изменениями в рамках этого дуализма, являющегося здесь, по существу, воспроизведением общего онтологического дуализма. Именно антропологический дуализм был призван продемонстрировать богосотнесенность человека, его теомность и теоморфность, должен был в конечном счете подтвердить программное философско-антропологическое утверждение Шелера о том, что человека можно постичь «только в свете идеи бога»⁵.

Антропологический дуализм выражается у Шелера прежде всего в отрицании «субстанциального единства» духа и жизни, или, иными словами, субстанциального единства личности и «жизненного центра» человека. «Между духом и жизнью, личностью и жизненным центром, — пишет Шелер в работе «Сущность и формы симпатии», — существует не субстанциальная, а только динамически-каузальная связь единства»⁶. Это убеждение сохраняется и в его поздних работах. Именно в силу отрицания субстанциального единства человека Шелер противопоставляет различным вариантам философии жизни, приверженцы которой, как известно, стремились представить дух как форму жизни. Так, к примеру, для Зиммеля дух выступал «самотрансценденцией» жизни, а Дриш утверждал, что дух есть высшее цветение жизни и порожден ею. Шелер, таким образом, решительно отвергает самый смысл попыток биологического редуccionизма.

Сущностное понятие человека есть одновременно определение его особого положения в порядках бытия. Соответственно антропологический дуализм как сущ-

ностное понятие человека может быть правомочным только в том случае, если он позволит определить его особое положение. Поскольку жизнь как один из полюсов антропологического дуализма является, в представлении Шелера, чем-то общим для человека и остального органического мира, то человек может претендовать на особое положение в бытии, только если дух предстанет как нечто принципиально отличное от жизни.

В своей последней работе, носящей примечательное название «Положение человека в космосе», Шелер для обоснования антропологического дуализма привлекает обширный материал, накопленный различными науками. Это позволяет ему осуществить более дифференцированную — в сопоставлении с предшествующими работами — разработку философско-антропологической проблематики. «Положение человека в космосе» представляет собой, по собственным словам Шелера, «очень краткое сжатое изложение» его воззрений по «некоторым важнейшим пунктам “Философской антропологии”»⁷. Этот обобщающий труд так и не увидел света. Но работа «Положение человека в космосе» даже в том виде, в каком она вышла, в известной мере подводит итоги философско-антропологическим усилиям Шелера.

Особое положение человека выявляется в космологической перспективе, т. е. через соотнесение человека с другими формами органической жизни, путем рассмотрения совокупного построения биопсихического мира. Границы психического, в представлении Шелера, совпадают с границами живого. «Физиологический и психический жизненные процессы, — указывает Шелер, — в онтологическом отношении являются строго тождественными... То, что мы называем «физиологическим» и «психологическим», суть только две стороны рассмотрения одного и того же жизненного процесса»⁸.

Наряду с объективными, «сущностно-феноменальными» свойствами живых существ, такими, как самодвижение, самообразование, Шелер наделяет живые существа еще одним свойством, имеющим фундаментальное, по его мнению, значение. Это свойство — «для себя-и-внутри себя бытие». Оно образует нерасторжи-

⁵ Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthetik. Bern; München, 1966, S. 293.

⁶ Scheler M. Wesen und Formen der Sympathie. Bonn, 1926, S. 89.

⁷ Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1947, S. 7.

⁸ Ibid., S. 68.

мую бытийную общность с остальными объективными свойствами живого. «Это психическая сторона самостоятельности, самодвижения и т. д. живого существа, — пишет Шелер. — Это прафеномен жизни»⁹. Неорганические тела совершенно лишены какого-либо внутреннего бытия. Здесь проходит, по сути, водораздел между неорганическим и органическим бытием.

Эта внутренняя жизнь, являющаяся сущностно-конститутивной характеристикой жизни, проявляется различно на разных ступенях. Самой низшей ступенью, ступенью растительной жизни, является «чувственный порыв». Он лишен сознания, представления и ощущения. Причиной отсутствия ощущения служит отсутствие какого-то центра, куда бы поступали данные о состоянии органов. В таком центре нуждаются только активно движущиеся живые существа, поскольку он осуществляет функцию изменения состояния органов, необходимых для движения. Отсутствие такого центра обуславливает и отсутствие сознания, так как сознание начинается с примитивной рефлексии относительно ощущения. «Чувственный порыв» образует в известной мере движущую силу, энергетическую основу всех видов деятельности человека.

Второй сущностной формой, ступенью, следующей за чувственным порывом, является инстинкт. Шелер предлагает поведенческое определение инстинкта, позволяющее рассматривать его как нечто психофизически индифферентное. Инстинктивным Шелер считает поведение, которое служит определенным целям, протекает ритмично, жестко скоррелировано с ситуациями, типичными для определенного животного вида, обеспечивая связь животного со средой. Инстинкт обуславливает готовые неизменные образцы поведения, он является чем-то врожденным и наследуемым. Чувственный опыт не порождает инстинкт, а лишь приводит его в действие.

Порыв и инстинкт как низшие формы проявления жизни предшествуют двум другим ее формам — «ассоциативной памяти» и «практическому интеллекту». Обе эти формы означают известное освобождение животного индивида от жесткой инстинктуальной детерминированности его поведения. Они делают возможным приспособление к новым нетипичным ситуациям.

⁹ Ibid., S. 12.

Ассоциативная память позволяет животному корректировать свое поведение на основании зафиксированных его «памятью» проб и ошибок. Предпосылкой такой памяти является обратная связь между органами животного и его жизненным центром. Ассоциативная память позволяет приспосабливаться к «индивидуально-типическим» для определенного животного индивидуальным ситуациям.

Практический интеллект как четвертая сущностная форма жизни делает возможным приспособление к ситуациям, не являющимся типичными ни для вида, к которому принадлежит индивид, ни для предшествующих условий его индивидуального существования. Практический интеллект у животного предстает как хитрость, своеобразное благоразумие, чувство выгоды, способность выбора между элементами ситуации.

Жизнь человека содержит в себе все формы и в принципе не отличается от жизни животного. И поздний Шелер сохраняет свое убеждение в том, что «человек = естественный человек есть животное. Он не развился из животного царства, а был, есть и всегда останется животным»¹⁰. Это убеждение Шелер сохранял на протяжении всего своего творчества. Наиболее веским обоснованием такого утверждения служит, по мнению Шелера, наличие практического интеллекта у некоторых видов животных. В области практического интеллекта между человеком и животным существует различие лишь по степени, хотя оно и очень велико.

В связи с рассмотрением различных ступеней жизни Шелер вынужден задаться вопросом о том, существует ли «сущностное различие» между человеком и высшими животными, или это лишь различие по степени. Он отвергает имеющиеся на этот счет точки зрения, первая из которых отрицает наличие у животных какого-либо практического интеллекта, а в соответствии со второй человек представляет собой лишь эволюционное продолжение животного царства, обладая теми же способностями, что и животное, но носящими более сложный характер. Даже духовная сфера предстает в рамках последней как укорененная в чувственном опыте и инстинктуально-побудительной сфере человека.

¹⁰ Scheler M. Zur Idee des Menschen.— Gesammelte Werke, 1955, Bd. 3, S. 190—191.

Шелер утверждает, что между человеком и животным существует сущностное различие, обусловленное наличием у человека духа. Дух предстает как радикально отличным от всякой жизни принцип. «Новый принцип, — пишет Шелер, — находится вне всего, что мы можем назвать «жизнью» в самом широком смысле: то, что единственно делает человека человеком, является не новой ступенью жизни, тем более не новой ступенью психического, а принципом, противоположным всякой жизни, в том числе и жизни человека, является новым сущностным фактом»¹¹. Это определение подтверждает его прежнее высказывание: «Вот подлинное сущностное понятие человека: он есть нечто, что трансцендирует самое себя, свою жизнь и всякую жизнь»¹². Это возможно благодаря тому, что он является носителем духовных актов, которые независимы от его биологической организации.

Шелер не ограничивается простой ссылкой на наличие у человека духа, а стремится дать развернутый анализ «духовного поведения» человека, показать, почему дух действительно можно считать надживотным принципом. Базисной характеристикой духа является его «открытость миру». Это понятие стало основным в современной философской антропологии. Истолкование открытости человека миру в смысле его определенной «надмирности» и соответственно причастности божественной реальности — принципиальный прием философско-религиозной антропологии.

Как же раскрывает Шелер это понятие? Открытость духа человека миру противопоставляется им связанности, ограниченности животного средой обитания, для обозначения которой он использует понятие «со-мир», т. е. непосредственно окружающий мир, жестко скоррелированный с его биологической организацией. Дух человека преодолевает ограничения среды и выходит в открытый мир, осознавая его при этом именно как мир. Дух открыт миру в силу того, что способен освободиться от давления и воздействия витальных сил. Свобода человека от жесткой связанности средой проявляется в его способности изменять и формировать свое жизненное пространство. Освобождение

¹¹ Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos, S. 35.

¹² Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthetik, S. 293.

от воздействия витальных сил означает не только расширение «поля видимости», но и изменение того, что предстает восприятию. Мир, к которому нам открывает доступ дух, — это мир объектов, предметов.

Дух человека способен возвыситься первоначально данные ему «центры сопротивления и реакции», которыми единственно обладает животное и в которых оно экзотически растворяется, до уровня «предметов». Он способен сам постичь качественное бытие предметов без ограничений, которыми обременяют этот предметный мир и его данность витальная побудительная система, а также чувственные функции и органы чувств. В силу этой своей способности дух есть «объективность». Это понятие так же, как и понятие открытости человека миру, широко используется в современной философской антропологии. Способность к объективности неразрывно связана с самосознанием. Вещи как объекты, как предметы могут существовать только для наделенного способностью самосознания индивида.

В одной из своих последних работ Шелер следующим образом резюмирует основные характеристики духа: «1. Определяемость субъекта только через содержание вещи, в противоположность определяемости побуждениями, потребностями, внутренними состояниями организма 2. Бескорыстная любовь к миру как преодоление всякого отношения к вещам, определяемого побуждениями. 3. Способность отделять содержание (сущность) от существования и способность на основании этой сущности прозревать то, что значимо и истинно для всех вещей и случаев, обладающих этой же самой сущностью (априорное видение)»¹³. Таким образом в качестве основных характеристик духа Шелер называет способность к объективности, любви, к априорному созерцанию сущностей. Последнюю способность он называет способностью к «идеации». Она позволяет человеку постигать сущности вещей и сущностные структуры мира, исходя из единичного объекта какого-либо рода.

Любовь указывается Шелером не только как одна из характеристик духа, но и как его «прародительница». Возможно, именно в связи с этим Шелер не сужает сферу духа до сферы только мыслительных операций,

¹³ Scheler M. Philosophische Weltanschauung, S. 30.

но включает в число духовных актов и некоторые «волевые» и «эмоциональные» элементы, которые традиция относилась к сфере чувственности. Шелер относит к сфере духа все чистые акты, независимые от психофизической организации человека. Духовные волевые и эмоциональные акты обладают априорным содержанием. Это априорное содержание не заимствуется из мышления. Такие акты изучаются этикой, а не логикой, гносеологией и т. п.

Включение волевых эмоциональных актов в сферу духа дало некоторым интерпретаторам повод говорить о том, что в антропологии Шелера наряду с дуалистической схемой присутствуют и тенденции к постижению человека как некоей целостности, единства, поскольку эти акты, как утверждается, образуют нечто вроде перехода между двумя полюсами антропологического дуализма. Такая точка зрения представляется нам неверной в силу того, что духовные эмоциональные и волевые акты, по Шелеру, столь же принципиально отличаются от соответствующих актов, происходящих из психофизической сферы, как и вся сфера духа принципиально отличается от сферы жизни.

Поскольку человеческая личность может быть охарактеризована только в связи с понятием духа, постольку рассмотрение последнего с необходимостью приводит к проблеме личности. «Центральной проблемой философии Шелера, — пишет Б. Т. Григорьян, — является проблема личности, ее надживотной, духовной природы»¹⁴. Всякий дух необходимо носит личный характер. «Личность, — указывает Шелер в книге «Формализм в этике и неформальная этика ценностей», — это сущностно-необходимая и единственная форма существования духа»...¹⁵ В работе «Положение человека в космосе» личность определяется как «центр актов, в котором дух является в рамках конечных бытийных сфер и который резко отличается от всех функциональных жизненных центров»¹⁶. Таким образом, можно констатировать, что понятие личности не претерпело сколько-нибудь существенных изменений в поздний период творчества Шелера.

¹⁴ Григорьян Б. Т. Буржуазная философская антропология сегодня. — *Вопр. философии*, 1978, № 5, с. 123.

¹⁵ Scheler M. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthetik*, S. 389.

¹⁶ Scheler M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, S. 35.

Во все периоды своего творчества Шелер разрабатывает понятие личности через негативное соотношение со схоластическим субстанциализмом, с позицией Канта и персоналистским актуализмом. В соответствии с формалистской позицией Канта личность, полагает Шелер, предстает «как X какой-либо разумной деятельности, а нравственная личность — как X волевой деятельности, согласной нравственному закону»¹⁷. Формализм, подчеркивает Шелер, прав в утверждении того, что личность нельзя мыслить как вещь или как субстанцию, но заблуждение его заключается в том, что личность отождествляется с формальной, всеобщезаконной схемой действия. При этом формализм не в состоянии объяснить конкретную содержательность личности, ее уникальность. В понимании личности Шелер, на наш взгляд, стремится к какой-то срединной позиции между схоластическим принципом «из бытия вытекает действие» и актуалистским принципом «из действия вытекает бытие».

Таким образом, основой для разработки концепции личности у Шелера служит учение о духовных актах. Личность по этому есть «конкретное, сущностное бытийное единство актов различного вида, которое предшествует всем сущностным различиям актов... Бытие личности «фундирует» все сущностно различные акты»¹⁸. Сущности различных актов выявляются посредством «феноменологической редукции» биопсихической организации человека. Акты могут быть даны только в процессе их реализации, посредством рефлексии, сопровождающей эту реализацию. Но эта данность не означает возможность объективации актов. Тем более не поддается объективации личность.

Личность в концепции Шелера предстает как психофизически индифферентная. При этом он стремится отделить личность от «я». В отличие от личности «я» может объективироваться посредством внутреннего восприятия, соответственно может быть предметом психофизической науки.

Всякий акт принадлежит какой-либо личности, а всякий предмет — в соответствии с априорно-сущностными закономерностями, как их понимает феноменолог Шелер, — принадлежит какому-либо миру. Раз-

¹⁷ Scheler M. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthetik*, S. 370.

¹⁸ *Ibid.*, S. 382—383.

личным видам актов соответствуют различные предметные сферы. Подобно тому как личность является живым связующим единством, центром различных интенциональностей, так связующим единством различных предметных сфер является мир, получающий свою конкретность как коррелят конкретной личности. «Таким образом, каждой индивидуальной личности,— пишет Шелер,— соответствует индивидуальный мир»¹⁹. Мир, соотношенный с личностью, принадлежит ей, необходимо индивидуален и уникален. Существование этого мира является, как считает Шелер, интуитивной «самоданностью».

Множественность абсолютных индивидуальных миров, естественно, приводит к вопросу об их отношении к макромиру, о взаимоотношениях таких миров, о возможности коммуникации, релятивизме и т. д. Шелер осознает эти проблемы, но единственное решение, которое он предлагает, возможно только в рамках теистического мировоззрения. Не случайно его учение о личности служит, как будет показано ниже, основой теоретического указания на существование личностного бога-творца. Только такой бог способен выступить гарантом существования единого тождественного макромира, обуславливающего коммуникацию, исключаящего абсолютный релятивизм и т. д.

Поздний Шелер уделяет значительное внимание жизненному полюсу антропологического дуализма, подчеркивая значение и бытийную мощь иррациональных сил. Дух по-прежнему остается в его представлении онтологически нередуцируемым и независимым, однако лишается одной существенной характеристики — способности к самореализации.

Так, ранее, в книге «О вечном в человеке» человеческий дух наделялся способностью творческой самореализации, средством которой выступала личностная свободная воля. Дух здесь представал как «конечный коррелят» бесконечного духовного бога-творца. Самостоятельность духа и его способность к спонтанной самореализации Шелер отстаивал и в работе «Сущность и формы симпатии», где он полемизировал с теорией Фрейда, считавшего, как известно, что источником духовной деятельности являются вытесненные и сублимированные либидонозные импульсы. Шелер утверждал здесь, что сфера духовных актов существует сама

¹⁹ Ibid., S. 392.

по себе, ее нельзя генетически вывести из низшей сферы бытия, каковой является сфера либидо. Соответственно дух использует либидонозную энергию, но эта энергия не является его единственным энергетическим источником, но скорее служит дополнением к собственной его энергии.

Поздний Шелер не признает более наличия специфической духовной энергии. Энергию для самореализации дух заимствует теперь у жизненного начала, и дух как атрибут божественного бытия также лишен способности к самореализации. Деятельность духа возможна только через заимствование у жизни ее энергии и могущественности — через сублимацию, подавление порывов, аскезу.

Это означает и изменение в понимании Шелером природы божества. Несмотря на то, что напряжение между двумя атрибутами божества, духом и порывом, носит характер взаимодополнения, не враждебности, само существование такого напряжения лишает бога того совершенства, каким обладал бог раннего Шелера. Кроме того, бог находится в теснейшей связи с эволюцией мира, эволюцией человека и его историей. Через мир, в первую очередь через человека, божество осознает само себя, разрешает изначальное напряжение в самом себе.

Концептуализация бытийно-сущностной структуры человека как дуалистической по определению означает, что Шелер изначальное не ставит целью представить эту структуру как целостное единство. Тем не менее является самоочевидной данностью, что человек представляет собой определенное единство. Это очевидно и для тех, кто провозглашает различного рода антропологические дуализмы или триализмы. Соответственно и они в конечном счете изображают человека как определенную функциональную целостность. Вопрос заключается в том, каким образом, по их представлениям, обеспечивается такая функциональная целостность, как осуществляется взаимодействие и опосредование между структурными компонентами.

Попытки реконструировать шелеровский образ человека как отражение его онтологического единства связаны именно с потребностью представить человека как единое образование²⁰. Но такие усилия нельзя при-

²⁰ См.: Frings M. Max Scheler: Drang und Geist.— In: Grundprobleme der grossen Philosophen. Göttingen, 1973, Bd. 2, S. 28.

знать убедительными, поскольку сам Шелер нигде не предпринял развернутой попытки определить сколько-нибудь полно характер взаимодействия полюсов своего антропологического дуализма. Так, в поздний период своего творчества он ограничивается указанием на «энергизацию» духа жизнью и «идеацию» жизни посредством духа. Однако такое указание нельзя считать развернутой содержательно-аналитической характеристикой отношения между духом и жизнью.

И все же Шелеру необходимо представить образ человека как воспроизведение его онтологического единства. На наш взгляд, Шелер потому и мог концептуализировать дуалистическую сущностную идею человека, по сути дела не определяя при этом характера связи между полюсами дуализма, что в каком-то последнем основании гарантом целостного единства человека у него выступает божество. На раннем этапе творчества таким гарантом служил христианский бог, а на позднем — божество, внутренняя структура которого совпадала с онтологической структурой человека. Отчасти в связи с этим Феликс Хаммер утверждает, как мы увидим при анализе его концепции, что шелеровский антропологический дуализм является «феноменологизацией» традиционных христианско-антропологических положений.

Таким образом, для того чтобы представить сущностную структуру человека как определенное целостное единство, философско-антропологическая концепция Шелера неизбежно должна удовлетворять существование бога, т. е. должна содержать указания на его существование. Характер шелеровской антропологической концепции таков, что только такое удостоверение может подтвердить ее содержание. Соответственно демонстрация теоретической несостоятельности таких указаний ставит под вопрос правомерность этой концепции. Постараемся теперь эксплицировать антропологические построения Шелера, используемые для ука-

Автор этого исследования пишет: «В учении позднего Шелера человек начинает прорисовываться как витальное существо, способное к духовной деятельности. Это образ человека, который противоположен всякому традиционному дуализму. Существование человека простирается от темной сферы всеобщего жизненного порыва до светлой зоны сознания, вершиной которого является присущая только человеку такая форма существования, как личность... Существование человека — это динамично чередующийся переход из темноты к свету».

зания на существование божественной реальности, и показать их теоретическую несостоятельность. Решение этой задачи предполагает выяснение взглядов Шелера на проблему существования бога.

Как уже отмечалось, философия религии была постоянно в центре внимания Шелера, посвятившего ей несколько специальных работ. По мнению многих исследователей, теория Шелера представляет собой одно из наиболее крупных достижений феноменологической философии в области философии религии. В рамках данной работы мы сосредоточим внимание на рассмотрении взглядов Шелера на проблему доказательности существования бога.

В вопросе о доказательности существования бога Шелер проводит строгое различие между понятиями доказательства, демонстрации и указания. Первое является неприемлемым, поскольку оно должно исходить из внерелигиозного опыта, а Шелер, по крайней мере на первом этапе своего творчества, считал, что божество дано только в специфических религиозных актах. Демонстрация, по представлениям Шелера, означает выявление чего-то, что ранее не было известно. Указание, напротив, подразумевает как бы повторное обнаружение чего-то, уже каким-либо образом известного. Так как Шелер считает, что человеку конститутивно дано знание о существовании сферы божественного бытия, то теоретическое соотнесение с ним может носить только характер указания.

По Шелеру, сфера абсолютного бытия необходимо существует для сознания человека. Невозможно представить себе, полагает он, дух, который был бы совершенно изолированным от нее. Сфера абсолютного бытия — одна из «не редуцируемых» сфер. Под той или иной сферой бытия Шелер понимает некоторую его часть, данную человеку необходимо, интуитивно и непосредственно, как коррелят определенных актов. Она дана «до» объектов, наполняющих ее, в силу чего определенные объекты всегда предстают как находящиеся в соответствующей сфере. Каждая из сфер связана со всеми другими, но не сводима ни к какой другой. Сферы бытия образуют определенный иерархический порядок, вершиной которого является сфера абсолютного бытия, далее располагаются сфера существования других людей, сфера внешнего мира, сфера внутреннего мира человека и сфера собственного тела человека.

Утверждение о необходимости данному сознанию человека существовании сферы абсолютного бытия пред-полагает, казалось бы, что всякие демонстрации существования божества являются излишними. Но Шелер отнюдь не делает такого вывода. Любой аспект философского исследования человека призван не только соотносить человека с богом, но и указать на существование бога. Особенностью философско-религиозной антропологической концепции Шелера является именно то обстоятельство, что соотношение человека с богом или по крайней мере с идеей бога полагается в качестве интуитивно-очевидной необходимости, и в то же время необходимость такого соотношения обосновывается. Это обоснование и есть, по сути, указание на существование божественной реальности.

Кроме того, философско-антропологические конструкции призваны определить по мере возможности природу божества, поскольку необходимое осознание человеком наличия сферы абсолютного бытия не означает, что человек обладает истинным представлением о содержании этой сферы. Человек обладает только самой формальной идеей абсолюта, наделенного всегда двумя атрибутами: суверенностью бытия и совершенной ценностью.

В философско-антропологической концепции Шелера можно выделить два основных указания на существование божественной реальности²¹. Первое, разработанное в рамках учения о личности, представлено в книге «Формализм в этике и неформальная этика ценностей». Второе содержится в философско-антропологическом построении, развернутом в поздних работах. Эти два указания соотносят человека с различно понимаемой божественной реальностью. Первое стремится удостоверить существование или по крайней мере «идею» личного бога-творца, второе — существование божества, реализующего свое бытие в полярной соотношенности атрибутов духа и порыва.

В соответствии с разрабатываемой теорией личности, долженствующей соотносить личность человека с «идеей бесконечной и совершенной духовной лично-

²¹ Здесь оставлена без внимания феноменология религиозных актов, т. к. она относится главным образом к области философии религии.

сти»²², Шелер утверждает, что всякой личности соответствует какой-либо мир, а всякому миру соответствует какая-либо личность. Всякой личности доступен ее мир как некий единый, конкретный, действительный, абсолютный мир. Если дело обстоит таким образом, то мы вправе, считает Шелер, задать вопрос о том, «обладает ли идея единого, единственного тождественного мира феноменальным наполнением, или мы должны остановиться на утверждении множественности личностных миров»²³. Идею такого мира Шелер, согласно философской традиции, обозначает «идеей макрокосмоса». Все индивидуальные личностные миры получают соответственно обозначение «микрокосмосов» и, несмотря на то, что сами являются определенными мировыми тотальностями, могут рассматриваться как части макрокосмоса. Априорная сущностная связь, правомерная, по утверждению феноменологии, относительно всех возможных миров, должна быть правомерна и относительно макрокосмоса. Макрокосмос как мир может и должен обладать поэтому личностным «противочленом». «Личностным противочленом макрокосмоса, — утверждает Шелер, — будет идея бесконечной и совершенной духовной личности, акты которой в своей сущностной определенности были бы даны нам в феноменологии актов, рассматривающей акты всех возможных личностей»²⁴. Такая личность должна в соответствии с «сущностным условием какой-либо действительности» быть чем-то конкретным.

Это позволяет Шелеру сделать вывод о том, что на основании сущностной связи вместе с идеей единого, единственного тождественного мира дана «идея бога». «Полагание» единого конкретного мира в качестве действительного означает «сополагание» «конкретного духа». «Кто полагает конкретный абсолютный мир и имеет при этом в виду не только свой собственный мир, тот неизбежно соплагает конкретную личность бога»²⁵. Шелер подчеркивает, что данное утверждение не должно восприниматься как реальное полагание. «Всякая действительность бога коренится толь-

²² Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthetik, S. 395.

²³ Ibid., S. 395.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid., S. 396.

ко и только в возможном позитивном откровении бога, в конкретной личности»²⁶.

Это теоретическое построение вызывает ряд возражений даже в контексте его собственных рассуждений. Во-первых, Шелер сам указывает, что идея макрокосмоса обладает лишь вероятностным характером. В силу этого вся его конструкция приобретает вероятностный характер и как бы нуждается в последующем удостоверении. Таким удостоверением служит у Шелера ссылка на позитивное откровение бога, какую, однако, нельзя признать основой непредвзятого философского рассуждения. Соответственно и указанную конструкцию нельзя признать философски обоснованной. Далее, Шелер проецирует некоторые структурные моменты отношения между личностью и ее миром на отношения между бесконечной личностью и ее миром, точнее, микромиром. Шелер должен был бы обосновать подобную проекцию. Отношения между человеческой личностью и ее миром разворачиваются как бы в одной плоскости: конечной личности соответствует конечная мировая тотальность, микрокосмос. Однако, как известно, в теистической теологической традиции бог и мир предстают как нечто несоизмеримое, соответственно указанная проекция является неправомерной. Шелер мог бы как-то обосновать ее только с пантеистических или панентеистических позиций, но это не согласуется с теистическими представлениями, отстаиваемыми самим Шелером. Можно поэтому сделать вывод о том, что указание на существование бога, которое Шелер разворачивает на основании своей концепции личности, оказывается теоретически несостоятельным.

Философско-антропологическая концепция, изложенная в поздних работах Шелера, содержит, по сути, два теоретических указания на существование божественной реальности — «метаантропологическое» и «философско-метафизическое». Философско-метафизическое удостоверяет существование божественной реальности, не определяя ее природы. Метаантропологическое стремится показать, что сущностная структура человека, т. е. антропологический дуализм духа и порыва, является воспроизведением природы самого божества. Следует отметить, что сам Шелер не экспли-

²⁶ Ibid., S. 395.

цирует различия двух построений. Они нерасчлененно вплетены в ткань его последних произведений.

Исходным моментом этих теоретических построений служит «базисная структура человеческого бытия», его «последовательное построение». «Последовательное построение» природы человека из подчиненных ей ступеней бытия способно показать, как указывает Шелер, «с какой внутренней необходимостью человек в тот момент, в какой он стал человеком посредством специфических признаков духа — сознания мира, самосознания и опредмечивания своей собственной психофизической природы, — должен также постичь и самую формальную идею надмирного, бесконечного и абсолютного бытия»²⁷. Шелер стремится показать, что сознание мира, самосознание и сознание бога образуют «нерасторжимое структурное единство». В то самое мгновение, когда человек опредмечивает природу, он осознает, что не является ее частью, а осознает свое превосходство над всеми «бытийными формами» мира. Акт опредмечивания мира выводит человека в «абсолютное ничто». Это заставляет его задать вопрос: «Почему вообще существует мир, почему и для чего вообще существую я?». А этот вопрос приводит в действие всю систему указания на существование божественного бытия, которую Шелер подробно разработал в работе «О вечном в человеке». Это доказательство направлено на то, чтобы продемонстрировать утверждаемую Шелером «конститутивную данность» человеческому сознанию сферы абсолютного бытия. Выше уже указывалось на то, что для философско-религиозной антропологии Шелера характерно утверждение непосредственной данности сферы абсолютного бытия и в то же время стремление к теоретическому удостоверению этой данности.

Тот, кто «заглянул в бездну абсолютного ничто», утверждает Шелер, способен прийти к «первой и непосредственной очевидности» метафизики и осознанию того, что нечто есть, а ничто не есть. Эта очевидность не нуждается, как считает Шелер, в обосновании. Она становится поэтому исходным пунктом метафизики, являющейся самым «беспредпосылочным» видом познания. Метафизика сохраняет свою беспредпосылочность и по отношению к религии.

²⁷ Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos, S. 80.

Метафизическая первоочевидность делает возможным ответ на вопрос о сущности источника бытия. В перспективе этой первоочевидности бытие всякого сущего предстает как «покрытие бездны абсолютного ничто». Исходя из этого, можно видеть, что во всяком конечно-сущем соединены бытие и ничто. Такое сущее может пребывать в своем бытии только благодаря какому-то сущему, которое обладает бытием самим-по-себе. Шелер пишет: «Существует абсолютно сущее, или сущее, через которое обладает бытием все другое неабсолютное бытие»²⁸.

Шелер подчеркивает, что его выводы не следует понимать в смысле необходимого логического заключения от конечного бытия к бесконечному. Это указание на существование бога носит, по его мнению, характер непосредственной очевидности. Конечное сущее указывает «не посредством заключения, а с помощью непосредственно созерцающего воззрения на свой источник в безусловном и неограниченно сущем»²⁹. Однако совершенно не очевидно, что на основе созерцания содержаний мира «конечного сущего» следует делать непосредственный вывод о существовании абсолютного бытия, от которого эти содержания мира якобы получают свое бытие. Этот вывод очевиден только для того, кто смотрит на мир в теистической перспективе. Здесь мысль Шелера очевидно движется по кругу. Соответственно метафизическое указание на существование бога нельзя признать философски состоятельным.

Важной особенностью поздних произведений Шелера является обращение к проблемам человека, его сущности и судьбы, обусловленное тем, что человек, по мнению Шелера, это та реальность, исходя из которой легче всего постичь характер бытия. Значение человеческой реальности определяется ее метафизическим достоинством. Нетрудно видеть, что здесь воспроизводится принцип философско-религиозной антропологии: утверждение и обоснование нерасторжимой связи между божественной и человеческой реальностью. Эта связь в антропологии позднего Шелера имеет два аспекта. С одной стороны, природа человека обнаруживает природу бытия, антропология высту-

пает как основа онтологии и метафизики. С другой стороны, божество, каким оно предстает в свете антропологии, использует человека и человеческую историю в качестве средства становления, в ходе которого напряжение в самом божестве должно быть разрешено: оно должно достигнуть недостающих ему гармонии и полноты.

Антропология способна выявить природу бытия, способна стать метаантропологией потому, что человек является «микрокосмосом», вобрав в себя все ступени реальности и прежде всего дух. Нерасторжимая связь антропологии с метафизикой обусловлена и тем обстоятельством, что после Канта метафизика, по мнению Шелера, может быть уже только метаантропологической, а не космологической. «Вся западноевропейская докантовская метафизика пыталась пробиться к абсолютному бытию, исходя из бытия космоса, во всех случаях исходя из предметного бытия, — пишет Шелер в работе «Философское мировоззрение». — Кант в своей критике разума выявил это как невозможное предприятие. Он справедливо учит: всякое предметное бытие внешнего и внутреннего мира следует прежде всего соотносить с человеком. Все бытийные формы зависят от человека. Весь предметный мир и его бытийные формы являются не «бытием-в-себе», а противочленом и вырезом из этого бытия, соответствующим совокупной духовной и телесной организации человека»³⁰. Это позволяет Шелеру сделать следующий вывод: «Только исходя из сущностного образа человека, который изучается философской антропологией, можно сделать заключение относительно подлинных атрибутов высшей основы всех вещей»³¹. Здесь Шелер отчетливо сформулировал один из теоретических мотивов «антропологического поворота» в метафизике и теологии, часто провозглашаемого в качестве единственно возможного в «послекантовской» философии и теологии.

Метафизика как метаантропология приходит к знанию о существовании божества и знанию о его атрибутах посредством «трансцендентального способа заключения». В целях истолкования этого заключе-

²⁸ Scheler M. Vom Ewigen im Menschen. Leipzig, 1923, S. 95.

²⁹ Ibid.

³⁰ Scheler M. Philosophische Weltanschauung, S. 13.

³¹ Ibid.

ния Шелер задает вопрос о том, как следует понимать то обстоятельство, что мы должны отделить порядок ценностей от человеческого осознания этого порядка и в то же время должны признать бессмыслицей самостоятельное существование этого порядка без существования человеческого любящего духа как его субъекта. Иными словами, как следует понимать независимый от нас порядок идей без мыслящего их человека? По мнению Шелера, в тех случаях, когда обнаруживается одновременно зависимость и независимость каких-либо предметностей от человека, «нам не остается ничего иного, как соотнести бытийные сферы, существующие независимо от человека, с актами одного единственного надсингулярного духа, который должен быть атрибутом пра-сущего бытия, действовать в человеке и возрастать посредством человека»³². Такое трансцендентальное соотнесение основывается на двух посылах. Во-первых, Шелер утверждает независимость бытия мира от бытия человека и его эмпирического сознания. Во-вторых, существуют строгие существенные связи между определенными духовными актами и регионами бытия, к которым мы получаем доступ благодаря указанным актам. На основании этих посылок Шелер считает возможным утверждать, что «основе всех вещей следует приписать все то в наших актах и операциях, что дает нам этот доступ»³³. Это утверждение может стать понятным, только если рассматривать человеческие духовные акты в качестве части или продолжения актов некоего всеобъемлющего духовного субъекта.

Аналогично трансцендентальное заключение, обосновывающее наличие в божестве атрибута бесконечной духовности, может быть использовано и для заключения — на основе жизни как компонента человеческой целостности — о существовании в божестве атрибута бесконечной жизни, порыва.

Вышеприведенные рассуждения позволяют Шелеру положительно ответить на вопрос, к которому его ведет «ступенчатое строение мира»: «Не выглядит ли все таким образом, как если бы существовала некая последовательность, через которую пра-сущее бытие в построении мира все больше стремится к себе с тем,

³² Ibid., S. 13.

³³ Ibid., S. 15

чтобы на всех новых ступенях и во все новых измерениях осознавать себя и наконец в человеке прийти к полному самообладанию и самопостижению»³⁴. И в пра-сущем, абсолютном бытии существует, как утверждает Шелер, противоположность, определенная им как антропологически конститутивная, т. е. противоположность между жизнью и духом. Стремление к снятию этой напряженной противоположности ведет к миростановлению пра-сущего бытия. Это бытие — бог — не совершенное и завершённое, а в мировом процессе осуществляющееся, становящееся божеством. В процессе миростановления человек и происходящая в нем борьба занимает центральное место. Человек, «частичный центр» вселенской драмы, своим «бытийным центром» должен ответить на идеальное требование и подхватить знамя борьбы.

Два основополагающих атрибута божества определяются следующим образом: «Высшему бытию должен быть присущ, с одной стороны, идееобразующий бесконечный дух, разум, из которого совокупно истекает сущностная структура человека. Во-вторых, ему присущ иррациональный порыв, полагающий иррациональное наличное бытие и случайное так-бытие (образы). Это динамичная, преисполненная фантазии мощь, в которой укоренены силовые центры и поля органической природы и единая жизнь, ритмично проявляющаяся в рождении и смерти индивидов и видов»³⁵.

Таким образом, бог в философии позднего Шелера — это становящийся бог, в котором существует конститутивное напряжение между слепым порывом и духом. Это напряжение является основой жизни мира. Этот бог отличен от бесконечного личного духа, ценность которого служит основой всего ценностного универсума. Бог позднего Шелера тем более отличен от трансцендентного и творящего личного бога, доступного нам только в религиозных актах. В этой связи можно утверждать, что поздний Шелер переходит с теистических позиций на позиции эволюционно-го пантеизма»³⁶.

³⁴ Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos, S. 40.

³⁵ Scheler M. Philosophische Weltanschauung, S. 11.

³⁶ Обоснование такой характеристики позиций позднего Шелера предлагает М. Дюпюи. См.: Dupuy M. La philosophie de la religion chez Max Scheler. P., 1959, p. 233—234.

Теоретическое указание, опирающееся на «трансцендентальный способ заключения» от человека к божеству, вызывает решительные возражения. Во-первых, оно основано на том, что якобы нельзя представить существование «регионов бытия» без соответствующих им «классов духовных актов», в которых бы они осознавались. Лишь поэтому признание независимости этих регионов от сознания человека ведет к заключению о существовании надчеловеческого всеобъемлющего духа, акты которого скоррелированы с ними. Во-вторых, Шелер приходит к выводу не только о том, что существует божество, обладающее атрибутом духовности, но и утверждает, что акты этого божественного духа реализуются как человеческие духовные акты. Но в таком случае что такое «эмпирическое сознание» человека, от которого не зависит бытие? Шелер, по сути, голословно провозглашает человеческие духовные акты частью или продолжением божественных. А это утверждение тем в большей степени нуждается в обосновании, поскольку противоречит даже традиционным попыткам философов-идеалистов решить проблему демаркации человеческого и божественного.

Таким образом, все указания на существование божественной реальности, использующие в качестве основания определенные моменты философско-антропологической концепции, оказались теоретически несостоятельными. Можно также констатировать, что многие утверждения Шелера являются лишь феноменологизацией традиционных христианско-теологических представлений. Сказанное позволяет сделать вывод о том, что принципиальное соотнесение образа человека с божественной реальностью оказалось философски бездоказательным и неправомерным.

Следует учесть одно чрезвычайно важное обстоятельство. В каком-то последнем основании гарантом единства человека у Шелера выступает бог. Если философски неправомерны указания на его существование, то неправомерны и ссылки, даже имплицитные, на эту гарантию единства. Становится еще более непонятным само сосуществование и взаимодействие полюсов антропологического дуализма. Иными словами, сущностная идея человека в философско-антропологической концепции Макса Шелера утрачивает теоретическую убедительность.

**«ЭКС-ЦЕНТРИЧЕСКАЯ
ПОЗИЦИОНАЛЬНОСТЬ»
ЧЕЛОВЕКА**

**В АНТРОПОЛОГИИ ГЕЛЬМУТА ПЛЕСНЕРА
КАК ВОЗМОЖНОЕ ОСНОВАНИЕ
ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНОЙ
АНТРОПОЛОГИИ**

Наряду с философией Шелера значительное воздействие на развитие современной философской антропологии, в том числе философско-религиозной, оказала теория Гельмута Плеснера.

Взгляды Шелера и Плеснера на задачи философской антропологии в существенных моментах совпадают. Прежде всего она призвана выявить «базисную структуру» человеческого бытия, способную объяснить все его специфические свойства и характеристики. Философская антропология должна быть «принципиальным осмыслением человеческого существа»¹. Экспликация базисной структуры должна ответить на вопрос, «каковы условия возможности человеческого бытия»², и указать место человека в целом бытия. «Поскольку философия формулирует проблему антропологии, — отмечает Плеснер, — постольку она ставит проблему способа существования человека и его положения в целом природы»³.

Средством выявления базисной структуры является трансцендентальный вопрос об условиях возможности феноменологически описываемых явлений человеческого существования. Именно в этой связи Плеснер указывал на Канта, как на важнейшего предшественника современной философской антропологии. В методологическом аспекте можно утверждать, что философско-антропологическая мысль Плеснера движется от феноменов к базисной структуре как усло-

¹ Plessner H. Über einige Motive der philosophischen Anthropologie. — Studium Generale, 1956, N 9, S. 448.
² Plessner H. *Conditio humana*. Pfulligen, 1964, S. 7.
³ Plessner H. *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin; Leipzig, 1928, S. 25.

вию их возможности, а затем — от базисной структуры к феноменам в целях их объяснения. Соответственно эта структура должна обладать не «завершающе-теоретической», а «открывающе-экспонирующей» ценностью.

Плеснер стремится к всестороннему охвату феноменов человеческого существования, подчеркивая, что если философская антропология хочет постичь человека во всей его полноте и хочет быть адекватной опыту его существования, то она не должна ограничиваться человеком только как личностью, как субъектом духовного творчества и моральной ответственности. Ей надлежит постичь природную сферу, располагающуюся на одной высоте с личностной жизнью. Природа находится в сущностной корреляции с этой жизнью. Человек представляет собой психофизически индифферентное и нейтральное жизненное единство. Соответственно философская антропология должна, по Плеснеру, разворачиваться на основании философии природы, конкретнее, «философии бытия». Такая философия понимается как «эмпирически не ограниченное рассмотрение телесного мира, на основе которого строится духовно-человеческий мир и от которого этот последний зависит. Подобного рассмотрения телесного мира, — подчеркивает Плеснер, — не дает точное естествознание»⁴. Методологическим средством при таком подходе становится феноменологическое описание.

Вопрос о структуре человеческого существования Плеснер пытается развернуть в двух направлениях — горизонтальном и вертикальном. Первое рассматривает способы отношения человека к миру и его деяния в мире. Во втором исследуется «положение человека в мире как организма в ряду организмов»⁵, т. е. базисная структура человеческого бытия выявляется через рассмотрение человека в космологически-органической перспективе, в ряду растение—животное—человек, которые являются различными формами жизни. Но вертикальный способ рассмотрения у Плеснера не означает, что они предстают в филогенетической перспективе. Ступени органического являются таковыми исключительно в систематическом смысле. Они отличаются с

точки зрения замкнутости, централизации и рефлексивности.

Живое тело как явление всегда предстает в принципиально отличных аспектах внешнего и внутреннего. Это различие носит предметный характер. «Следует придерживаться тезиса о том, — пишет Плеснер, — что двойственность аспектов должна предстать предметно в вещи, если она заслуживает названия живой. Это означает для созерцания, что являющаяся совокупность вещи предстает как внешняя сторона чего-то внутреннего, а это внутреннее является не субстанцией, а одним из свойств вещи»⁶. Различение указанных аспектов предполагает наличие какой-то нейтральной зоны, в которой бы они сходились и из которой бы исходили. Такой нейтральной зоной, тем не что, которое не относится ни к внутренней стороне, ни к внешней, может быть только «граница» тела. Вследствие этого положению о том, что живые тела демонстрируют принципиальное различие внешнего и внутреннего аспектов как предметную определенность, можно придать следующую форму: живые тела обладают являющейся, «наглядной границей».

И неживое тело имеет аспекты внешний и внутренний, а также границу. Однако, по мнению Плеснера, ни двойственность аспектов, ни граница не являются свойством самой неживой вещи. Граница неживой вещи — это пустой промежуток, который не принадлежит ни самой вещи, ни окружающей ее среде и который лишь обозначает место их взаимного ограничения. Граница живого тела и соответственно двойственный аспект его явления суть свойства самого живого тела. Оно обладает границей, которая реально принадлежит ему и в известной мере определяет его отношения со средой. Благодаря принадлежащей ему границе живое тело и пребывает в самом себе и выходит за пределы самого себя. В силу этого обстоятельства живое тело предстает как нечто «положенное». «В своей живости, — утверждает Плеснер, — органическое тело отличается от неорганического своим позициональным характером, или своей позициональностью. Под этим понимается та базисная характеристика, которая делает какое-либо тело положенным в его бытии»⁷. В кон-

⁴ Ibid., S. 26.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid., S. 100.

⁷ Ibid., S. 129.

тексте концепции Плеснера выражение «положенное» понимается иначе, чем в идеалистической традиции, к примеру в философии Фихте. Этим выражением Плеснер хочет подчеркнуть моменты динамики и известного самоопределения живого тела, отличающие его от неживого.

Свою позициональность живое тело реализует в модусах процесса и системы — как опосредование становления и пребывания в развитии динамичной формы и как единство организма в опосредовании его частей в нечто целое. Целое, каковым является организм, нуждается, однако, в дополнении, а именно в среде существования. «Организм, как целое, — пишет в этой связи Плеснер, — является лишь половиной своей жизни»⁸, другую половину круга жизни образует среда, которую он называет позициональным полем.

Позициональность реализуется различным образом. Всякое живое существо как тело должно обладать определенной замкнутостью и в то же время быть открытым среде, от которой оно зависит. Это обуславливает постоянное напряжение, требующее разрешения. Такое разрешение может принимать различные формы. Простейший способ заключается в непосредственном «вчленении» тела в среду. Так происходит с растениями, лишенными центрального органа, направляющего движения других органов. Растения обладают органической структурой, посредством которой они в известной степени растворяются в среде. Плеснер называет это открытой формой организации, т. е. такой формой, которая непосредственно «вчленяет» организм со всеми его жизнепроявлениями в среду и делает его несамостоятельной частью соответствующего ему жизненного круга.

В животном, в отличие от растения, Плеснер видит более высокую форму самоотнесенности, поскольку оно не вчленено простым и непосредственным образом в свою среду. Здесь «вчленение» носит форму опосредованности, и животное обладает известной самостоятельностью по отношению к среде, обладая замкнутой организацией. Закрытой является такая форма, которая опосредованно вчленяет организм со всеми его жизнепроявлениями в его среду и делает его самостоятельной частью соответствующего ему жизненного кру-

га. Связь со средой осуществляется посредством органов, которые обладают определенной самостоятельностью, но связаны с центральным органом. Существо с животной формой организации самостоятельно и не просто «положено», но в известной степени дистанцировано по отношению к самому себе. Благодаря этому животное в отличие от растения способно владеть своим телом. Для животного характерно определенное отношение к собственной позициональности, оно существует как бы «из середины» и «к середине», в силу чего оно способно отличать себя от «чужого». Тем не менее такой организм растворяется в здесь-и-сейчас своего существования. Это здесь-и-сейчас не становится для него предметом, и соответственно животное не обладает самосознанием. Его тело еще не стало «полностью рефлексивным».

Остается еще одна ступень самоотнесенности, при которой осознается собственный жизненный центр и при которой самопереживание становится членом отношения. Эта ступень органической жизни принадлежит человеку, осознающему собственную жизнь и собственное переживание. В отличие от животного он способен занять дистанцию и по отношению к собственной «жизненной середине», способен осознать себя как «я в теле» и как «я». Своеобразие человеческого бытия заключается в том, что центр позициональности, каким обладает и животное, может занять дистанцию по отношению к самому себе. В человеке существует субъект, который способен испытывать свой центр как нечто противостоящее ему. Этот субъект — «я», которое вовсе не является вторым центром наряду с самостью, т. е. «я в теле». «Я» можно постигнуть только как «находящийся вне самого себя пункт», из которого человек способен созерцать «сценарий своей внутренней жизни». Благодаря «я» тело человека полностью «рефлексивно». Как пункт, с которым необходимо соотносится всякая предметность, «я» не дано само как предмет, оно необъективируемо. Попытка определить его ведет к бесконечной рефлексии, при которой рефлектирующее «я» всегда оказывается «вне» центра своей позициональности. Человек поэтому всегда сократ для самого себя, «я» находится неизбежно «вне центра своего переживания». В силу этого позициональность человеческой жизни носит характер «эксцентричности». Человек не растворяется в здесь-и-

⁸ Ibid., S. 194.

сейчас, поскольку может их определить, «я» поэтому лишено места и вне временно. «Оно не только живет и переживает, — пишет Плеснер, — но и переживает свое переживание. То, что оно переживает себя как нечто, как чистое «я», которое далее не может быть пережито, не может быть определено... имеет своим основанием особенную пограничную положенность человека»⁹.

«Экс-центричность» человека, как она выявляется посредством феноменологического анализа структурных форм жизни, и есть базисная структура человеческого бытия, определяющая все его важнейшие монополярные свойства. Она выступает как «формальное условие проявления существенных признаков и монополий человека в их неразрывной (по смыслу) связи независимо от того, к какому аспекту человеческого бытия — телесному, душевному или духовному — они относятся»¹⁰. В содержательном отношении экс-центрическая позиция человека предстает прежде всего как отделенность от своего физического существования, в силу которой человек способен назвать себя «я».

Как уже отмечалось, в методологическом отношении философско-антропологическая мысль Плеснера стремится к выявлению базисной структуры человека посредством анализа феноменов его существования (прежде всего в космологической перспективе, т. е. в ряду растение—животное—человек), а затем движется вновь к феноменам с целью их объяснения на основе выявленной базисной структуры. Эксплицированный выше анализ форм органической жизни позволил Плеснеру указать в качестве базисной структуры существования человека экс-центрическую позициональность. Соответственно необходимо далее показать, как на ее основе в концепции Плеснера объясняются важнейшие моменты отношения человека к миру.

Экс-центрическая позициональность человека позволяет тройко охарактеризовать его. Он предстает как тело, как «я в теле» (живое тело) и как «я». Такая тройственная определенность означает тройное членение мира человека. «Обладая двойственной дистанцией по отношению к собственному телу, т. е. будучи

дистанцированным еще и по отношению к своему бытию в собственной середине, своей внутренней жизни, — пишет Плеснер, — человек находится в мире, который в соответствии с тройкой характеристикой его позиции является внешним миром, внутренним миром и миром других людей»¹¹. Наличие внешнего мира связано с наличием у человека внутреннего мира. Взаимобусловленность их существования вытекает из скоррелированности тела и «я в теле». Наличие внешнего мира предполагает способность опредмечивания и прежде всего способность опредмечивать свое тело, которое предстает в таком случае как вещь среди вещей.

Внешний мир дан человеку посредством его чувственной организации. В этой связи, естественно, возникает вопрос о том, не означает ли это опосредование, что человек, подобно животному, обладает лишь сомиром, а не миром. Плеснер не признает жесткой альтернативы между сомиром и миром. Чувственно-опосредованная данность внешнего мира означает, по его мнению, определенное ограничение открытости миру. Данность внешнего мира опосредуется и культурой, в которой живет человек. Плеснер, в отличие от, к примеру, Э. Ротхакера, не рассматривает культуру как своеобразный культурный сомир, но понимает ее как определенное ограничение мира. В соотношении сомира и мира человека четко проявляется один из основных моментов отношения к миру — опосредованная непосредственность.

Так же относится человек и к своему внутреннему миру, поскольку он не только живет и переживает, но и переживает свое переживание. Это обуславливает то обстоятельство, что психическая жизнь человека дана в двойственном аспекте — как душа и как переживание. Душа представляет собой совокупность свойств, склонностей, а также темперамент, характер; как психическая реальность, она подчиняется определенным закономерностям. Переживание — это психическая реальность в процессе своей реализации.

«Экс-центрическая позициональность» обуславливает и наличие сферы существования других людей для каждого отдельного индивида. Эта сфера существует потому, что человек рассматривает себя с опреде-

⁹ Ibid., S. 292.

¹⁰ Plessner H. Philosophische Anthropologie. Frankfurt a. M., 1970, S. 49.

¹¹ Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch, S. 293.

ленной дистанции, и отношение его к самому себе носит характер опосредованной непосредственности, т. е. он опредмечивает само свое существование. Такое отношение человека к самому себе конституирует и сферу существования других людей, вследствие чего она дана, даже если существует только один человек. Это не означает, что она имманентна сознанию или является теоретической конструкцией.

Сфера существования других людей — это сфера совместного существования личностей, сфера духа. «Дух есть сфера, — отмечает Плеснер, — посредством которой мы живем как личности. Мы находимся в ней именно потому, что она содержится в нашей позиционной форме»¹².

Экс-центрическая позициональность задает не только структуру мира человека, но и способы реализации человеческого существования, т. е. прежде всего формы поведения человека. Основные формы отношения человека к бытию определяются тремя базисными антропологическими законами. Первый закон формулируется как «закон естественной искусственности». Экс-центрическая форма организации предполагает, что человек должен сам сделать тем, что он есть. Человек может жить, только управляя своей жизнью. Эту объективную онтологическую необходимость Плеснер называет абсолютной антиномией. Сам тип существования человека обуславливает его нужду в некоем искусственном дополнении. «В силу этого, — пишет Плеснер, — человек по природе своей, на основании формы своего существования искусствен. Как экс-центрическое существо, лишенный равновесия, без своего места и времени, пребывая в ничто, конститутивно лишенный родины, человек должен стать чем-то и создать себе равновесие»¹³. Это непрестанное понуждение к равновесию между жизненным центром и экс-центрическим «я» является источником всего того, что понимается под понятием культуры. Искусственное, т. е. создаваемая человеком культура, может быть постигнуто только как непосредственное выражение способа человеческого существования, а не только как нечто, что опосредовано какими-то внешними условиями. Человек не может существовать без норм. Искус-

¹² Ibid., S. 304.

¹³ Ibid., S. 310.

ственность поэтому для человека столь же естественна, как и его биологическая организация.

Второй закон Плеснер называет «законом опосредованной непосредственности». Этот закон определяет способ, которым даны объекты человеку и, как было показано выше, форму отношения человека к себе. В своем знании человек обладает прямым и непосредственным отношением к вещам, которое само опосредовано, поскольку человек не только растворяется в нем, но и обладает дистанцией по отношению к нему. Непосредственность познавательного отношения между человеком и предметами всегда опосредована «я». Отношение между животным и его социумом не может носить такого характера.

Закон опосредованной непосредственности определяет и характер экспрессивности человека. Плеснер уделил много внимания проблеме функции и смысла экспрессивности. Наиболее примечательными с антропологической точки зрения представляются Плеснеру такие формы самовыражения человека, как смех и плач, анализу которых он посвятил специальную работу¹⁴.

Третий закон — «закон утопического места». В силу своей экс-центрической позициональности человек испытывает свою неукорененность. Достигнув чего-либо, он сразу же необходимо вновь оказывается вне пределов этого достигнутого. Он никогда не может обрести покоя, поскольку его экс-центрическая позиция постоянно лишает его равновесия, к которому он стремится. Опыт подобной неукорененности означает осознание, как считает Плеснер, ничтожности бытия и тем самым осознание ничтожности бытия всего мира. Здесь Плеснер высказывает чрезвычайно важную с точки зрения нашей темы мысль. Собственное существование, равно как и всякое сущее, осознается человеком как нечто случайное. Это ведет его к мысли об основании мира, более не подверженном случайностям, являющимся абсолютным бытием, богом. Здесь видит Плеснер ядро всякой религиозности. Она неотторжима от своеобразия жизненной формы человека. «Экс-центрическая позициональная форма и бог как абсолютное необходимое мироосновывающее бы-

¹⁴ Plessner H. Lachen und Weinen: Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens. Arnheim, 1941.

тие, — пишет Плеснер, — находятся в сущностной корреляции»¹⁵. Все, с чем сталкивается ищущий человек, все, что он создает, движимый непрестанным принуждением обрести равновесие, — все это оказывается лишенной опоры. Только в абсолютном, как кажется, может человек обрести равновесие, опору своему существованию.

Но та же самая экс-центрическая позициональная форма, которая вызывает в человеке идею бога, несет с собой и сомнение в его существовании. Нахождение в ничто, «утопическое место» не дают человеку покоя, поскольку человек постоянно ставит под сомнение бытие и абсолютной основы мира. Ему не дано обладание знанием, лишенным сомнений. Дух человека вновь выводит его на бесконечный путь.

Эти рассуждения показывают, что Плеснер не стремится к философскому обоснованию необходимого соотношения человека с богом. В этой связи интересно сопоставить философско-антропологические концепции Шелера и Плеснера. Оба утверждают, что центр человека пребывает вне мира, но делают различные выводы из этого утверждения. Для Шелера экс-центрическая по отношению к миру позиция человека означает его укорененность в трансцендентной миру божественной реальности, соответственно необходимую связь человека с этой реальностью. Как мы видели, постулируемая экс-центричность человека по отношению к миру является у Шелера основанием для философско-антропологического удостоверения существования бога. У Плеснера, напротив, экс-центричность человека истолковывается как пребывание в ничто, в «утопическом месте». Обращение к богу, религиозная жизнь предстают у него не как необходимое следствие, не как реакция на существование бога, а как средство разрешения конститутивного для человека конфликта, конкретнее, невыносимости экс-центрической позиции, постоянно выводящей его в ничто.

Это позволяет сделать вывод о том, что размышления Плеснера в связи с его третьим антропологическим законом нельзя считать философско-религиозными, т. е. Плеснер стремится дать не теологическое, а внерелигиозное теоретическое объяснение наличия и содержания религиозной жизни человека.

Подтверждением этого могут служить и следующие обстоятельства. В период создания философско-антропологической концепции, которая в дальнейшем не претерпевала сколько-нибудь серьезных изменений, Плеснер испытал влияние так называемого геттингенского кружка, представители которого разрабатывали своеобразный вариант философии жизни с целью обоснования своих философско-герменевтических позиций. В рамках этой разновидности философии жизни, восходящей к философии позднего Дильтея, отрицалось наличие какого-то вневременного абсолютного основания и начала жизни. Жизнь понималась как безосновный динамичный процесс, наиболее примечательной чертой которого являлась способность жизни к самоформлению в человеческой деятельности, прежде всего смысло- и культуросозидающей. Плеснер разделял основные позиции кружка, что нашло особенно отчетливое выражение в работе «Мощь и человеческая природа»¹⁶. Здесь «непостижимость» человека представляется в качестве объяснения продуктивной мощи истории и непредсказуемости будущего.

Если учесть, что в европейской культурной традиции бог всегда предстал в качестве основы мира, то ее отрицание имеет и соответствующие последствия в отношении религии — по меньшей мере оно означает агностицизм.

Итак, рассмотрение философско-антропологической концепции Г. Плеснера позволяет сделать вывод о том, что Плеснер не соотносит сущность человека с богом, соответственно божественная реальность не привлекается в качестве объяснительной инстанции по отношению к антропологической реальности.

Тем не менее современные философско-религиозные антропологи интенсивно используют теорию особой космической ситуации человека или отдельные положения этой теории. На наш взгляд, это связано с тем обстоятельством, что процесс реализации «экс-центрической позициональности», описание которого образует сердцевину концепции Плеснера, в определенной форме воспроизводит процесс «трансцендирования мира в его христианском понимании. Сами характеристики «экс-центрической позициональности»

¹⁵ Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch, S. 345.

¹⁶ Plessner H. Gesammelte Schriften. Frankfurt a. M., 1981, Bd. 5, S. 135—234.

при всей новизне и наукообразности терминологии по сути дела повторяют традиционные идеалистические представления о духе — атрибуты суверенности по отношению к естественным условиям существования, рефлексивности и самоопределяемости. Таким образом, заимствование философско-религиозными антропологами тех или иных положений философско-антропологической теории Плеснера происходит благодаря тому, что концептуализация образа человека осуществляется в русле идеалистического философствования.

Глава четвертая

ФИЛОСОФСКАЯ БИОАНТРОПОЛОГИЯ АРНОЛЬДА ГЕЛЕНА В ЕЕ ОТНОШЕНИИ К ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНОЙ ПРОБЛЕМАТИКЕ

При рассмотрении идейно-теоретических истоков любой разновидности современной философской антропологии, философско-религиозной в том числе, необходимо обратиться и к творчеству Арнольда Гелена, несмотря на то что его антропологию нельзя непосредственно отнести к философско-религиозной. «Антропология Гелена, — пишет исследователь его творчества Петер Янсен, — оказала сильное воздействие на философскую антропологию как в виде принятия ее центральных положений, так еще больше в смысле споров, которые она породила»¹.

В философии Гелена обычно выделяют три тематических направления: философскую антропологию, «философию институтов» и «плюралистическую этику». Эти темы геленовской философии тесно связаны и взаимно дополняют друг друга, но основную роль играет философская антропология, которая как бы выполняет функцию «элементарного» базиса по отношению ко всем другим теоретическим построениям.

Задачу философской антропологии Гелен видит в определении «особого положения человека как некоей

целостности в природе», постижении человека «как совершенно одноразового, еще никогда не апробированного проекта природы»². Соответственно она должна разрабатывать определенное «целостное воззрение», которое будет носить характер «научного учения», «совокупной науки» о человеке, учитывающей совокупность фактических свойств, признаков и т. д. в аспекте особенной человеческой природы. Гелен указывает, что предлагаемая им концепция заслуживает названия философской антропологии, поскольку она является одновременно и философской и научной, но избегает употребления этого названия с целью отмежеваться от многообразных философских усилий в области антропологии. Подобное стремление обусловлено тем, что ни одно философское учение о человеке еще не ставило перед собой такой задачи, какую ставит геленовская антропология. Гелен стремится к разработке антропологической концепции, в которой используются только «очень специфические» и соответствующие предмету понятия.

Исследовательская программа Гелена негативно соотносится с «христианскими» и «дарвинистскими» антропологическими теориями, в основе которых лежит общая посылка о том, что человека нельзя постичь «из него самого» и что для описания и истолкования человеческой реальности должны использоваться «внечеловеческие» категории. Соответственно христианские теории выводят человека из бога, а дарвинистские — из животного царства. Задача же антропологии, по мнению Гелена, заключается в определении «особенности» человеческой природы. Это не означает, что Гелен отказывается от использования такого теоретического приема, как сопоставление человека с животным. Он отказывается от выведения человека из животного царства, как это делают различного рода биологические теории, сводящие человека исключительно к биологическому началу. Гелен отмечает, что такие теории нельзя считать антропобиологическими в силу того, что они не в состоянии объяснить особое положение человека. Более того, в этих теориях вообще не ставится проблема особого положения человека в природе.

¹ Jansen P. Arnold Gehlen: die anthropologische Kategorienlehre. Bonn, 1975, S. 4.

² Gehlen A. Der Mensch: seine Natur und seine Stellung in der Welt. B., 1944, S. 18.

Гелен выступает и против дуалистических концепций философской антропологии, поскольку дуалистическое мышление не позволяет осознавать и решать какие-либо новые проблемы, а кроме того, оно безрезультатно в осмыслении взаимоотношений полюсов антропологического дуализма.

Гелен стремится к такому философскому видению антропологической реальности, которое не выходит за рамки эмпирически-констатируемого и наблюдаемого. Он провозглашает отказ от всякой метафизики, не уточняя, однако, что он понимает под метафизикой, и стремится к разработке антропологической науки, опирающейся на эмпирические категории.

Поскольку эмпирически доступной и постижимой является биологическая природа человека, то антропология, как ее понимает Гелен, должна стать антропобиологией. Человек рассматривается как «специальная биологическая проблема», которая может быть решена посредством изучения условий человеческого существования. «В этой перспективе, — пишет итальянская исследовательница Энрикетта Букли, — фундаментальный вопрос «Что такое человек?» превращается в вопрос «Как выживает человек?», являющийся объединяющим критерием, на основании которого можно, по Гелену, постичь связи между свойствами и видами деятельности человека»³. Антропологический подход действительно означает исключительно вопрос об условиях существования человека. В этой связи он необходимо предполагает изучение «всей сферы элементарного внутреннего мира человека; мышления и языка, фантазии, особых побуждений, которыми не обладает ни одно животное, уникальной моторики и подвижности»⁴. Этот подход в концепции Гелена исключает установление каких-либо жестких каузальных зависимостей, выведение одних явлений из других или сведение явлений друг к другу. Все существенные свойства человека находятся в определенной функциональной взаимозависимости. Они образуют в своей совокупности систему антропологических констант. Эта система и позволяет считать человека особым

³ *Buchli E.* L'antropologia di A. Gehlen — Rivista di filosofia neoscolastica. Milano, 1979, N 1, p. 144.

⁴ *Gehlen A.* Der Mensch: seine Natur und seine Stellung in der Welt, S. 17.

проектом природы, а также делает возможным его уникальный способ существования.

Методологическая программа Гелена негативно соотносится с предшествующими попытками создания философской антропологии. Он отталкивается и от теологической антропологии, и от биологистского редукционизма, и от метафизической антропологии, постоянно воспроизводящей непродуктивный дуализм в той или иной его форме. Под метафизической антропологией Гелен в первую очередь понимает антропологическую теорию Шелера, критическому рассмотрению которой он уделил немало внимания. Тем не менее в основе его методологической программы лежит тот же главный теоретический прием, что и у Шелера, — рассмотрение человека в космологической перспективе, в первую очередь в соотнесении с животным царством.

С морфологической точки зрения человек предстает как особый случай, как исключение. «Прогресс в природе» заключается в органической специализации видов, т. е. во все более эффективном естественном приспособлении их к определенным средам обитания. Животное способно существовать в тех или иных условиях благодаря своей специфической организации, приспособленной к этим условиям. У животного специализированность органов и среда соответствуют друг другу. «Это обстоятельство, — подчеркивает Гелен, — имеет решающее значение с антропологической точки зрения. Прежде всего оно позволяет указать отличие человека от животного, которое не связано с такими признаками, как наличие у человека сознания, духа и т. п.»⁵

В отличие от животного человек лишен биологической специализации, т. е. органической приспособленности к существованию в определенной природной среде, которая была бы его «сомиром». «В морфологическом отношении человек, — указывает Гелен, — в противоположность всем высшим млекопитающим характеризуется главным образом через недостатки, которые в строго биологическом смысле следует определить как неприспособленности, неспециализированности, как примитивизмы, т. е. как нечто недоразвитое: в итоге как существенно негативное»⁶. У человека отсутствует волосяной покров, и тем самым он не защищен от непогоды. Его тело не приспособлено к бегству, остро-

⁵ *Ibid.*, S. 33.

⁶ *Ibid.*, S. 31.

та его чувств значительно уступает остроте чувств у животных и т. п. Иными словами, в естественных условиях он как земное существо давно был бы истреблен. Отсутствие указанной биологической специализированности позволяет считать человека «недостаточным существом». Подобная ситуация заставляет задать вопрос об условиях возможности его выживания. «Все особенные свойства человека следует поэтому, — пишет Гелен, — соотнести с вопросом: в силу чего подобное чудовищное существо является жизнеспособным. Этим самым подтверждается правомочность биологической постановки проблемы. Биологическая постановка проблемы заключается не в сравнении физической организации человека с шимпанзе, а в ответе на вопрос: почему является жизнеспособным существо, не сравнимое ни с каким животным?»⁷.

Человек как биологически «недостаточное», «неготовое», «не установившееся» существо должен сам решать задачу своего выживания, своего жизнеобеспечения. В силу этого человек является действующим существом, которое посредством своих действий делает себя тем, что оно есть. Действовать, чтобы выжить, — принципиально важная задача человека. В этой перспективе все жизнепроявления человека выступают, прежде всего как средства и орудия сохранения и поддержания его бытия. Действие предстает как овладение природой в целях жизнеобеспечения человека. Совокупность природных явлений, переработанных в нечто, служащее жизненным задачам человека, есть культура, а культурный мир есть человеческий мир. Не существует какого-то «естественного человека». Отсутствие готовых средств и ресурсов физической организации человека восполняется, компенсируется культурой — его второй природой.

Биологическая неспециализированность человека означает и его открытость миру. В соответствии с биоантропологической точкой зрения и это обстоятельство должно быть рассмотрено в перспективе того, как оно обеспечивает выживание человека, соответственно как оно способствует культуротворчеству.

Открытость человека миру является для него бременем. Он подвержен чрезмерному потоку внешних возбудителей, нецелесообразной полноте впечатлений,

⁷ Ibid., S. 34.

с которой должен как-то справиться. Человеку противостоит мир как некая «озадачивающая сфера с непредвидимой структурой». Это ставит перед ним жизненно важную задачу: освободиться от бремени, т. е. самостоятельно превратить недостаточные условия своего существования в шансы жизнеобеспечения. Гелен называет это «принципом освобождения от бремени». «Этот принцип, — пишет он, — является ключом к пониманию структурного закона в построении всех совокупных человеческих функций... Основная мысль состоит в том, что совокупные «недостатки» человеческой конституции, которые в естественных, так сказать, животных условиях представляют собой тяжкое бремя для его жизнеспособности, человек самостоятельно превращает в средства существования. На этом основываются определение человека к действию и в конечном счете его совершенно особое положение»⁸. Открытость миру, чрезмерная обремененность восприятиями предстает как условие возможности создания культуры. Многообразнейшие впечатления, явления мира таят в себе возможность преобразования их в нечто нужное людям. Человек способен культурно переработать любые, самые разнородные обстоятельства своего существования. Именно поэтому он в состоянии осваивать самые разнообразные природные среды.

Деятельность человека по преобразованию своей обремененности в нечто нужное начинается с движений ребенка, в которых окружающие его вещи вовлекаются в опыт, т. е. он их видит, трогает, двигает, обрабатывает. В этих коммуникативных движениях совместно действуют все чувства, руки и другие органы. Вследствие этого вещи окружающего мира перерабатываются и именно в направлении овладения ими, постановки их себе на службу. Одновременно вещи наделяются символикой, так что в результате они дистанцируются, а глаз приобретает способность видеть их потребительскую и функциональную стоимость. Это обеспечивает и возможность использования вещей. Поток озадачивающих впечатлений, указывает Гелен, редуцируется к ряду легко обозрешимых центров вещей.

Эти достижения возможны только на основании изначальной неспециализированности, пластичности

⁸ Ibid., S. 35.

сенсомоторного аппарата и побудительной структуры, а также на основании «избытка побуждений». Изначальная неготовность движения и восприятия служит условием «двигательной фантазии» и «фантазии ощущения». Человек способен посредством двигательной фантазии варьировать свои движения. Он может ощущать все движения посредством «отчужденного самочувствия». Эта связь «ощущения вещи» и самоощущения указывает, как считает Гелен, «на общий корень действия и познания».

Для продуктивного освобождения от бремени требуется также особая структура побуждений и потребностей. Человек должен обладать способностью ориентировать, блокировать, изменять свои побуждения. В этом случае может появиться разрыв между элементарными потребностями и побуждениями и действиями человека. Эта дистанция по отношению к своим элементарным потребностям и побуждениям делает возможным и долгосрочное предвидение и планирование самых разнообразных действий.

Освобождение от бремени избыточных впечатлений неупорядоченного мира, культурное овладение миром, соответственно выживание человека становятся возможны не только благодаря особой сенсомоторной и побудительной организации человека, но и благодаря языку. Язык не только продолжает уже достигнутое благодаря сенсомоторике и побудительной системе, но с самого начала выступает как условие возможности человеческого действия. «Этот процесс освобождения от бремени, — пишет Гелен, — прямо продолжает язык. Строго говоря, он включен уже в его самые ранние фазы»⁹. Гелен рассматривает язык не в связи с мышлением, а с биологической стороны.

С помощью языка человек помещает между собой и вещами промежуточный символический мир, который позволяет ему освободиться от непосредственного давления вещей. Это делает возможным дистанционно-теоретическое отношение к миру. Когда вещь получает словесное обозначение, она становится в известной мере управляемой. Давление, воздействие вещи на человека лишается драматизма. Человек освобождается от связи со своей непосредственной, бли-

⁹ Gehlen A. Anthropologische Forschung: Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen. Hamburg, 1977, S. 51.

жайшей средой и создает себе свое собственное пространство, так что его мысли соотносимы с ширью мира. Открытость человека миру означает, соответственно, что человек в своем поведении в гораздо большей степени опирается на предвидимые и проецируемые обстоятельства, чем на те, которые относятся к его непосредственной ситуации.

Эксплицированный выше образ человека предстает у Гелена как результат «элементарной антропологии», которая становится основой дальнейшей разработки философско-антропологической проблематики в философии институтов, т. е. философии общественно-исторической жизни человека, и в плюралистической этике. Мы ограничимся рассмотрением «элементарной антропологии» Гелена, т. е. абстрактным, по его собственным словам, образом отдельно взятого, единичного человека, поскольку именно такой образ концептуализируется в современной философско-религиозной антропологии, заимствующей и соответствующим образом интерпретирующей идеи и наблюдения именно из элементарной антропологии.

В современной буржуазной философии в адрес философской антропологии Гелена часто выдвигается обвинение в биологистском редукционизме. Утверждается, в частности, что в основе геленовской концепции лежит принцип биологической компенсации. Однако подобное истолкование геленовской концепции представляется нам неверным, поскольку искажает принцип биоантропологического рассмотрения человека, как его постулирует Гелен. Он стремится прежде всего к выявлению таких антропологических категорий, которые позволяют постичь человека как некое психофизически нейтральное единство. При рассмотрении геленовской методологической программы уже указывалось, что он отказывается от установления каузальных связей между функциональными элементами и свойствами антропологической целостности. Тем более речь не может идти о монокаузальной зависимости, предполагаемой биологистским редукционизмом.

Гелен в то же время должен был бы, на наш взгляд, определить характер отношения человека к животному царству, а не ограничиваться их простым рядом положением. Казалось бы, антиэволюционистская установка Гелена не обуславливает необходимости та-

кого определения, но ведь и человек, и животное рассматриваются как сопоставимые части природы.

Гелен далее должен был объяснить, почему природа создает такой уникальный «проект». Он был бы вправе отказаться от подобного объяснения, если бы в его творчестве не присутствовала отчетливо выраженная тенденция к телеологическому мышлению. Эта тенденция плохо согласуется с идеей человека как «недостаточного существа». Трудно предположить, чтобы природа, на мудрость, которой неоднократно ссылается Гелен, создала столь нежизнеспособный «проект».

Человек способен, по Гелену, выжить только посредством культуры. Значит, культура изначально должна сопровождать человека, но данные науки свидетельствуют о том, что человек лишь постепенно создал культуру. Как могло вообще возникнуть такое «недостаточное существо»? Поскольку Гелен говорит, что целый ряд специфически человеческих достижений направлен на устранение этой недостаточности, а сами эти достижения, как известно, могли появиться только на протяжении чрезвычайно длительного времени, то следует предположить, что такое существо должно было бы сразу же вновь исчезнуть.

В связи с задачами нашей работы следует обратить особое внимание на проблему духовных актов, которую нельзя осмыслить полностью в терминах антропологической целесообразности. Гелен признает наличие таких актов, но отказывается давать им какую-либо метафизическую интерпретацию. «На основании самых различных высказываний Гелена можно утверждать, — справедливо отмечает Янсен, — что метафизическая действительность, по его мнению, по существу, принадлежит человеку. Исходя из методического положения о действии, он выносит за скобки метафизическую действительность. Тем самым он хочет остаться в сфере опыта и не заниматься метафизикой. Гелен не хочет тематизировать метафизическую действительность в своей антропологии. Когда исперпана точка зрения биологического объяснения объективного и свободного от целей мыслительного поведения, то открывается огромная сфера эмпирического исследования — историко-социологического исследования»¹⁰. Действительно, Гелен на основании своей ме-

тодологической программы отказывается от метафизической проблематики, в том числе и вопроса о боге, но это не значит, как он сам указывает в работе «К истории антропологии», что его философская антропология носит атеистический характер. В данном отношении, как нам кажется, правомерно утверждать, что Гелен считает свою антропологию открытой для теологических размышлений.

Тем не менее, в первых изданиях своего главного антропологического произведения, книги «Человек. Его природа и его место в мире», Гелен предлагает биовиталистское объяснение религии. Религия воспринимается Геленом как одна из высших систем, посредством которых человек управляет самим собой, «ведет» свою жизнь. Религия выполняет три основные функции, или как выражается Гелен, соответствует трем видам интересов человека. Эти функции, или интересы, являются, говоря иными словами, тремя источниками религии. Она истолковывает мир, оформляет действие и решает проблемы, проистекающие из «бессилия» человека.

Однако в результате процесса «всеобщей рационализации» как структуры сознания, так и побудительной-аффективной сферы, свойственного европейскому мышлению в новое время и ведущего к ориентации на предметную объективность, первые две функции религии — истолкование мира и оформление действия — обособляются и приобретают определенную самостоятельность по отношению к ней. Обособление первых двух интересов означает, что «религия, по существу, ограничивается интересами бессилия»¹¹. Религия перестает быть обязательной и признаваемой системой миро- и самоистолкования. Она приобретает преимущественно индивидуальное значение, становясь средством решения психологических и мировоззренческих проблем, проистекающих в основном из опыта бессилия по отношению к бытию.

Таким образом, в данном вопросе Гелен занимает двойственную позицию. С одной стороны, он воздерживается от метафизических и философско-религиозных суждений, но, с другой — предлагает биоантропологическое объяснение факта религиозной жизни человека.

¹¹ Gehlen A. Der Mensch: seine Natur und seine Stellung in der Welt S. 508.

¹⁰ Jansen P. Op. cit., S. 14.

Правда, такое объяснение носит, по определению, внетеологический религиозно-философский характер.

И провозглашаемый отказ от метафизики, и биоантропологическое понимание религии означают отказ от экспликации соотношения человека с божественной реальностью. В работах Гелена отсутствует построение, которое можно было бы считать философско-антропологическим указанием на существование бога. Таким образом, ни методологическая программа, ни содержание философской антропологии Гелена не дают основания считать ее философско-религиозной. Тем не менее в современных философско-религиозных антропологических концепциях широко используются как сама геленовская идея о человеке как особом проекте природы, так и другие теоретические ходы и наблюдения. Разумеется, они должны получить соответствующую интерпретацию, чтобы быть включенными в философско-религиозные антропологические построения.

Глава пятая

ОБОСНОВАНИЕ ХРИСТИАНСКОГО ОБРАЗА ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ ГАНСА-ЭДУАРДА ХЕНГСТЕНБЕРГА

Наиболее полно идеи немецкой философской антропологии были использованы в концепции Ганса-Эдуарда Хенгстенберга. Основой философской антропологии Хенгстенберга послужили идеи Шелера и Гелена. «Особенно многим, — писал он, — я обязан Максу Шелеру»¹. Цель философских усилий Хенгстенберга в области антропологии состоит в стремлении продемонстрировать, что «онтологический» и «личностный» смысл человека находятся в необходимом отношении к богу, а объективность, являющаяся базисной установкой человека по отношению к бытию, находит свою кульминацию в религиозной объективности.

Хенгстенберг уделяет значительное внимание вопросам определения предмета и метода философской антропологии. «Философская антропология — это учение о человеке с точки зрения бытия самого человека. Тем самым она в корне отличается от всех наук, которые также изучают человека, но делают это с региональных точек зрения: физиологической, биологической, психологической, лингвистической и т. д.»². Претензия на непредвзятый философский характер изучения человека заявлена уже в определении предмета как учения о человеке с точки зрения бытия самого человека. Дальнейшее подтверждение этой претензии должна найти со стороны используемых методов, а именно, как пишет Хенгстенберг: «Мы начинаем с поведения человека по отношению к тому, что не является им самим... Все это область феноменологического метода. Но наиболее существенное значение для нас имеет метафизическая интерпретация полученных феноменологических результатов... Экзистенциалы никоим образом не могут быть предметом исключительно феноменологии, они могут быть осмысленно истолкованы, только исходя из метафизики целостной личности. Этим рассмотрением экзистенциалов... исследование обращается вновь к феноменологической сфере, так что она получает окончательно метафизическое обоснование»³.

Хенгстенберг указывает, что в современной антропологии намечались два основных подхода. Сторонники первого подхода отстаивают уровневую организацию человека. Человек содержит в себе, по их мнению, уровни неорганического, растительного и животного существования. Специфически человеческим является высший уровень, как бы надстраивающийся над остальными. Приверженцы второго исходят из формальной базисной структуры поведения человека в мире. Эта структура служит для них ключом к пониманию бытия человека. Второй подход отрицает первый. Хенгстенберг причисляет себя к сторонникам второго направления, но утверждает, что использует и ценные результаты первого.

Базисная структура поведения человека в мире выявляется с помощью описательно-феноменологического метода. Феноменологические исследования дол-

¹ Hengstenberg H.-E. Philosophische Anthropologie. Stuttgart, 1957, S. V.

² Ibid.

³ Ibid., S. 9.

жны, по замыслу Хенгстенберга, показать, что все стороны отношения человека к миру, все способы его поведения в мире свидетельствуют о его способности к «объективности», являющейся базисным определением человека. «Под объективностью, — пишет Хенгстенберг, — мы понимаем такую установку, которая предполагает обращение к предмету, исходящее из интересов самого предмета, свободное от соображений пользы. Такое обращение может реализовываться как созерцающее постижение, как практическое действие или как эмоциональная оценка»⁴. Объективность, таким образом, означает, что человек способен понять «бытийный проект» того или иного существа и готов способствовать реализации этого проекта. Данное обстоятельство Хенгстенберг образно выражает как способность и готовность человека вступать в «совместный заговор» с тем или иным сущим⁵.

Хенгстенберг утверждает, что объективность как форма поведения характерна только для человека, является его специфическим достоинством. «Базисная установка объективности, — пишет он в работе „К ревизии понятия природы человека“, — присуща только человеку. Легко показать, что она в принципе отличается от всех коррелятивных способов поведения животного»⁶.

⁴ Ibid., S. 9.

⁵ Высказывание о человеке как о существе, способном к объективности, является тем самым обязательным антропологическим высказыванием, о котором идет речь в работе «Вопрос об обязательных высказываниях в современной философской антропологии».

Существует донаучное, как считает Хенгстенберг, предпонимание того, что такое человек. Именно оно делает возможным научное постижение человека, поскольку задает науке ее предмет. Обязательные высказывания как раз и выражают содержание указанного предпонимания. Отрицание содержания обязательных высказываний означает поэтому упразднение содержания донаучного предпонимания. Высказывание о способности человека к объективной установке по отношению к миру соответствует критерию обязательности, поскольку «отрицание этого положения ведет к упразднению человеческого, каким его непосредственно знает каждый в своем самопонимании» (см.: *Hengstenberg H.-E. Die Frage nach verbindlichen Aussagen in der gegenwärtigen philosophischen Anthropologie.* — In: *Philosophische Anthropologie heute.* München, 1972, S. 68).

⁶ *Hengstenberg H.-E. Zur Revision des Begriffs der menschlichen Natur.* — *Philosophia naturalis*, 1973, Bd. 14, H. 1, S. 60.

Объективность является надживотной формой поведения человека, о чем свидетельствует возможность выбора между объективностью, необъективностью и утилитарной установкой. Объективностью, таким образом, является одной из трех базисных установок, которые человек может занять по отношению к миру и к самому себе. Необъективная установка — это нереализованная объективная установка. Утилитарная установка заключается в осознанном и спланированном обращении к какому-либо предмету с целью приобретения выгоды для себя или для кого-нибудь еще. Многочисленные вариации именно этих базисных установок исчерпывают набор возможных отношений человека к миру. При этом установки взаимно соотносятся, например объективность и необъективность совпадают в том, что они не утилитарны, хотя и способны использовать утилитарную установку. Объективное и утилитарное поведение естественны, они соответствуют действительности и противостоят противоестественной, бессмысленной и порабощающей необъективности. Человек обладает возможностью принять решение за или против объективности, но у него нет возможности вообще уйти от этого решения. Он, по словам Хенгстенберга, принужден к решению, но свободен в его выборе.

Принципиальное решение за или против объективности безусловно, здесь правомерно говорить об «абсолютном индетерминизме». Характер решения зависит не от силы разума или силы воли, а связан с «послушанием или непослушанием по отношению к призыву бытия обращаться с ним объективно»⁷. Человек не может не знать о своих базисных решениях, но это не значит, что решение принимается как рационально осознанное. Это не предметное знание о собственных действиях, а непредметное познание, совершающееся в сфере надсознательного, качественно отличной от сферы рационально-предметного сознания. «Речь идет, — пишет Хенгстенберг, — непосредственно о сознании моего предрешения во мне самом и через меня. Принятие этого предрешения, реализация так близки мне, что я не могу постичь их предметно. И, наоборот, из-за непредметности они столь близки мне и не вы-

⁷ *Hengstenberg H.-E. Philosophische Anthropologie.* Stuttgart, 1957, S. 44.

водимы из чего-либо»⁸. Совесть интуитивно демонстрирует позитивный или негативный характер предрешения.

Поскольку решение за или против объективности определяет характер вытекающей из него мотивации и соответственно действий, то Хенгстенберг называет такое решение предрешением. Оно обозначает результирующую совокупность действий конкретного человека. Предрешение — это его свободное самоопределение.

Присмотримся внимательнее к рассуждениям о предрешении, образующим один из узловых моментов в антропологической концепции Хенгстенберга.

Характер предрешения определяет, как настойчиво подчеркивает Хенгстенберг, отношение человека к бытию. В этой связи, казалось бы, Хенгстенберг должен отчетливо определить основания и характер принятия столь фундаментально важного для человека решения. Однако ссылки на надсознательную неопредмечиваемую сферу, где осуществляется это решение, не обладают какой-либо объяснительной ценностью. Хенгстенберг не в состоянии хоть как-то охарактеризовать ее, он только называет ее надсознательной. Но где и как в таком случае осознается тот «призыв бытия обращаться с ним объективно», ответом на который и должно быть предрешение в пользу объективности? Вероятно, Хенгстенберг мог бы ответить на этот вопрос, только сославшись на какую-то «последнюю», не осознаваемую до конца связь творения, каковым в его представлении является человек, с его творцом. Однако он всячески избегает вводить в контекст своих феноменологических исследований непосредственные ссылки на божественную реальность как неуместные в данной части его концепции. Но если бы даже Хенгстенберг и сослался на божественную реальность, то такую ссылку нельзя было бы считать приемлемым философски доказательным объяснением. Можно высказать предположение, что простая ссылка на бога в данном контексте не могла бы считаться даже теологическим объяснением, поскольку Хенгстенберг не указывает, почему такое предрешение и характер его принятия являются определенным божественным замыслом относительно человека. Но приведенные рас-

суждения Хенгстенберга можно считать определенным антропологическим указанием на существование бога.

Способность человека принимать решение «за или против» объективности призвана пролить свет и на другие измерения человеческого бытия: смылосозидающую деятельность человека, его биологическую организацию и «общинную», т. е. социально-историческую жизнь. Описание этих измерений должно дать феноменологически полную картину человеческого бытия и послужить надежным основанием «метафизики человека».

Решение «за или против» объективности есть одновременно решение «за или против» смысла. Хотя способность постигать и задавать смысл является важнейшей характеристикой человека, тем не менее, по мнению Хенгстенберга, невозможно дать адекватное определение понятию смысла. Однако, полагает Хенгстенберг, такое действие человека можно считать осмысленным, которое после принятия позитивного предрешения вытекает из его сознательной инициативы. Реализация смысла означает, что человек вступает в «объективную» связь с вещами. Хенгстенберг подчеркивает, что в процессе реализации смысла человек завершает свое объективное отношение к миру, реализуя тем самым и свою человечность.

«Объективность» является и принципом биологической организации человека и принципом функциональных возможностей отдельных органов. «Человеческая материя», как утверждает, организована таким образом, чтобы сделать возможным для человека объективную установку по отношению к миру, соответственно объективное поведение в мире. Способность человека к объективности должна, таким образом, дать ответ на один из ключевых вопросов современной философской антропологии — на вопрос о биологической специализированности человека.

Хенгстенберг отмечает, что характеристика человека как существа, биологически неспециализированного, неверна. Органы человеческого тела лишь постольку не специализированы, поскольку за ними не закреплены жесткие биологические задачи в смысле детерминированности средой, т. е. неспециализированными их можно считать только с узкой биологической точки зрения, не признающей принципиального биологического своеобразия человека. Эта точка зрения

⁸ Ibid., S. 56.

предполагает в качестве догмы, что человеческая биология должна анализироваться в терминах животной биологии. В соответствии с этим она должна быть чем-то замкнутым, не допускающим какого-либо внебиологического определения. В лучшем случае подобное внебиологическое определение должно быть чем-то надстроенным над животной биологией. Действительно, с этих позиций, как указывает Хенгстенберг, отсутствие у человеческих органов специализированности в смысле жесткой функциональной зависимости от среды можно квалифицировать как неспециализированность. Но именно в отсутствии такой жесткой зависимости и проявляется специфическая специализированность человека — специализированность для объективности. «Человек, — подчеркивает Хенгстенберг, — через свою специализированность для объективности обрел свою постоянную природу»⁹. Эта особенность специализированности человека, отражающая специфичность человеческой биологии, определяется метабиологическим принципом. Соответственно всякие характеристики человека как существа «недостаточного», так и не обретшего или еще не обретшего свою природу, неверны.

Хенгстенберг сам сопоставляет свою позицию с позициями Гелена и Шелера. Ни Гелен, ни Шелер не утверждали, что биология человека определяется метабиологическим принципом. Гелен отстаивал позиции биологического монизма, а Шелер провозглашал принципиальный дуализм духа и жизни.

Очевидно, что в основе подхода Хенгстенберга к проблеме биологии человека лежит идея Гелена о человеке как уникальном «проекте» природы, получающая здесь совершенно иное истолкование. В антропологии Хенгстенберга специфика биологической организации человека является результатом действия внебиологического принципа, воплощенного в понятии духа человека, соотношенным с трансцендентно-божественной реальностью.

Подобное истолкование антропобиологической специфики позволяет Хенгстенбергу выдвигать претензию на преодоление антропологического дуализма, провозглашать отказ от уровневой модели человека и в то же время сохранять однозначный примат духа, понимае-

⁹ Ibid., S. 96.

мого в совершенно определенном смысле, разрабатывая, таким образом, теонимное понятие личности. Коротко говоря, идея об уникальной специфике человеческой биологии интерпретируется Хенгстенбергом так, чтобы ее можно было интегрировать в традиционный христианско-теологический образ человека, где, как известно, утверждается подчиненное положение тела по отношению к духу.

Объективность, которую человек должен реализовывать во всех сферах своей жизнедеятельности, достигает кульминации в религиозной объективности, что связано с бытийным достоинством объекта. В работе «Вопрос об обязательных высказываниях в современной философской антропологии» Хенгстенберг так определяет религиозную объективность: «Сущее, к которому мы здесь стремимся, не таково, что может утрачивать или приобретать бытие, оно не зависимо и от нашего благорасположения. Оно есть в силу своей безусловной полноты. Наша любовь поэтому здесь превращается в поклонение. Мы испытываем радость, что это высшее есть и что оно таково, каково есть. Ядро благочестия — обращение к богу ради бога, поскольку он есть, каков он есть, а не поскольку мы чего-то ожидаем от него или испытываем страх перед ним»¹⁰.

Таким образом, в феноменологической части своей концепции Хенгстенберг стремится показать, что все аспекты жизни человека определяются его способностью к объективности как некоторой поведенческой структуре в широком смысле слова. В той мере, в какой Хенгстенберг просто затрагивает такие очевидные характеристики существования человека в мире, как поведенческие отличия от животного, способность отражать в познании свойства и связи независимого от сознания мира, возможность осмысленной деятельности и т. д., его изображение объективности как базисной поведенческой структуры выглядит более или менее убедительно.

Анализ показывает, что сама интерпретация феномена данного у Хенгстенберга осуществляется с совершенно определенных позиций, а именно с позиций схоластического понимания бытийного порядка,

¹⁰ Hengstenberg H.-E. Die Frage nach verbindlichen Aussagen in der gegenwertigen philosophischen Anthropologie, S. 74.

где между субстанциальными содержаниями мира и человеком царит божественно предуказанная гармония. Отсюда появляются и определяемость биологии человека метабиологическим принципом, и кульминация объективности в религиозной объективности и т. п. Но, и это следует подчеркнуть, сама феноменологическая часть в антропологической концепции Хенгстенберга призвана служить непредвзятым опытом основанием всей его концепции. А это значит, что Хенгстенберг, по крайней мере на этом этапе своего исследования, должен был бы удержаться от введения указанного принципа истолкования.

Результаты феноменологического рассмотрения в мире-бытия человека по намерениям Хенгстенберга должны быть подвергнуты метафизической обработке. Это означает, что в соответствии с его методологической программой должен быть поставлен вопрос: «Каково основание человеческой способности к объективности, и на каком основании он вынужден принимать решение за или против объективности»¹⁴. Трансцендентально-метафизический вопрос об условиях возможности феноменологически выявленных характеристик сущего ориентирован на выявление онтологического принципа этого сущего.

Принцип, на основании которого человек способен к объективности, не может, как считает Хенгстенберг, совпадать с какой-нибудь отдельной способностью человека — рассудком, волей, чувством и т. д. Любая из них может служить как объективности, так и не-объективности. Кроме того, способность к объективности в равной мере может проявляться и в интеллектуальной, и в волевой, и в эмоциональной сферах. Искомый принцип не расщепляется на отдельные способности, но представляет онтологическую основу всех этих способностей. Принцип, лежащий в основе способности к объективности, не может быть чем-то, что является общим для человека и животного, поскольку животное неспособно к объективному поведению. Наблюдаемые у животных проявления психической жизни недостаточны для объективности. Соответственно данный принцип в человеке должен быть чем-то не только метафизиологическим, но и метапсихическим. Эти рассуждения подводят Хенгстенберга

¹¹ Hengstenberg H.-E. Philosophische Anthropologie, S. 131.

к выводу о том, что им должен быть «духовный» принцип. И действительно: «Вслед за Шелером, — заявляет он, — мы называем этот принцип «духом»»¹².

Но Хенгстенберг следует за Шелером не только в обозначении. Он воспроизводит принципиальный теоретический ход Шелера и полярно разделяет дух и остальную сферу человеческого бытия, которую так же, как и Шелер, называет жизнью. Он пишет: «Отсюда вытекает прежде всего двуполосность человеческого существования: дух, как один полюс, противостоит другому, который мы вслед за Шелером хотели бы назвать жизненным полюсом. Этот полюс, в свою очередь, существует в полярном напряжении между физиологической и психической сферами»¹³. Хенгстенберг подчеркивает, что дух отличается от психического гораздо сильнее, чем психическое от физиологического. Человек, руководствующийся объективностью, аргументирует Хенгстенберг, способен при определенных обстоятельствах принести жизнь в жертву.

Следует подчеркнуть, что воспроизведение шелеровского антропологического дуализма духа и жизни отнюдь не согласуется с заявленным Хенгстенбергом отказом от концепции уровневой организации человека. Феноменологическое рассмотрение объективности как формальной основы структуры поведения человека в мире служит, как выясняется, лишь прологом к произвольному провозглашению метафизического антропологического дуализма. Это не просто формальное расхождение с программой исследования. Здесь Хенгстенберг открыто отказывается от поведенческой антропологии, стремящейся построить целостный образ человека на основании анализа его конкретных биологических и общественно-исторических жизнепроявлений. Дальнейшее развертывание концепции осуществляется уже на основании открыто заявленных метафизических позиций.

Хенгстенберг не удовлетворяется простым указанием на дух как основу объективности. Метафизика духа должна выявить, каким образом дух делает человека способным к объективности. «Дух потому является принципом объективности, — пишет Хенгстенберг, — что в нем и через него мы обладаем способ-

¹² Ibid.

¹³ Ibid., S. 132.

ностью осуществлять духовные акты»¹⁴. Следовательно, действительность духа реализуется в духовных актах. Соответственно анализ духовного акта и призван определить природу духа. Духовный же акт, в свою очередь, определяется исходя из сущности как коррелятивной ему предметности, поскольку духовный акт — это та духовная действительность, которая соответствует прозрению сущности.

Возможность прозрения сущностей, возможность их познания является исходным пунктом всех видов феноменологии. Для интерпретации этого понятия (понятия сущности) Хенгстенберг прибегает к «принципу конституции», который понимается как такой онтологический процесс, где несколько элементов взаимно помогают друг другу и в этом взаимном сосуществовании образуют нечто новое. В то же время элементы предполагают это новое как нечто, что сообщает им смысл и ранжирует их. Элементами, конституирующими сущность, являются качественные признаки. Сущность и трансцендентна по отношению к признакам, поскольку сама не является признаком, и имманентна, поскольку не существует вне их. Хенгстенберг устанавливает следующие зависимости: 1) признаки зависят от сущности; 2) сущность зависит от признаков; 3) признаки зависят друг от друга. Не все предметы обладают сущностью в том смысле, как ее понимает Хенгстенберг. Сущностью обладают растения, животные, люди. Несмотря на такое ограничение, Хенгстенберг утверждает, что познание сущностей образует основу всякого человеческого познания.

Анализ сущности в концепции Хенгстенберга призван, как уже сказано, пролить свет на природу духовного акта. Сущность конституируется в признаках, но она не разложима на признаки, соответственно сущность не анализируема. Сущность проста. Она не только проста, но и действительна, поскольку действительны конституирующие ее признаки. Действительность сущности означает, по мнению Хенгстенберга, ее индивидуальность.

Характер сущности указывает на характер акта, который, как и сущность, не только прост, но и действителен. Действительность акта проявляется в том, что он участвует в индивидуализации того, кто его со-

вершает. Наконец, действительность акта обусловлена его связью с пространственно-временными условиями, а именно акт возникает только «здесь» и «сейчас». Пространственно-временные условия возникновения акта включают и психофизические условия. Для того чтобы возникли определенные акты, требуется соответствующее состояние нашего организма, чувственные восприятия, представления. Психофизическая обусловленность не означает, что соответствующие условия являются причиной возникновения акта. Акт сохраняет свою самостоятельность, несмотря на определенную зависимость от психофизических условий. Такая самостоятельность делает возможным сохранение одного и того же акта при изменяющихся психофизических условиях. Это означает, что однажды возникший акт воспроизводится, вновь возникает при встрече с предметами того же ряда, что и предмет, относительно которого он некогда возник. Самостоятельность по отношению к психофизическим условиям является для Хенгстенберга важнейшей онтологической характеристикой акта и сущности как его предмета.

Из этой характеристики вытекает, что акты лишены длительности, поскольку длительностью обладает лишь то, что изменяет свои состояния. Поэтому они как бы находятся над длительностью. Этот способ бытия именуется Хенгстенбергом надвременностью. Самостоятельность по отношению к психофизическим условиям предполагает также отсутствие у актов становления, что указывает, по мнению Хенгстенберга, на некую «прафеноменальность актов», под которой понимается несводимость бытия какого-либо сущего к бытию другого сущего. Акт не сводим ни к психофизическим условиям своего возникновения, ни к каузальному воздействию объективно сущего, на которое он направлен. Если бы причиной возникновения акта было объективно существующее, то акт не мог бы быть выражением спонтанной личной обращенности человеческого духа к бытию. Акт нельзя вывести из другого акта, так как всякий отдельный акт связан с индивидуальной сущностью и поэтому необходимо изначален.

Но если дело обстоит таким образом, т. е. акт не выводим ни из сущего, ни из другого духовного акта. то правомерно задать вопрос, результатом чего является духовный акт? Предваряя этот вопрос, Хенгстен-

¹⁴ Ibid., S. 135.

берг вводит в контекст философского рассуждения божественного творца. Прафеноменальность, как утверждается, не исключает «отношения к творцу». Объективность творца состоит именно в том, что, воззвав нечто к бытию, он наделяет это нечто бытийной самостоятельностью, предполагающей самостоятельность действия. В применении к актам это означает, что «творец вызывает акты к бытию такими, что они являются одновременно деятельностью личностного духа в его встрече с сущим. Это единственное онтологически возможное высказывание, которое можно сделать относительно вопроса о происхождении актов»¹⁵.

Хенгстенберг, по сути, достиг для себя цели своего философско-антропологического построения. Итак, специфика существования человека связана с его способностью к объективному отношению к бытию, а эта способность объявляется обусловленной способностью реализовывать духовные акты, в которых прозревается сущность. Способность к реализации духовных актов, как утверждается, может стать понятной только, если прибегнуть к представлению о творце, поскольку ее, как стремится доказать Хенгстенберг, нельзя вывести из земных условий бытия человека. Все предшествующее теоретическое построение должно подводить к выводу о том, что в своей основе специфика человеческого бытия обусловлена соответствующим замыслом божественного творца. Здесь наглядно реализуется принципиальная программа философско-религиозной антропологии: антропологическое построение должно указать на существование бога, а это указание, в свою очередь, задает горизонт антропологического исследования.

Учение об актах является, по сути дела, философско-антропологическим указанием на существование бога. Только привлечение божественной инстанции может объяснить возникновение и способ функционирования такой специфически человеческой характеристики, как способность к осуществлению духовных актов, какими их представляет Хенгстенберг. Но даже если бы акты были по своей природе такими, как их изображает Хенгстенберг, то и в этом случае генетически возводить их к божественному творцу, опираясь,

¹⁵ Ibid., S. 165.

по сути, лишь на религиозно-теологические представления, совершенно неправомерно с философской точки зрения.

Совокупность актов, реализованных тем или иным человеком, образует определенный порядок, который Хенгстенберг так же, как и Шелер, называет иерархией актов, состоящей в том, что определенный класс актов реализуется только относительно соответствующей ему области бытия. Порядок бытия задает порядок актов, реализуемых духом человека. Здесь Хенгстенберг воспроизводит традиционную схоластическую схему гармоничного «вчленения» человека в общий порядок бытия, определяемый в конечном счете его творцом.

Хенгстенберг подчеркивает, что объективная иерархия бытия в каждом человеке получает индивидуальную модуляцию. Индивидуально смодулированная иерархия актов, реализованных конкретным человеком к тому или иному моменту времени, определяет его «самость», которая задает общий облик человека.

Онтология акта служит в концепции Хенгстенберга основой онтологии духа. И акт, и дух в онтологическом отношении характеризуются простотой, надвременностью, отсутствием становления, независимостью от психофизических условий и прафеноменальностью.

Хенгстенберг отмечает, что не существует самостоятельных познавательных, волевых актов или актов чувства, но всякий акт сочетает в себе интеллектуальный, волевой и эмоциональный компоненты как различные его стороны, направленные на различные аспекты какого-либо предмета. Интеллектуальный компонент связан с сущностью предмета, волевой — с его бытием, а эмоциональный — с ценностью и смыслом этого предмета.

Сочетание указанных компонентов акта соответствует сочетанию сущности, бытия и онтологического смысла предмета. Дух также конституируется через связь интеллекта, воли и чувства, которая соответствует критерию совершенной простоты, т. е. совершенству сочлененности.

Но различие между духом и актом состоит в том, что дух осуществляет предшествующее актам движение к целому сущего. Несмотря на свою надвременность, дух подвержен изменению, связанному с тем, что каждый акт изменяет его отношение к миру. Дух

есть нечто самостоятельное и тем самым служит гарантом бытийного постоянства «самости».

Хенгстенберг подчеркивает прафеноменальность акта и его функциональную независимость. В этой связи, естественно, возникает вопрос о взаимодействии духа с другими составляющими антропологической реальности. Если относительно воздействия духа на них Хенгстенберг пытается что-то сказать, представляя дух в качестве некоего метабиологического принципа, то об обратном воздействии речь вообще не идет. Но трудно представить себе некую интегрированную целостность, не имея представления о характере функционального взаимодействия ее составляющих. А без четкого анализа такого взаимодействия никакое антропологическое учение не может претендовать на статус философско-научной теории.

Метафизика, или онтология духа дает возможность Хенгстенбергу перейти к соответствующему метафизическому истолкованию жизненного полюса, т. е. психофизической структуры человека. Феноменологическое рассмотрение биологической структуры привело его, как мы видели, к выводу о том, что эта структура определяется метабиологическим принципом. Выявление природы духа создает, как считает Хенгстенберг, условия для метафизического исследования взаимоотношений метабиологического принципа и психофизической организации человека. В целях определения этих взаимоотношений Хенгстенберг представляет биологическую структуру человека в виде пирамиды.

На самом нижнем уровне мы обнаруживаем атомы и молекулы. Определенное множество молекул образует клетку, а их множество образует тот или иной орган. Отдельные органы объединяются в целостность. По мнению Хенгстенберга, существуют три позиции в понимании принципа этого объединения. В соответствии с первой принципом объединения органов в целостность является само тело, предстающее в этом случае как вершина экзистенциальной иерархии, как завершенная целостность, объединяющая в себе подчиненные целостности. Эту позицию Хенгстенберг называет натуралистической. Она противоречит, по его мнению, как результатам феноменологического рассмотрения человека как существа, способного к объективности, так и результатам метафизического исследо-

вания человеческого духа. Если придерживаться натуралистической позиции, то человек обладает структурным строением животного. Но животное не способно к объективной установке по отношению к миру. Согласно этой позиции человек состоял бы только из тела, а дух стал бы чем-то излишним. Эта позиция не приемлема для Хенгстенберга, утверждающего, что тело представляет собой незавершенную целостность.

В соответствии со второй позицией роль принципа, объединяющего органы человеческого тела и управляющего ими, играет дух. Эту позицию Хенгстенберг называет биологической, поскольку дух здесь отождествляется с жизненной функцией. Смысловое назначение духа исчерпывается в данном случае поддержанием жизни определенного витального целого. Эта позиция неприемлема для Хенгстенберга потому, что не признается метафизическое своеобразие духа. Хенгстенберг ссылается при этом на Шелера, который считал, что дух трансцендентен по отношению ко всем биологическим жизненным целям.

Сам Хенгстенберг придерживается третьей позиции, в соответствии с которой отдельные органы объединяются в человеческое тело посредством духа, не утрачивающим при этом своего метафизического своеобразие. «Тело, — заключает он, — постоянно субстанциализируется, не становясь при этом субстанцией»¹⁶. Подобное экзистенциальное строение человека обуславливает его уникальное положение в космосе, в «царстве творений». В этом строении существует разрыв, которого нет в других живых существах. Но самое своеобразие состоит в том, что этот разрыв преодолевается посредством того самого принципа, который послужил его причиной и ради которого этот разрыв существует, — посредством духа. Человек существует через этот разрыв, не утрачивая единства своей сущности.

Для прояснения этого процесса необходимо, по мнению Хенгстенберга, выявить в общем виде характер отношения между материей и духом. Он заключается в выражении духа в материи. Соответственно дух является более высоким элементом этого отношения, а материя — более низким. «Преднаходимая среда»,

¹⁶ Ibid., S. 224.

в которой дух выражает себя, получает у Хенгстенберга обозначение «нечто хтоническое».

Отношение между духом и телом человека также носит характер выражения духа в материи. Дух образует из хтонических элементов тело как специфически человеческое материальное единство. Он сообщает телу определенный порядок, обладает определенной властью над ним. В силу этого отношение между духом и телом обозначается как «авторитарное участие». Дух сообщает телу не только порядок, но и известную самостоятельность. Авторитарное участие в связи с этим переходит до известной степени в «отношение партнерства».

Отношение духа и тела является определенным смысловым процессом. Конституирование тела может, по Хенгстенбергу, рассматриваться как цель этого процесса, а сохранение и развертывание человеческой сущности — как его критерий и исполнение. Только посредством духа, сотрудничающего с телом, человеческая личность может создавать различные смысловые образования.

Можно утверждать, что так называемая «метафизика живого тела» лишь конкретизирует принципиальное положение об антропобиологической специфике, обусловленной ее служебной соотносительностью с духом как метабиологическим принципом, выдвинутое в феноменологической части концепции Хенгстенберга. Такой же конкретизацией этого положения является и учение о психической стороне жизненного полюса человека, ключом к пониманию которой служит то обстоятельство, что «психическая сторона человеческой витальности специализирована для объективности так же, как и физическая»¹⁷.

Подобно телу, «я» не обладает изначальной целостностью и самостоятельностью, и лишь посредством духа психические хтонические компоненты оформляются в целостность «я». Хенгстенберг подчеркивает, что не следует «я» понимать в смысле некоей души, существующей в человеке наряду с духом. «Я» — это витальное единство. Существование такой души означало бы разрушение единства человеческого бытия. Функциональное назначение «я» в структуре человеческой

целостности — «психическое выражение» духа, подобно тому как тело выполняет функцию физического выражения духа. Тело и «я» образуют определенное жизненное единство, гарантом коего в конечном счете является дух, сообщающий им это единство в процессе своего «словесного» самовыражения. «Тело и «я» — пишет Хенгстенберг, — возникают на основе общей жизни, которая индивидуализирована в каждом человеке. Но они в то же время являются чем-то большим, чем жизнь: они суть «слова» духа, возникающие из жизни и выходящие за ее пределы. Это отличает тело от животного организма, «я» — от витальной души животного»¹⁸.

Рассуждения Хенгстенберга о «я» как о чем-то отличном от духа, «самости» представляют собой произвольное расчленение единой сферы человеческого сознания. Хенгстенберг не сумел показать, в чем же состоит «хтоническое» начало психической сферы, каково ее содержание.

При метафизическом рассмотрении «жизни» человека все внимание уделяется характеристике взаимоотношений духа как метабиологического принципа и психофизической организации человека. Типология этих взаимоотношений является совершенно произвольной. Хенгстенберг практически не предлагает аналитического обоснования этой типологии, особенно различий между второй и третьей позициями.

Произвольность типологии свидетельствует о том, что Хенгстенберг ни в феноменологической, ни в метафизической частях своего исследования не может предложить конкретного анализа того, каким образом дух, как его понимает Хенгстенберг, осуществляет свои метабиологические функции. Хенгстенберг вместо анализа предлагает ссылки на то, что дух исполняет психофизическую организацию в качестве средства самовыражения, представляет тело и психику человека как «слова» духа. Короче говоря, он ограничивается весьма туманными метафорами при подходе к тем предметным сферам, которые уже давно стали объектами самого интенсивного изучения со стороны различных наук.

Нет аналитической ясности и доказательности не только в вопросе об отношении духа и психофизичес-

¹⁷ Hengstenberg H.-E. Zur Revision des Begriffs der menschlichen Natur. — *Philosophia naturalis*, 1973, Bd. 14, H. 1, S. 64.

¹⁸ Hengstenberg H.-E. *Philosophische Anthropologie*, S. 265.

кой организации, но и в отношениях между телом и психикой. Стремление Хенгстенберга представить «я» и тело как «два слога» одного слова, произносимого духом, даже с натяжкой нельзя признать убедительной, а тем более объективной характеристикой данного отношения.

Рассмотрение отдельных «конститутивных областей» человеческого существования лежит в основе исследования Хенгстенбергом целостности человеческого бытия и личности человека. Это исследование призвано дать «окончательное метафизическое определение» рассмотренным отдельным конститутивным областям. Хенгстенберг руководствуется при этом принципом конституции, уже использованным им при характеристике категории сущности. Подобно тому как «дух», «самость», тело и «я» являются отчасти самостоятельными, отчасти несамостоятельными конститутивными единствами, так и человек в целом предстает как конститутивное единство, являющееся, по существу, человеческой личностью.

«Дух», «самость», «жизнь», образуемая нерасторжимым сочленением тела и «я», обладают собственной действительностью, но при этом участвуют в целостности бытия конкретного человека. Бытие этого конкретного человека не есть сумма духовного и жизненного бытия, но конституировано в них. Оно состоит в динамичном, конститутивном движении духа и жизни друг к другу.

Конституированное не существует без конституентов, но и конституенты не существуют без конституированного. Целостное человеческое бытие можно отличить от конституентов — духа и жизни — только в мысли. Эти последние объединяются в принципе личности, реализующем онтологическую связь между ними. Полная формула конституции человеческой личности в концепции Хенгстенберга гласит: человеческая личность конституируется в духе, жизни и принципе личности. Все эти конституенты выполняют особую онтологическую функцию. «Дух является ближайшей целью экзистенциальной самореализации. Для духа витальный слой тела и «я» играют служебную роль. Жизнь (тело и «я») определяет, напротив, способ бытия духа, способ, которым он себя выражает и представляет. «Особая онтологическая функция принципа

личности... не состоит в том, чтобы образовывать единство духа и жизни. Она состоит скорее в определении способа, каким реализуется это единство, варьирующееся от человека к человеку»¹⁹.

Индивидуализирующая функция принципа личности выполняет соответственно и избирательную функцию по отношению к тому, что должно быть актуализировано в духе и жизни того или иного человека. Осуществляя априорный, независимый от сознания отбор того, что подлежит актуализации, этот принцип обуславливает осмысленность соотношения друг с другом актуализируемых содержаний духа и жизни, постоянное объединение и гармонизацию этих содержаний, поскольку он изначально служит онтологическим мостом между духом и жизнью, соединяет их в себе.

Принцип личности, как считает Хенгстенберг, выполняет важную телеологическую функцию. Благодаря ему существует своеобразная предустановленная гармония духа и жизни. Он определяет не только форму их взаимодействия в человеке, но и форму его встречи с внешним миром, т. е. он предопределяет, какие содержания мира могут предмечиваться и становиться значимыми для данного конкретного человека. Все это позволяет Хенгстенбергу назвать принцип личности «априорным предпостижением мира и самого себя», «бытийным проектом» каждого конкретного человека. Реализация этого проекта зависит от самого человека, от его решения «за или против» объективности.

После рассмотрения всех «онтологически-конститутивных» моментов Хенгстенберг предлагает следующее «полное сущностное определение человека»: «Человек — это личность, которая уникально и индивидуально конституирована в духе и теле. Она преодолевает свою уникальность в необходимых общинах, которые, в свою очередь, уникальны и неповторимы»²⁰.

Расчленив антропологическую целостность на относительно самостоятельные компоненты, Хенгстенберг неизбежно должен предпринимать значительные усилия для того, чтобы как-то интегрировать их в целостный образ. Но, по сути дела, все усилия сводятся

¹⁹ Ibid., S. 325.

²⁰ Ibid., S. 363.

к утверждениям о процессе конституирования в целостность, о принципе конституции, о посреднических функциях принципа личности и т. п., причем ни один из этих принципов или процессов не получает сколько-нибудь развернутого и убедительного аналитического обоснования, почему Хенгстенбергу и не удается создать философски убедительный целостный образ человека.

Свое «сущностное определение человека» Хенгстенберг дополняет учением об экзистенциалах, под которыми понимаются способы отношения человека к миру. Как метафизическое учение о бытии человека в мире, оно призвано дать окончательное метафизическое обоснование феноменологии этого бытия.

Все экзистенциалы предполагают и включают друг друга, будучи способами поведения человека как единой целостности. Важнейшими из них являются: *существование* с его обращенностью в прошлое и будущее; *присутствие*, под которым понимается суверенитет по отношению к другому существу; *выражение*, т. е. способность выражать себя в пространстве сущего; *смыслонаполненность*, т. е. способность сообщать и задавать смысл другому существу. Основным экзистенциалом является *свобода*. Все названные экзистенциалы являются положительными, поскольку представляют собой смыслозадающие и смыслополагающие способы отношения к миру, в связи с чем Хенгстенберг отрицает самую возможность существования отрицательных экзистенциалов, лежащих в основе философии экзистенциализма. Страх, заброшенность, отчаяние и т. д. являются, по утверждению Хенгстенберга, определенными душевными состояниями, а не экзистенциалами.

Развертывание бытия и сущности человека свидетельствует, по мнению Хенгстенберга, о том, что человек обладает «онтологическим смыслом», который, однако, не является самоцелью, поскольку призван служить реализации личностного смысла. «Онтологический смысл лишь тогда полностью исполнен, когда он вливается в личностный и становится через это плодотворным... Но мы лишь тогда достигаем полного сущностного определения человека, когда рассматриваем оба смысла в необходимом отношении к бесконечному полагателю смысла, от которого человек постоянно получает свой онтологический смысл и во исполнение

предначертания которого он реализует свой личностный смысл»²¹.

Таким образом, итогом философско-антропологических усилий Хенгстенберга является теомное «сущностное определение человека».

Итак, философско-антропологическая концепция Г.-Э. Хенгстенберга развертывается в полном соответствии с принципиальной программой философско-религиозной антропологии. Сначала следует феноменологическое описание основных поведенческих характеристик человека, которые затем получают религиозно-метафизическое и в конечном счете теомное истолкование.

Феноменологическое описание человека концентрируется на характеристике способности человека к объективности как определенной поведенческой структуре. Способность к объективности, будучи важнейшей сущностной характеристикой человека, тем не менее не реализуется автоматически в жизнедеятельности индивида. По утверждению Хенгстенберга, ее следует выбрать, отвергнув другие возможные «базисные установки». Уделив немало внимания этому «фундаментальному» выбору, Хенгстенберг, однако, не смог аналитически убедительно представить характер принятия столь важного для человека решения.

Свое описание человека Хенгстенберг стремится представить как беспредпосылочное, но уже в «феноменологической» части концепции становится очевидным, что общей онтологической основой его концептуализации образа человека служит традиционное христианско-теологическое понимание бытия как упорядоченного, благого, сотворенного всесовершенным творцом. Для обретения гармонии с бытием, с миром человеку нужно лишь принять правильное решение в пользу объективной установки по отношению к бытию и миру.

В действительности под объективностью в концепции Хенгстенберга понимается способность человека к поведению, сообразующемуся с независимыми от него свойствами и закономерностями окружающего мира. Но причина этой способности заключается не в божественно определенной разумности бытийного порядка, а в том, что коллективная трудовая деятель-

²¹ Ibid., S. 378.

ность, являющаяся единственным условием выживания человеческого рода как определенной биологической популяции, возможна только как деятельность, соотносящаяся с объективными свойствами окружающей среды. При этом сама способность к объективному поведению приобретает только в процессе предметно-практической деятельности, включающей и предметно-познавательную. Конструкция Хенгстенберга носит совершенно антиисторический характер. По сути дела, весь чрезвычайно сложный исторический процесс приобретения объективного знания о бытии он сводит к какому-то мифическому выбору между базисными установками по отношению к миру.

Феноменологическое описание служит прологом к метафизическому истолкованию человека. Для построения своего образа человека Хенгстенберг опирается на ряд основных положений философско-антропологических концепций Шелера и Гелена. Прежде всего это относится к заимствованию основополагающего антропологического дуализма духа и жизни. Компоненты этого дуализма воспроизводят соответствующие компоненты шелеровского дуализма: дух понимается через духовные акты, а жизнь — как психофизическая организация человека. Но наряду с совпадениями существуют и существенные различия. Так, если Шелер считал биологическую организацию человека в принципе не отличающейся от биологической организации животного, то для Хенгстенберга биология человека специализирована для объективности, поскольку определяется метабиологическим принципом — духом.

Дух предстает прежде всего как совокупность актов, а акт характеризуется через сущность как его предметность.

Выдвинув претензию на определение сущности, Хенгстенберг берет на себя обязательство осуществить всесторонний анализ этой важнейшей философской категории, получавшей разнообразные толкования в истории философии. Но даже если ограничиться предложенной Хенгстенбергом характеристикой сущности, то сразу же привлекает внимание то обстоятельство, что в этой характеристике не указан онтологический и эпистемологический статус сущности, конституирующих ее признаков, не указан характер отношения к явлениям и т. д. Все это совсем не согласуется

с той функцией, которую должно играть определение сущности в антропологии Хенгстенберга — служить отправной точкой в определении того, что представляет собой дух человека. Так, бездоказательно объявив сущность неизменной, Хенгстенберг — на основании постулата о том, что природа акта постижима через природу сущности как его предметности, — объявляет и акт чем-то лишенным временных характеристик. Но ведь сущность претерпевает изменения, иначе становится необъяснимой изменчивость ее явлений. В. И. Ленин отмечал: «...не только явления преходящи, подвижны, текучи... но и сущности вещей...»²².

Акт, в представлении Хенгстенберга, характеризуется простотой, надвременностью, отсутствием становления, независимостью от изменчивых психофизических состояний. Короче, акт якобы не выводим из земных условий существования человека. На этом основании делается вывод о том, что своим происхождением духовные акты человека могут быть обязаны только божественному творцу. Анализ духовного акта человека и соответствующий вывод о его происхождении и являются основным теоретическим указанием на существование бога в антропологической концепции Хенгстенберга. Осуществленное таким образом соотнесение человека с божественной личностью позволяет Хенгстенбергу представлять все специфические жизнепроявления человека, в первую очередь его способность к объективности, как соответствующий замысел бога-творца.

Понимание Хенгстенбергом духовного акта, образующее основу теоретического указания на существование бога, вызывает серьезные возражения. Совершенно неправоммерно из указанных характеристик акта делать вывод о его неземном происхождении. Хенгстенберг ничем не может обосновать такого вывода. Эти свойства генетически восходят к реальным, природным, социальным и культурным основаниям человеческого существования. Здесь в теоретическом построении Хенгстенберга налицо явный произвол, его нельзя признать теоретически правоммерным.

Идею об уникальной специфике человеческой биологии Хенгстенберг заимствует у Гелена, но дает ей принципиально иное истолкование. У Гелена антропо-

²² Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 227.

биологическая специфика обуславливалась тем, что человек понимался как уникальный природный проект, Хенгстенберг же представляет ее как результат соответствующего замысла бога-творца. Психофизическая организация наделяется служебной функцией по отношению к духу, чего, однако, Хенгстенбергу не удалось убедительно обосновать. Это значит, что он не смог решить принципиально важной для любого философско-религиозного антрополога задачи: сохранить антропологический дуализм, причем такой, где дух играет доминирующую роль, и в то же время создать единый и целостный образ человека.

Сказанное позволяет нам сделать вывод о том, что Хенгстенбергу, несмотря на привлечение обширного арсенала современных философских средств, не удалось создать философски убедительного образа человека. Построение разворачивается в горизонте теистических, т. е. предзаданных, представлений. А теоретические указания на существование личностного бога, которые могли бы сделать эти представления философски правомерными, оказываются, как было показано, несостоятельными.

Глава шестая

«МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ НЕДОСТАТОЧНОСТЬ» ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ ФЕЛИКСА ХАММЕРА

Философско-антропологическая концепция Феликса Хаммера строится через негативное соотношение с антропологией М. Шелера. Хаммер разделяет мнение Хенгстенберга о том, что ответственное отношение к шелеровскому наследию обязательно предполагает критическое испытание.

Критическое испытание, которому Хаммер подвергает антропологию Шелера, заключается в выявлении основополагающих «христианско-теологических импликаций» в философии Шелера, которые носят характер «очевидных предрешений», определивших, по сути ее облик. Хаммер исходит из того, что «для философии

Шелера определяющее значение имело взаимодействие с христианским мыслительным наследием и с христианской теологией, особенно в ее католическо-августинианской форме»¹. Конкретно он стремится показать, что шелеровская антропология является философски «нечистой» в том смысле, что ее основные положения являются не результатом непредвзятого философского рассуждения и осмысления данных опыта, но представляют собой «феноменологизацию» основных антропологических постулатов христианской традиции.

Прежде всего Хаммер указывает на «христианский реализм» Шелера, который означает принципиальное доверие к действительности, к ее единству и ее «благому порядку, основанному богом». Все то ценное и смыслонаполненное, чем обладает мир, он обладает как мир, сотворенный богом. Бог для Шелера является не только самоочевидной необходимостью, но и «переживаемой величиной». В основе философии Шелера, как подчеркивает Хаммер, лежит убеждение в изначальной и непосредственной связи между богом и человеком. В это «пространство переживаемого божественного» у Шелера включен и мир и человек. Соответственно мир у Шелера — это пространство, в котором опосредованно проявляются следы, отражения бога. Шелеровское доверие к испытваемости бога в мире почти безгранично. Именно это доверие и опыт трагического противодействия мира богу образуют глубинную основу всех дуализмов в творчестве Шелера.

По мнению Хаммера, зависимость творчества Шелера от христианско-теологических содержаний особенно отчетливо проявляется в философской антропологии. Заимствуемые Шелером христианские положения предстают в его философской антропологии как «феноменологически констатируемые» антропологические факты, т. е. фиксируемые в опыте «антропологические данности». «Эта дуалистическая модель, один полюс которой располагается ниже человека, в то время как другой — выше человека, взята не из опыта и не из донаучного самопонимания человека, а является результатом феноменологизации теологической противоположности греха и милости, падения и искупления. Обо-

¹ Hammer F. Theonome Anthropologie?: Max Shelters Menschenbild und seine Grenzen. Den Haag, 1972, S. 6.

им полюсам соответствуют у Шелера определенные свойства и поведенческие структуры»². Результатом соответствующей феноменологизации являются сущностное определение человека как перехода от животного к божеству, утверждение о подчиненном положении тела и провозглашение связи человека с божеством. Понимание человека как несовершенного отображения божественной личности ведет к тому, что ему приписываются сущностные свойства, являющиеся атрибутами бога: неопредмечиваемая актуальность, преодоление телесности, спонтанная духовность. Соответственно у Шелера «первоначально теологическая категория личности,— пишет Хаммер,— переносится на человека. Человек вообще становится человеком через участие в личностном существе бога. То, что в учении схоластиков как раз и должно было обозначать самостоятельность человека, становится категорией, выражающей бытийную зависимость человека»³. Такое осмысление личности сохраняется и в поздней философии Шелера.

Несмотря на некоторые модификации, которые они претерпевают в поздний период, эти основополагающие представления образуют основу шелеровской философской антропологии на всех этапах ее развития. Теоморфное понимание человека, т. е. понимание его как образа божьего, «растворяет философски постигаемую природу», определимую сущность человека. Человека нельзя, как утверждает у Шелера, ни постигнуть, ни определить из него самого. Он только проявление «вечного, бога, распростертое между двумя полюсами (животное и бог)»⁴.

Таким образом, можно утверждать, что в соответствии с хаммеровской интерпретацией философской антропологии Шелера последняя является воспроизведением на философском уровне дуализма «естественного человека» и человека-богоискателя, заимствуемого из христианской антропологической традиции. Подытоживая свой анализ, Хаммер утверждает относительно идеи человека у Шелера: «Ни данные опыта, ни научные или философские данные не подтверждают подобного антропологического дуализма. Шелер ско-

² Ibid., S. 153.

³ Ibid., S. 67.

⁴ Ibid., S. 61.

рее движется обратным путем и стремится интерпретировать конкретную феноменальность в соответствии со своей априорной дуалистической схемой»⁵.

Хаммеровский анализ философской антропологии Шелера действительно обнаруживает, что ее основные моменты являются, по сути, «феноменологизацией» некоторых христианских антропологических постулатов. Редуктивно-генетический подход, использованный Хаммером, в той или иной степени правомерен и в отношении любой другой философско-религиозной антропологической концепции. Но такой подход явно недостаточен. Большинство философско-религиозных антропологов и не скрывают, что их целью является воспроизведение на философском уровне христианских антропологических утверждений. Суть их подхода к антропологической проблематике заключается как раз в стремлении к обоснованию этих утверждений посредством развернутой философской аргументации. В связи с этим необходимо критически анализировать прежде всего конкретную реализацию претензии на непредвзятое философское рассуждение. Соответственно простая констатация совпадения выводов философско-религиозных антропологических концепций с известными постулатами христианской традиции, а именно так поступает Хаммер, имеет ограниченную аналитическую ценность.

В своей собственной философско-религиозной антропологической концепции Хаммер претендует на преодоление тех моментов в шелеровской антропологии, которые он подверг критике. Он считает, что его рассуждения и выводы нельзя заподозрить в философской «нечистоте», т. е. в том, что они представляют собой лишь феноменологизацию традиционных христианско-антропологических постулатов. Кроме того, в отличие от Шелера, его нельзя, как он подчеркивает, обвинить в забвении вопросов методологии. А в вопросах метода Шелер, по мнению Хаммера, ограничивается всего лишь подчеркиванием значения правильной этической позиции философствующего. Но хотя «открытость любви» по отношению к миру и является идеальной этической предпосылкой для всякой человеческой деятельности, в том числе и познания, тем не менее это, как считает Хаммер, не освобождает от необходимости

⁵ Ibid., S. 181.

прилагать усилия для получения правильного, адекватного той или иной предметной сфере метода.

Хаммер всемерно подчеркивает «чистоту» своих философских устремлений. Философия должна быть «конструктивным, постоянно прогрессирующим познавательным усилием, направленным на четко ограниченные внутримировые проблемы»⁶. Соответственно философская антропология должна быть «ориентирована на конкретный образ индивидуального и общественного человека, на поведение человека и его свойства»⁷. Это не значит, что человек не обладает сущностью, но значит только, что сущность человека проявляется в самом феномене человека, и философия должна постигать эту сущность посредством анализа его многообразных индивидуальных и общественно-исторических жизнепроявлений. Совокупность фиксируемых жизнепроявлений обозначается как феномен человека, а философская антропология, работающая подобным образом, — как феноменологическая антропология. При этом Хаммер, желая подчеркнуть конкретно-научный и опытный характер своей философской антропологии, указывает, что феноменология не обязательно должна быть «трансэмпирическим созерцанием сущности».

Философская феноменологическая антропология должна, опираясь на данные опыта и на результаты эмпирических наук, изучающих человека, вырабатывать некую сущностную идею, которая уже в качестве априорной философской идеи человека должна служить руководством в дальнейшем его философском и эмпирическом изучении. Познание осуществляется в постоянном колебании между идеей и действительностью, в их взаимной конфронтации и коррекции. Философская базисная идея о человеке должна обладать пластичностью, чтобы быть в состоянии принять в себя и сделать понятным любое новое антропологическое явление.

По мнению Хаммера, в этом случае философия будет воспроизводить метод любой эмпирической науки, изучающей человека. Всякая эмпирическая наука руководствуется неким априорным образом человека, некоей априорной идеей о человеке при отборе данных, конституировании их в качестве фактов при построении моделей и т. п. Отличие философской ан-

⁶ Ibid., S. 11.

⁷ Ibid., S. 22.

тропологии от эмпирической науки заключается в том, что первая руководствуется методологически и содержательно разработанной идеей, а вторая, как правило, исходит из некоторого интуитивного образа человека как неформальной, неотрефлексированной общей идеей. Но и в том и в другом случае необходимость руководящей идеи вытекает из того, считает Хаммер, что без нее, какой бы она ни была в содержательном отношении, невозможно научное постижение сущности и действительности человека.

После выявления исключительной роли общей идеи в философском и научном познании человека было бы логичным сделать следующий шаг и четко указать, как же приобретается такая общая идея, направляющая исследование. В действительности именно этот вопрос имеет ключевое методологическое значение при философском осмыслении природы человека. Современные западные философы-антропологи, Хаммер в том числе, как правило, не признают правомерности многообразных предшествующих учений о человеке как раз на том основании, что в фундаменте этих учений лежит какое-то одно общее представление, само происхождение которого не подвергается критической рефлексии. Примерами могут служить представления о том, что человек — животное, наделенное определенными свойствами; существо рациональное; иррациональное; определяемое общими бытийными порядками; полностью свободное и т. д.⁸ Но, осуждая предшествующую философию за отсутствие критической рефлексии, большинство современных философов-антропологов сами не решают принципиальные методологические проблемы.

Так и Хаммер, претендуя на преодоление забвения методологии, чем, по его мнению, грешит Шелер, не дает четкого ответа на столь важный вопрос о том, как приобретается та общая идея, без которой невозможно полноценное постижение человека. Казалось бы, само стремление к феноменологической антропологии предполагает, что искомая идея должна приобретаться посредством описания и обобщения опытных и научных данных, проявлений «феномена человека». Но противоречия заявленной им методологической установке, Хаммер утверждает, что сущностная идея человека приобретает посредством эйдетического прозрения.

⁸ См.: Brünig W. Philosophische Anthropologie. Stuttgart, 1960.

А ведь, подвергая критике феноменологическую установку Шелера на созерцание сущностей, позволяющее постигать пребывающие, вечные структуры, которые в благословенные моменты вспыхивают для философа-феноменолога в своей вневременной чистоте, Хаммер указывал, что это ведет к неверному представлению о сущности человеческого познания, ведет к уподоблению его божественной интуиции. Он утверждал, что человеческое познание не пребывает непосредственно при идее с тем, чтобы потом спуститься к неполноценному ее воплощению в единичном, а, наоборот, восходит от конкретного к сущностной идее, что и определяет опытную основу познания. Но, излагая собственную философско-антропологическую концепцию, Хаммер как бы забывает о своей критике философского метода Шелера и сам утверждает возможность некоего непосредственно-интуитивного прозрения сущностей. При этом он не разрешает явного противоречия в своей методологической программе и не определяет отчетливо, каким же способом приобретает общая философская идея в его феноменологической антропологии, постигается «сущностная форма» человека — посредством описания и обобщения «феноменальных данностей» или посредством эйдетической интуиции. Если же Хаммер имеет в виду какую-то комбинацию методов, то тем более необходима методологическая ясность относительно характера их сочетания, сфер приложения, соотносительной продуктивности и др. Но все это отсутствует в концепции Хаммера, притязавшей на строгую методологическую обоснованность.

Как сказано, в соответствии с методологической установкой Хаммера его философская антропология в первую очередь должна выработать некоторую сущностную идею человека. Как же реализуется этот замысел?

В качестве исходного момента Хаммер использует то очевидное, по его мнению, обстоятельство, что повседневный опыт позволяет констатировать неодинаковую степень интенсивности проявления основных видов жизнедеятельности у различных людей, и особенно таких характеристик, как способность мышления, моральное чувство и т. п., которые Хаммер называет основными измерениями человека. Опыт недостаточности, незавершенности многообразных способов само-

реализации человека возможен, как считает Хаммер, только на основе постижения полной, завершенной сущности всех этих способов. Человек как бы априорно обладает знанием полноценной сущности того или иного вида жизнедеятельности, в соотношении с которой его конкретная реализация воспринимается как неполноценная, недостаточная.

Главный вывод, который делает Хаммер из этого, заключается в указании на конечность, «недостаточность» человека. «Философская антропология, — пишет он, — через рассмотрение конкретной реализации основных измерений человека приобретает более глубокое прозрение конечности всякой сущностной формы человека»⁹. Конечность человека, его метафизическая «недостаточность» и есть философская идея человека в хаммеровской антропологии.

Само по себе определение человека как существа «конечного» и «недостаточного» в высшей степени неоднозначно. Все зависит от того, какое конкретное содержание в него вкладывается, точнее, через соотношение с чем утверждается такая неполноценность человека. Как известно, в философской биоантропологии, например, недостаточность человека утверждается через соотношение с животным, рассматриваемым как нечто биологически полное.

Стремясь подчеркнуть свою философскую непредвзятость и желая отмежеваться от религиозно-теологических ассоциаций, сразу же возникающих в связи с рассуждениями о конечности и бесконечности, Хаммер указывает, что опыт конечности и недостаточности человека ни в коем случае не следует «мистифицировать как некий необходимый трагический элемент в смысле феноменологизации христианского учения о греховности»¹⁰, но следует дать ему философско-антропологическую интерпретацию и показать основу его возможности.

Но если Хаммер отмежевывается от религиозно-метафизического смысла своих рассуждений о «конечности» и «недостаточности» человека, то какой же смысл он вкладывает в эти рассуждения? Есть ли вообще какие-нибудь основания для философского осмысления сущности человека в категории «конечности»?

Во-первых, если «конечность», «недостаточность»

⁹ Hammer F. Op. cit., S. 219.

¹⁰ Ibid., S. 278.

человека утверждаются на основе индивидуальных различий между людьми, то «конечность» просто-напросто совпадает с индивидуальностью как неотъемлемым свойством человека. Отдельный человек действительно может быть только ограниченным воплощением всего количественного и качественного разнообразия свойств человеческого рода в целом, и никто никогда этого не отрицал. Но употребление понятия «индивидуальность» обладает перед понятием «конечность» тем бесспорным преимуществом, что «индивидуальность» означает возможность содержательного описания и определения, а «конечность» — нет.

Во-вторых, «конечность» человека можно понимать и как ограниченность родовой сущности человека. В таком случае необходимо четко определить, в каком смысле понимается родовая ограниченность. В концепции Хаммера отсутствует какая-либо ясность на этот счет. Как мы увидим, в «конечность», «недостаточность» человека он в действительности вкладывает религиозно-метафизический смысл, что явно противоречит его высказываниям о том, что «конечность» и «недостаточность» следует осмыслить строго философски, не феноменологизируя христианские положения, а также совсем не согласуется с критикой в адрес Шелера. Необходимо подчеркнуть, что говорить в философском смысле о конечности и недостаточности родовой сущности человека неправомерно в силу неисчерпаемости сущностных сил человека. Сущность человека разворачивается и оформляется прежде всего в процессе общественно-исторической жизни, «и о силе его природы надо судить не по силе отдельных индивидуумов, а по силе всего общества»¹¹. В каждый конкретный момент исторической жизни человек действительно ограничен, «конечен», но ограничен и конечен по отношению к своим безграничным родовым возможностям.

Таким образом, научно-философское понимание «конечности» и «недостаточности» человека включает, во-первых, констатацию относительной ограниченности его биологических возможностей и, во-вторых, утверждение о конкретно-исторической определенности человека, соотносимой с неисчерпаемостью его социально-исторического, соответственно сущностного потенциала. Сущностная идея человека в концепции Хам-

мера не связана ни с одним из указанных смыслов понимания человека и не может претендовать на статус подлинно философской идеи человека. Подтверждением нашего вывода служит и то обстоятельство, что Хаммер не смог вложить какое-либо конкретно-научное и опытное содержание в свои утверждения о конечности и недостаточности человека.

Хаммер притязает на то, что сумел избежать феноменологизации христианских антропологических положений, что является, по его утверждениям, основным недостатком шелеровской антропологии. Но чем же считать его собственные философско-антропологические постулаты как не феноменологизацией соответствующих положений христианской традиции. Ни в методологическом, ни в содержательном отношении Хаммеру не удалось дать философское обоснование своей сущностной идеи человека.

На наш взгляд, примечательно и то, что даже в рамках сугубо религиозного рассуждения чрезвычайно трудно увязать факт различной степени интенсивности определенных видов жизнедеятельности у разных людей с утверждением о конечности и недостаточности человека в христианском смысле.

Итак, сущностную идею человека в антропологической концепции Хаммера нельзя, как показал наш критический анализ, признать сколько-нибудь убедительно обоснованной философской идеей человека. Она представляет собой всего лишь феноменологизацию соответствующих христианских положений о «конечности», «греховности» человека, его ничтожности и «слабости» перед богом.

Эту сущностную идею Хаммер стремится далее использовать как основу для создания философско-религиозной конструкции, имеющей целью указать на существование бога и тем самым задним числом оправдать выявленную выше феноменологизацию христианско-антропологических положений в качестве философской идеи человека. Это стремление Хаммера, очевидно, противоречит его же положению о том, что философия должна быть «конструктивным, постоянно прогрессирующим познавательным усилием, направленным на четко ограниченные внутримировые проблемы», т. к. по определению так или иначе выводит за пределы «внутримировой» проблематики.

Хаммер так определяет программу философской

¹¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 2, с. 146.

теологии: «философское учение о боге не может опираться на какой-либо непосредственный опытный контакт с божественным, а должно исходить из доступной философскому опыту действительности мира и человека»¹². Такая программа, по его мнению, вытекает из общей ситуации западноевропейской философии в «вопросе о боге»: «неиспытываемость божественного и одновременно постоянно новое стремление к нему»¹³. Непосредственная неиспытываемость божественного заставляет философскую и теологическую мысль постоянно создавать или варьировать уже имеющиеся доказательства бытия бога.

Сегодня, как признает Хаммер, наглядно выявилась недостаточность «классических доказательств» для того, чтобы убедить людей в существовании божественной реальности. Неудачи Хаммер связывает главным образом с космологической ориентацией этих доказательств и забвением опытной основы жизни человека. Поэтому он ориентируется в первую очередь на человека и его опыт как исходный пункт для решения этой задачи. Использование человеческого опыта позволит, как надеется Хаммер, уйти от неизбежной при исключительно космологической ориентации предпосылки о том, что мир есть зеркало, выражение или след бога. Этим Хаммер стремится подчеркнуть якобы беспредпосылочность своих философско-теологических рассуждений и избежать явного использования этой в принципе не подтверждаемой предпосылки.

Но подлинный характер этой «беспредпосылочности» выявляется сразу же, в другом обосновании предпосылочности антропологического подхода в поисках доказательств бытия бога. Опытная антропологическая основа должна, по мысли Хаммера, не только указать на наличие божественной реальности, но и высказать нечто содержательное относительно сущности бога, смутно постигаемой при философской постановке вопроса о нем. «Стоит задаться вопросом о том, — пишет Хаммер, — не связана ли неэффективность классических, космологически ориентированных доказательств бытия бога с тем обстоятельством, что вопрошающий о боге человек не понимает, почему он должен соотносить свою жизнь с каким-то недвижимым перводвигателем, какой-то первопринци-

пой в то время, как встречает в мире личности, которые нуждаются в нем и сами готовы одарить его»¹⁴.

Как видно, Хаммер уже в предваряющих его конструкцию размышлениях показывает, что он не удовлетворился бы простым указанием на анонимно-безличностную божественную реальность. Целью его философско-теологической антропологической концепции является указание на личностного бога, т. е. его устремления носят теистический характер.

После общей оценки сложившейся в философии ситуации по вопросу о боге Хаммер переходит к развертыванию конкретной аргументации, общая задача которой определяется как «попытка заложить антропологически ориентированную опытную основу для философской разработки проблематики бога»¹⁵. Философски-конкретный опыт конечности, недостаточности человека должен быть, по замыслу Хаммера, использован для указания на существование божественной реальности, причем эта реальность, как уже известно, должна носить теистический характер.

Прежде всего он вновь утверждает, что опыт недостаточности, незавершенности многообразных способов самореализации человека возможен только на основе постижения их полной, завершенной сущности. «Тем самым, — пишет он, — интенсивный опыт недостаточности помещается на свою почву, а незавершенность того или иного способа самореализации, который испытывается как незавершенность чистой сущности, становится поводом к неспекулятивной, опытно обусловленной трансценденции»¹⁶. Однако опытная основа сама по себе еще недостаточна в данной проблемной сфере. Требуется еще и какой-то общий финальный, или смысловой, принцип, который заключается в предпосылке о том, что испытываемое человеком стремление к полной реализации постигнутого сущностного содержания является «объективной смысловой данностью», которая нуждается в объяснении. Объективность этой данности, считает Хаммер, по крайней мере столь же велика, как и объективность природы и ее законов.

Как видно, сам Хаммер не дает объяснения своему «общему финальному принципу». Он утверждает, что человеку присуще прозрение «завершенной сущно-

¹⁴ Ibid., S. 278.

¹⁵ Ibid., S. 279.

¹⁶ Ibid., S. 285.

¹² Hammer F. Op. cit., S. 270.

¹³ Ibid., S. 269.

сти» того или иного вида своей жизнедеятельности, и это прозрение направляет всю его жизнь. Такое объяснение бытия человека явно бессодержательно. Оно игнорирует биоприродные и социальные основы жизни человека и то обстоятельство, что мотивы его жизнедеятельности, объяснение ее динамики следует искать прежде всего в этих основах.

Далее совершенно непонятно само основополагающее утверждение Хаммера о прозрении завершенной сущности. Как может прозреваться завершенная сущность никогда не завершаемого процесса, каковым является жизнедеятельность человека. Если такая сущность известна, то как она осознается, как переходит в индивидуальное и коллективное целеполагание? Достигается ли разными людьми одна и та же сущность или различные сущности? Если сущность тождественна, то как объяснить уникальность жизни любого человека? и т. п. Хаммер даже не пытается дать на эти вопросы ответы, которые могли бы придать хотя бы видимость обоснования указанного им «смыслового принципа».

Финальный принцип в сочетании с постулируемой им сущностной идеей человека позволяют Хаммеру, как он считает, сделать завершающий шаг в философско-антропологическом доказательстве существования бога. Человек, как утверждается, не может пребывать в самом себе, он постоянно нуждается в дополняющем его партнере, который испытывает такую же потребность. Обе стороны, однако, на опыте постоянно убеждаются, что другой не может быть всего, что требуется, поскольку сам не обладает всем требуемым. Постоянно ощущаемая недостаточность приводит к убеждению, что встреча в том объеме, в каком она нужна человеку, может состояться только с партнером, который сам совершенно ни в чем не нуждается. На основании этих рассуждений Хаммер делает вывод: «Встреча, которая возникает не из потребности, но из чистого совершенства, возможна только с бесконечным личностным существом бога»¹⁷.

Хаммер стремится использовать в соответствующих целях потребность человека в коммуникативном взаимодействии с другими людьми. Даже не пытаясь дать этой потребности и характеру ее недостаточного

¹⁷ Ibid., S. 285.

удовлетворения какое-либо объяснение в терминах жизненных условий человека, он сразу же изображает ее не как потребность в другом человеке и полноценном общении с ним, но как потребность в боге. В данном случае Хаммер просто мистифицирует то обстоятельство, что человечество еще не достигло того повсеместного общественного устройства, при котором «отношения практической повседневной жизни людей будут, — как пишет К. Маркс, — выражаться в прозрачных и разумных связях их между собой и с природой»¹⁸.

Таким образом, критический анализ показывает, что в антропологической концепции Ф. Хаммера ни сущностная идея человека, ни возводимая на ее основе философско-религиозная конструкция не получили сколько-нибудь убедительного философского обоснования. Они, очевидно, противоречат результатам конкретно-научного и научно-философского постижения человека.

Глава седьмая

«ФУНДАМЕНТАЛЬНО- ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ» КАРЛА РАНЕРА

Карл Ранер — один из ведущих католических теологов и философов XX в. На протяжении десятилетий он оказывал глубокое воздействие на идеологическую жизнь католической церкви. Его перу принадлежат около 2000 работ самой разной тематической направленности.

Здесь нас, естественно, интересуют в первую очередь работы Ранера по философско-антропологической проблематике. Этой проблематике Ранер уделял большое внимание в течение всей своей жизни. Разумеется, проблемы человека рассматриваются им прежде всего в теологической перспективе. Неслучайно поэтому, что именно он выступил автором статьи «Теологическая антропология» в католической энциклопедии. Однако Ранер постоянно подчеркивал значение собст-

¹⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 23, с. 90.

венно философско-антропологического подхода, реализация которого, естественно, приводила его к попыткам создать философско-религиозную антропологическую концепцию.

Концентрация усилий Ранера на философско-антропологической проблематике была обусловлена стремлением создать «фундаментально-теологическое» антропологическое построение, которое могло бы послужить философско-антропологическим основанием для всего здания веры, провозглашаемой католической церковью. А это стремление происходило в конечном итоге из социально-исторической ситуации XX столетия, обусловившей небывалый кризис церкви. Необходимость выйти из кризиса, обнаружить какие-то новые скрепы для размываемой догматической и мировоззренческой схематики посредством анализа сущности человека и условий его существования движет и Ранером в его философско-антропологических усилиях.

Философско-антропологическая концепция Ранера содержится прежде всего в его книгах «Дух в мире» и «Слушатель слова». Первая посвящена метафизике познания, которая вырастает из анализа гносеологии Фомы Аквинского и становится основой разработки философско-религиозной антропологии. Как пишет Отто Мук, автор книги «Трансцендентальный метод в схоластической философии современности», «метафизика познания, содержащаяся в книге «Дух в мире», перерастает в книге «Слушатель слова» в антропологию человека, стоящего перед богом»¹, а Карл Фишер следующим образом формулирует содержание философской антропологии Ранера: «Дух в мире как слушатель слова»².

Тесная связь между этими книгами обусловлена тем, что, по мнению Ранера, познание человеком бога и самого себя осуществляется посредством познания мира. Существование бога должно предстать в концепции Ранера как условие возможности познавательного отношения человека к миру, соответственно как основание самого бытия человека. Заключение высказывания книги «Дух в мире» содержат, по сути,

программу, которую Ранер стремится реализовать в книге «Слушатель слова». «Теологу Фоме человек представляется местом, где бог показывает себя так, чтобы его можно было услышать в его слове откровения. Для того чтобы мы могли слышать, говорит ли бог, мы должны знать, что он есть... его слово должно нас встретить там, где мы всегда уже есть, в земном месте, в земной час»³.

Целью «фундаментально-теологического» антропологического построения К. Ранера является разработка «основных черт метафизической аналитики человека в перспективе его способности воспринимать слово бога», разработка «онтологии человека как возможного восприимчика божественного откровения»⁴.

Важно, на наш взгляд, выделить следующий момент. В отличие от множества религиозных философов Ранер не исходит из образа человека как чего-то готового и известного, как чисто нейтральной предпосылки для последующего сверхъестественного «определения» и «завершения» человека. Ранер стремится показать, что сама сущностная структура человека, отражаемая в его «трансцендентности», т. е. специфике его отношения к миру, носит на себе изначальную «печать творца», что служит условием возможности всей бытийной драмы человека. При этом осуществить свое стремление Ранер пытается философскими средствами. Такой «метафизически-аналитический подход» к «онтологии человека» определяет философско-религиозный характер антропологической концепции Ранера.

Как мы уже отмечали, философско-религиозное антропологическое рассуждение в кризисной для религиозной идеологии ситуации призвано представить и новые, соответствующие времени средства собственно теологического рассуждения. Поэтому философская антропология Ранера нацелена также и на трансцендентально-антропологическое обновление и обоснование теологии. «Всякая попытка обнаружить в субъекте априорную предуказанность на предмет

¹ Muck O. Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart. Innsbruck, 1964, S. 199.

² Fischer K. Der Mensch als Geheimnis. Freiburg etc., 1978, S. 51.

³ Rahner K. Geist in Welt. Innsbruck, 1957, S. 407.

⁴ Rahner K. Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. Freiburg im Breisgau etc., 1971, S. 44.

веры должна быть квалифицирована как трансцендентал-теологическая»⁵, — пишет Л. Грубер.

Ранер использует два сущностных свойства, выявленных современным философско-антропологическим знанием: открытость человека миру и его историчность. Первое должно послужить основой удостоверения бытия бога и соответственно необходимости для человека слушать его слово, а второе призвано указать место, где человек должен слушать слово божье и тем самым отчасти определить характер такого слушания.

Как уже отмечалось, для современной философско-религиозной антропологии характерно стремление интерпретировать открытость человека миру как его определенную надмирность. В концепции Ранера понятия «открытость человека», «абсолютная трансценденция человека» и «дух» употребляются в качестве синонимов. Абсолютная трансценденция человека должна удостоверить бытие бога и тем самым — необходимость для человека слушать его слово, а бытие бога призвано, в свою очередь, удостоверить абсолютную открытость человека.

Истолкование открытости человека миру в смысле его абсолютной открытости бытию, являющегося в своей сокровенной сути субсистирующим бытием, богом, осуществляется двумя способами: посредством анализа «метафизического вопроса о бытии» и трансцендентального анализа сущности человеческого познания.

Если светская философская антропология открытость человека миру пытается представить как определенную поведенческую структуру, задающую специфику способов существования человека, то Ранер даже не предпринимает никаких усилий в этом направлении и сразу же обращается к исследованию познавательной деятельности, причем тут же переходит к метафизическому анализу. По сути дела, Ранер использует лишь обозначение, употребляемое в современной философской антропологии. Может создаться впечатление, что Ранер вправе выбрать любой подход к решению своей задачи, и критика здесь неуместна. Но все дело в том, что сама поставленная задача — создание целостного философского образа человека, каждый

момент которого свидетельствовал бы о возможности и необходимости для человека слушать слово божье, — требует философского осмысления всех сторон бытия человека. Ранер должен был по меньшей мере указать биоантропологические и социоантропологические условия возможности той познавательной деятельности, которую он представляет в своей концепции.

Любой метафизический вопрос, полагает Ранер, в том числе и о человеке, связан со всем целым метафизики, а метафизика — это вопрос о бытии сущего как такового, вопрос о смысле бытия. Таким образом, исходным пунктом метафизики и соответственно метафизической антропологии выступает вопрос о бытии. Вопросание о бытии необходимо присуще человеку, поскольку имплицировано во всех актах мышления. Более того, человек существует «как предварительное значение о бытии»⁶. Отсюда познание бытия у Ранера предстает как прояснение, рефлексия уже известного. Сказанное позволяет сделать вывод, что вопрос о бытии и о познающем человеке образует для Ранера изначальное единство.

В вопросе, который, как необходимость нашего бытия, является исходным пунктом метафизики, Ранер выделяет три аспекта: 1) вопрос о бытии вообще, бытии не в смысле суммирования многообразного сущего, а в смысле бытия, которое как единое присуще всякому сущему; 2) необходимость вопрошания о бытии; 3) вопрос о бытии должен различать бытие и сущее. Метафизический анализ этих аспектов имеет целью выяснить, что «заклучено в них относительно смысла бытия и относительно сущности задающего вопрос с учетом того, что ответ содержится в самом вопросе»⁷.

В самом вопросе о бытии уже содержится, как считает Ранер, некоторое знание о нем, поскольку каждый вопрос содержит некоторое знание о вопрошаемом, иначе вопрос был бы невозможен. Нечто познанное каким-либо образом не может быть совершенно непознаваемым. Отсюда делается вывод о познаваемости бытия. «Первый метафизический вопрос, общий вопрос о бытии является уже полагаемым познаваемости всякого сущего в его бытии. Сущее и возможный предмет познания суть одно и то

⁵ Gruber L. Transzendentalphilosophie und Theologie bei Johann Gottlieb Fichte und Karl Rehner. Frankfurt a. M. etc., 1978, S. 214.

⁶ Rahner K. Hörer des Wortes, S. 47.

⁷ Ibid., S. 49.

же, так как бытие сущего — познаваемость»⁸. Познаваемость сущего предстает как его онтологическое определение. Бытие и познание образуют изначальное единство, т. е. к сущности бытия принадлежит познавательная соотнесенность бытия с самим собой. И наоборот, познание, принадлежащее сущности бытия, есть при-себе-бытие самого бытия.

Поскольку вопрос о бытии и вопрос о познающем человеке образуют изначальное единство, то аналитика вопроса о бытии является одновременно аналитикой человека. Соответственно выявление изначальной «познанности бытия» в концепции Ранера означает: «Человек есть абсолютная открытость для бытия вообще, или, говоря коротко, человек есть дух. Трансценденция к бытию вообще — базисная конституция человека. Тем самым высказано первое положение нашей метафизической антропологии»⁹.

Духовность человека, его способность к трансценденции обосновывается и с помощью метафизики познания. Ранер исходит при этом из рассмотрения суждения, из постижения единичного в понятии. Единичное постигается в его ограниченности. Но ограниченность может быть постигнута только когда мы уже вышли за ее пределы. Подобный выход за пределы единично-ограниченного, делающий возможным постижение этого единичного в его ограниченной определенности, Ранер называет предпостижением. Но куда же осуществляется выход, что постигает предпостижение? Выход осуществляется в «чистое», «абсолютное» бытие, отождествляемое с богом. Так, сформулированное выше первое положение метафизической антропологии получает свое подтверждение через метафизический анализ познания. «Положение о необходимой трансценденции познания к бытию как положение о базисной конституции человека есть первое положение метафизической антропологии»¹⁰.

Ранер признает, что здесь возникает противоречие: утверждается конститутивная познанность, «освещенность» бытия, утверждается «абсолютная широта» трансценденции человека, а это вроде бы делает ненужным откровение бога. Пытаясь разрешить это противоречие, Ранер утверждает, что необходимость вопроса о бытии вытекает из «конечности» человека. Воп-

рошаемое не может быть полностью открытым и известным, иначе стал бы ненужным вопрос. Отсюда делается вывод о необходимости слушания возможного откровения бога.

Открытость человека, понимаемая прежде всего как познавательная открытость, как трансценденция к бытию, в силу свободы человека является и проблемой его нравственного самоопределения. Второе положение философско-религиозной антропологии Ранера гласит: «Человек в свободной любви предстоит перед богом»¹¹.

Далее Ранер ставит вопрос: «Каково конкретное место, где возможное откровение может встретить свободного познающего человека?»¹². Отвечая на него, Ранер соответствующим образом интерпретирует историчность человека, рассматривая историю как «место» его трансценденции. Именно в истории происходит встреча человека с возможным откровением бога. «Большинство католических авторов трактуют историчность христианства и историчность человека исходя из дуалистического различия, противопоставления земного и божественного, объясняют историю человечества как драматическую борьбу добра и зла, истины и заблуждения, божественных и дьявольских сил и т. д. К. Ранер в главном не отходит от такого понимания историчности. Однако в его концепции отражается стремление преодолеть противопоставление религиозного и светского, историю он трактует как «место», где возможно сближение, сочетание и единение человеческого и «божественного»¹³. Открывающийся в откровении бог может восприниматься двояко: в своей самости или посредством знания в слове. Человек, как существо посюсторонне-историческое, может воспринимать бога только через слово и предопределен быть «слушателем слова божьего». Третье и заключительное положение метафизической антропологии Ранера утверждает: «Человек в своей истории должен слушать историческое откровение бога, которое может осуществиться в человеческом слове»¹⁴.

¹¹ Ibid., S. 116.

¹² Ibid., S. 117.

¹³ Кузмицкас Б. Философские концепции католического модернизма. Вильнюс, 1982, с. 173.

¹⁴ Rahner K. Hörer des Wortes, S. 173.

⁸ Ibid., S. 50.

⁹ Ibid., S. 63.

¹⁰ Ibid., S. 77.

Это завершающее положение философско-религиозной антропологии Ранера становится исходным пунктом его теологической антропологии. Исходное утверждение теологической антропологии звучит следующим образом: «Человек (верующий христианин) знает себя как того, к кому, несмотря на его тварность и греховность, обратился в истории бог и обратился со словом абсолютного, свободного, т. е. милостивого самораскрытия»¹⁵.

Как видим, Ранер основной упор делает на доказательстве абсолютной трансценденции человека, его абсолютной открытости бытию, которая обозначается как дух. Доказательство осуществляется двумя способами. Первый заключается в анализе метафизического вопроса о бытии, призванном показать изначальную познанность бытия и соответственно трансценденцию человека к бытию вообще. По мнению Ранера, сама возможность вопроса о «бытии вообще» свидетельствует о познаваемости и познании бытия. Она также свидетельствует об абсолютной трансценденции человека, задающего такой вопрос. Но вопрошание и познание очевидно различны. Действительно, мы можем спрашивать, о чем угодно, но это не значит, что оно уже познано, тем более неправомерны те далекоидущие выводы, которые делает Ранер. Таким образом, это первое положение Ранера довольно шатко.

Второй способ использует собственно метафизику познания. Ранер стремится показать, что познание осуществляется в горизонте абсолютной тотальности бытия, которую он отождествляет с богом. Используя Ранером доказательство может быть приемлемым, только если принять томистский онтологический тезис о том, что бытие в своей сокровенной сути есть бог. Но этот тезис, очевидно, бездоказателен. Он настолько бездоказателен и произволен, что указанный теоретический ход Ранера вызывает критику даже со стороны буржуазных исследователей. Вильгельм Вайшедель замечает в этой связи: «Бесконечное бытие как горизонт постижения всякого конечносущего могло бы в лучшем случае мыслиться как бесконечная тотальность мира, да и то как цель, а не постигаться как действительность. Последовательно мысля, Ранер должен был бы отождествить бога с интендируемой

тотальностью мира. Но это не входит в его намерения... Здесь происходит необсуждаемое отождествление бытия как горизонта с богом, мыслимым как действительность, и та самоочевидность, с которой это осуществляется, есть все что угодно, но только не самоочевидность»¹⁶.

Таким образом, можно констатировать, что основные теоретические средства, использованные Ранером для указания на существование бога и соответственно подтверждения его главных философско-антропологических постулатов, выявили свою несостоятельность. Кроме того, Ранер даже не предпринял попыток создать целостный образ человека. Но его теоретическое построение принципиально требует концептуализации всех важных сторон «сущности человека». Так, говоря об историчности человека, следует определить, в чем состоит эта историчность, чем обусловлена и т. д.

Отсюда мы вправе сделать вывод о том, что «фундаментально-теологическое» антропологическое построение Ранера, задуманное как своеобразная философско-антропологическая «пreamбула веры», оказалось не в состоянии философски убедительно решить поставленные задачи.

Глава восьмая

ОБОСНОВАНИЕ ТЕОМОРФНОГО ОБРАЗА ЧЕЛОВЕКА В АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ЭМЕРИХА КОРЕТА

Философско-антропологическая концепция Эмериха Корета, выдвинувшегося в последние десятилетия в первый ряд философов-католиков, образует составную часть его общей философской теории. При этом другие части интегрируются в антропологическую концепцию, поскольку она появилась позже прочих составляющих его философии. Метафизически-онтологи-

¹⁵ Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg, 1957, Bd. 1, S. 624.

¹⁶ Weischedel W. Der Gott der Philosophen: Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. München, 1972, Bd. 2, S. 67.

ческое построение¹ служит общим онтологическим фоном философско-антропологических рассуждений, а герменевтическая концепция² детально характеризует познавательное отношение человека к миру. Разработка онтологии и герменевтики позволяет Корету подробно описать «мир человека». Такой подробной разработки нет у других философско-религиозных антропологов.

Вообще для Корета характерно более широкое, чем у прочих представителей философско-религиозной антропологии, использование влиятельных течений современной буржуазной философии — феноменологии, философской герменевтики, светской философской антропологии, трансцендентального неомизма и т. д. И здесь отчетливо проявляется одна существенно важная черта всей философско-религиозной антропологии. Весь этот обширный, разнородный и даже пестрый материал современной буржуазной философии используется лишь для воспроизведения традиционных христианско-антропологических постулатов. Корет не сумел, по сути дела, внести ни одного существенно нового момента в осмысление проблем человека, осуществляемое в буржуазной философской перспективе.

Корет стремится сконструировать некую теоморфность сущностной структуры человека, что по определению требует философско-антропологического удостоверения существования личностного бога-творца. Кроме того, он пытается, исходя из теоморфной сущностной структуры человека, утверждать, что она служит условием возможности общественно-исторической жизни человека. А отсюда следует, что и содержание истории задается богом. Правда, Корет ограничивается ссылкой на бога как смыслозадающую инстанцию человеческой жизни, не решаясь говорить об истории как о божественном процессе, как о теофании, не пытаясь на основе своей антропологии конструировать какую-либо историческую теодицею.

В концепции Корета, как и у всех других представителей философско-религиозной антропологии, божество предстает как единственное условие возможности сущности и действительности человека, но в отличие от целого ряда представителей этого течения Корет

изображает божество не анонимно-метафизически, но как живую личностную реальность. Это позволяет сделать вывод о том, что с религиозно-идеологической точки зрения Корет в вопросах антропологии занимает ортодоксальные позиции.

Концепция Корета является собой поучительный пример рафинированной философской апологетики религии. Кроме того, эта концепция служит еще одной наглядной иллюстрацией теснейшей связи между философским идеализмом и религией. Ведь и тот арсенал философских средств, о котором говорилось выше, заимствован в основном из идеалистических течений.

Сказанное характеризует принципиальные теоретические целеустановки Корета, но в их реализации он всячески стремится соблюсти видимость философской непредвзятости и респектабельности, особое внимание уделяя методологическому обоснованию своей концепции. Он утверждает, что исходным пунктом философской антропологии является конкретный, многообразно определенный человек. Отсюда задача философской антропологии первоначально заключается в описании «феноменов его самоосуществления». Феноменология, не ограничивающаяся наивной непосредственностью данного, должна обратиться к предшествующим условиям, благодаря которым явления могут существовать и быть поняты, т. е. задать трансцендентальный вопрос об условиях возможности этих явлений. Трансцендентальная рефлексия предполагает наличие результатов, полученных посредством описательной феноменологии. Феноменологический и трансцендентальный методы «являются двумя методами, необходимо дополняющими друг друга в едином методически осуществляемом процессе. Трансцендентальная рефлексия означает вопрос об условиях возможности явления, т. е. условие, которое конститутивно входит в тот или иной вид самоосуществления человека, может быть представлено посредством редукции³. Онтологическая сущность человека постигается как трансцендентальная сущностная основа, делающая возможным самоосуществление человека.

Итак, в соответствии с методологической установкой Корета осмысление сущности человека должно

¹ Coreth E. Metaphysik. Innsbruck, 1961.

² Coreth E. Grundfragen der Hermeneutik-Freiburg etc., 1969.

³ Goret H. Was ist der Mensch?: Grundzüge einer philosophischer Anthropologie. Innsbruck etc., 1973, S. 18.

исходить из феноменов существования человека в мире. Корет подчеркивает в этой связи, что философская антропология, стремящаяся по возможности полно познать человека, должна прежде всего постичь, что такое мир человека, каковы его базисные структуры. С этой целью необходимо определить, в каком смысле понимается в данном случае мир.

Мир в космологическом смысле следует понимать как объективную действительность, какова она сама по себе. Этот мир не мыслится в соотнесении с человеком, как мир для нас. Такое понятие мира есть абстракция и непригодно в качестве «понятия мира человека».

Но Мир можно понимать в социологическом смысле, как общественно-исторический, как жизненное пространство человека в социальном, политическом и культурном отношениях. Корет считает что и это понятие мира непригодно в качестве «понятия мира человека». Оно, с одной стороны, слишком узко для обозначения совокупного контекста человеческого существования (для этой цели больше подходит космологическое понятие мира), а с другой — слишком широко для обозначения конкретного жизненного контекста того или иного человека, той или иной группы людей.

Трансцендентальное понятие мира у Канта также не может, по мнению Корета, служить понятием мира человека. Мир для Канта это совокупность всех явлений, т. е. совокупность всех возможных предметов опыта. Такое понятие мира отражает представление о том, что человек как чистый субъект противопоставит миру объектов. Это представление неверно, поскольку человеческая ситуация — это ситуация «диалектической самореализации и реализации мира, самопонимания и миропонимания»⁴.

Наиболее конкретно и полно, как считает Корет, ситуацию человека в мире выражает феноменологическое понятие мира, связанное с учением Гуссерля о жизненном мире, где человек и мир предстают в своей взаимообусловленности. Дальнейшее развитие оно получило у М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понти, Р. Бульмана, Г.-Г. Гадамера и др. «В духе этого феноменологически-антропологического понятия

⁴ Ibid., S. 55.

мир, — пишет Корет, — можно определить как целостность нашего конкретного жизненного пространства и горизонта понимания»⁵. Неисчерпаемость опыта, как теоретического, так и практического, наглядно показывает, что мир в этом смысле принципиально не может быть фиксированной величиной. Опыт постоянно перешагивает границы того или иного нашего мира опыта и понимания. Наш мир — это открытый мир с подвижными границами.

Понятие открытости человека миру, одно из основных понятий современной философской антропологии, имеет у Корета двойкий смысл: человек открыт миру и его мир — открытый мир. Как и другие антропологи, он определяет содержание данного понятия через противопоставление человека животному. Подобно Шеллеру, Плеснеру, Гелену, Хенгстенбергу и другим, Корет отмечает способность человека в отличие от животного занять позицию по отношению к «сомиру», к своим побуждениям. Дистанцирование человека по отношению к своей жизненной ситуации, отделенность от нее являются базисной структурой человеческого поведения, имеющей в высшей степени позитивный смысл поскольку осуществляет «функцию опосредования». Корет считает возможным свести три основополагающих антропологических закона Г. Плеснера к закону опосредованной непосредственности. Реализуя себя, человек опосредует свой мир через познание, деятельность, оформление. Но, опосредуя мир, человек опосредует и себя самого в этом своем мире.

Опосредование предполагает отрицание непосредственного, так как человек отделяет себя от непосредственно данного. Отрицание непосредственного выражается уже на уровне биологии человека в его неспециализированности, которую можно считать недостатком, по мнению Корета, только с животнобиологической точки зрения, поскольку для человека она служит условием возможности опосредования действительности в человеческий мир. Базисная структура поведения человека, представляющая как опосредование непосредственного, выражает его базисную свободу.

В контексте этих рассуждений Корет стремится использовать одно из основных теоретико-концептуальных средств современной философско-религиозной антропологии — истолковать то или иное свойство че-

⁵ Ibid., S. 59.

ловека, выявленное советским философским знанием, как соответствующий замысел бога-творца. В конечном счете дистанция человека по отношению к миру и самому себе и вытекающая из нее способность к опосредованию непосредственности, указанные Плеснером, должны быть, по замыслу Корета, представлены как знак особой избранности человека в рамках творения и его предназначенности к господству над остальным творением, в силу чего их следует рассматривать в свете теистических представлений. И здесь Корет оказывается перед выбором: либо открыто заявить о теистических предпосылках своей концепции, не считая нужным как-то обосновать их, либо пытаться удостоверить в рамках этой концепции существование личностного бога-творца, что должно послужить в его представлении обоснованием предпосылок философско-антропологического исследования и, следовательно, его содержания. Корет избирает второй путь, поскольку он может придать его антропологической концепции видимость теоретической надежности и философской непредвзятости, что совершенно необходимо, если иметь в виду, что конечной целью философско-религиозной антропологии является представить традиционный христианский образ человека как единственно правомерный ответ на современные философско-антропологические искания.

Корет пытается удостоверить существование бога посредством соответствующего анализа познавательной деятельности человека и апелляцией к некоей «последней смысловой инстанции».

Базисная свобода является условием возможности всех видов поведения человека в мире. Это утверждение Корет стремится подтвердить анализом одного из важнейших жизнепроявлений человека — познания. Сущность познания составляет мышление. Для человека не существует чисто чувственного восприятия, оно всегда пронизано мышлением, и в этом состоит его отличие от чувственного восприятия животного. Человеческое мышление обладает способностью образовывать понятия. Корет сопоставляет вещь и понятие: вещь конкретна и единична, понятие, напротив, абстрактно и всеобще. Понятие может быть соотносено со множеством различных вещей. Это возможно потому, что способы бытия вещи и понятия принципиально различны. Материальные вещи в своем суще-

ствовании связаны с пространством и временем. «Чисто мыслительное смысловое содержание, которое мы постигаем в понятии, не связано, — подчеркивает Корет, — с конкретным местом в пространстве и времени. Оно уже не подчинено законам пространства и времени, т. е. преодолевает измерения материального, ограниченного пространством и временем бытия»⁶. Способность человеческого мышления к образованию понятий, дистанцированных по отношению к материальному бытию, истолковывается Коретом как подтверждение базисной свободы человека — его сущностной характеристики, причем истолкование это носит идеалистический характер. За свободу выдается лишь свобода в сфере сознания, а последняя сужается до способности к абстракции.

Идеалистическое истолкование свободы человека должно послужить в конечном счете средством удостоверения существования бога. Корет утверждает, что способность образовывать понятия характеризует дух человека только негативно, т. е. как нечто выходящее за рамки материального бытия. Философский анализ мышления призван дать и «положительное определение» человеческого духа, а следовательно, сущности человека. Мышление в определении Корета есть познание, осуществляющееся посредством суждений. Суждение утверждает, что нечто есть таково. Утверждая бытие какого-либо сущего, характеризуя его, суждение помещает это конкретное бытие в бытие вообще. Утверждение бытия какого-либо сущего в бытии вообще означает, что в суждении происходит соположение бытия вообще. Корет подчеркивает, что мышление как познание посредством понятий и суждений возможно только в горизонте бытия вообще. Это вымлет базисную структуру нашего мышления, которому принципиально открыта «совокупность бытия».

Анализ природы мышления позволяет «положительно» определить сущность человеческого духа. Он не только выходит за рамки вещно-материального бытия, но и в определенном смысле преодолевает, как считает Корет, ограниченность конечного бытия и выходит в бесконечную ширь бытия в целом. «Каждая реализация познания и воления обусловлена горизонтом бытия вообще... В каждой реализации познания и

⁶ Ibid., S. 90.

воления, даже если она направлена непосредственно на конечное сущее, — пишет Корет, — происходит выхождение к безграничной целостности бытия... Выхождение к безграничной целостности бытия всегда означает имплицитное выхождение к бесконечному бытию бога, которое конституирует безусловность и безграничность бытийного горизонта»⁷.

Но это не означает, что человеческий дух перестает быть конечным духом и приобретает актуальную бесконечность, что сделало бы человека богом. Способ бытия человеческого духа обозначается схоластически термином как виртуальная бесконечность.

Совершенно очевидно стремление Корета использовать тот же теоретический ход, который использует и Ранер. Анализ познавательной деятельности призван показать, что человек посредством этой деятельности, т. е. посредством своего духа, соотносен с трансцендентальной (в схоластическом смысле) ширью бытия, а бытие в своей сокровенной самости есть субсистирующее бытие, бог. Соответственно критические возражения, выдвинутые выше против аналогичного ранеровского построения, правомерны и в отношении рассуждения Корета.

Вопрос о сущностной конституции человека, связанный с феноменологическим рассмотрением его важнейших жизнепроявлений, приобретает у Корета форму трансцендентального вопроса «об априорном основании сознательной и свободной реализации человеческого бытия». Каковы условия возможности познания, воления и т. д.? Рассматривая в качестве таких условий определенные способности человека, Корет подчеркивает при этом, что эти способности не следует понимать как обособленные сущности, подлежащие предметному анализу. Они постигаются только через реализацию соответствующих актов, что предполагает, в свою очередь, «последнее единство и источник происхождения», обуславливающий единство сознания в многообразии его актов. Но и об этом можно говорить лишь в смысле трансцендентального условия. «Только при этом условии, — подчеркивает Корет, — возможно то, что реально дано. Требуется

внутреннее основание, которое конституирует единство и целостность человеческого бытия»⁸. Внутренним принципом человеческого бытия, жизни и сознания является душа. Душа может быть постигнута только как трансцендентально-онтологическое условие реального, многообразно дифференцированного и все же единого человеческого бытия.

Душа, таким образом, принципиально предшествует сознательной самореализации человека и предстает как метафизический принцип, обосновывающей целостность телесной и духовной жизни. Она выступает, с одной стороны, как формообразующий, сущностно-конститутивный принцип тела, делающий материей живым человеческим телом, а с другой — как основа сознательной духовной жизни. Высшая способность, присущая душе и конституирующая человека в его специфической сущности, обозначает как дух, или лучше, «духовная душа». Ту вершину, где душа приобретает у-себя-бытие, Корет обозначает как «я», которое выступает как трансцендентальный принцип, конституирующий и обуславливающий сознание.

Понимая под личностью «сущностное единство тела и духа как индивидуальная самость, реализующуюся в сознательном самообладании»⁹, совокупную действительность отдельного человека, который реализует себя как некую целостность и испытывает себя в качестве такой целостности, Корет вновь указывает на трансцендентную структуру человеческой самореализации, в соответствии с которой человек тем в большей степени реализует свою сущность, чем в большей степени он выходит за пределы самого себя. Так как тело и дух не являются двумя различными сферами, а дух реализуется в теле и тело есть среда существования духа в мире, то имманентность и трансценденция образуют нерасторжимую диалектическую связь. Трансценденция необходимо связана с реализацией в мире, она осуществляется как выхождение за пределы имманентности.

Итак, концептуализация сущностной структуры человека свелась у Корета к полаганию в качестве таковой «души». Примечательно то, что душа провозглашается не одним из полюсов антропологического дуа-

⁷ Coreth E. *Metaphysik*, S. 616.

⁸ Coreth E. *Was ist der Mensch?*, S. 143.

⁹ *Ibid.*, S. 164.

лизма, а универсальным принципом, что означает, по замыслу Корета, преодоление указанного дуализма. При этом утверждается, что душа традиционно понималась как принцип единства и целостности. Многочисленные исторические исследования, в частности творчества Фомы Аквинского, ориентированы на подтверждение этого тезиса.

Но на деле антропологический дуализм не преодолевается, поскольку, хотя душа и объявляется «формообразующим, сущностно-конститутивным» принципом тела, все же очевиден примат «духовной души». Главное же заключается в том, что этот онтологически-сущностный принцип бессодержателен. Использование его в традиции имело то оправдание, что в условиях отсутствия развернутого научного знания он фиксировал отличие живого тела от неорганического, а также целый ряд специфических особенностей человека, прежде всего способность к познанию, религиозному переживанию и т. д. В современных же условиях отпадает подобная функциональная потребность. Философско-религиозные антропологи предпринимают попытку спасти этот принцип, содержательно наполнив его посредством соответствующей интерпретации философского и научного знания о человеке. Но все попытки интерпретации подобного рода оказываются неправомерными с точки зрения именно этого знания. Таким образом, провозглашение души в качестве сущностного принципа человека носит не научно-философский, но идеолого-апологетический характер.

Сущностная конституция человека, образуемая духом и телом, выступает у Корета как условие возможности истории. Сущность человека в этом смысле можно понимать как чистое априори метафизического порядка, открывающее человеку горизонт бытия. Но существует еще и конкретное априори эмпирически-исторического характера, которое вытекает из конкретного опыта индивида и образует конкретный горизонт понимания индивида. Конкретное априори выражает историческую обусловленность существования того или иного индивида.

Но что такое «чисто метафизическое априори»? Будучи не в состоянии дать этому понятию содержательное объяснение, Корет сразу же переходит к понятию конкретно-исторического априори, задающему горизонт понимания конкретного индивида. Коротко гово-

ря, Корет сначала фиксирует очевидный факт конкретно-исторической обусловленности сознания индивида, а в качестве условия возможности такой обусловленности полагает некую метафизическую сущность. Возникает вопрос, почему нельзя ограничиться фиксацией того обстоятельства, что конкретно-историческое бытие человека определяет его сознание, а уже наличное содержание сознания задает конкретно-исторический горизонт понимания? И здесь характер рассуждения определяется предзаданной целеустановкой, которая носит ненаучный характер.

Разумеется, Корет стремится использовать положение о метафизическом априори для указания на существование бога. «Поскольку... процесс исторической реализации мира в конечном счете обусловлен метафизическим априори духа, — пишет он, — то происходит постоянный выход через историческую обусловленность к безусловному, надисторическому. Трансценденция духа в имманентности пространственно-временного процесса является условием реализации истории»¹⁰. Отсюда следует, что поскольку исторический процесс в значительной мере определяется трансценденцией человека к безусловному, то смысл истории не может заключаться только в эмпирическом протекании событий, в пространственно-временной имманентности исторического процесса. История не движется к какому-то внутриисторическому, достижимому, конечному состоянию, как бы утопически его ни представляли. «Сама история требует — если она в целом вообще должна иметь смысл — надисторического завершения. Только отсюда, — провозглашает Корет, — история получает смысл»¹¹.

Вопрос о смысле истории нерасторжимо связан у Корета с вопросом о смысле жизни человека. Корет считает правомерным сделать следующий вывод из своего исследования: «При всей обусловленности конкретных жизненных отношений человек испытывает себя в горизонте абсолютного. Человек всегда предполагает «хотим мы этого или нет — абсолютное, как условие собственной возможности, которое образует последнюю и безусловную смысловую основу человеческого бытия»¹². Эта основа способна задать

¹⁰ Coreth E. Ibid., S. 190.

¹¹ Ibid., S. 191—192.

¹² Ibid., S. 196.

смысл всему остальному смысловому ряду бытия только в том случае, если сама не обусловлена и не ограничена содержанием какой-то имманентной бытийной или ценностной сферы. Подобная основа должна быть «абсолютно трансцендентной величиной». И Корет вопрошает, не должна ли абсолютная трансцендентная смысловая основа личностного бытия сама быть неким абсолютным «Ты». «Последняя смысловая основа всегда предпослана в смысловой целостности нашего человеческого мира, хотя никогда нами полностью не постигается. Она остается смыслозадающим, но таинственным фоном, который мы в бессилии человеческого языка называем «бог». Слово «бог» становится понятным только тогда, когда видят, что это ответ на совокупный смысловой вопрос человеческого бытия»¹³.

Таким образом, в антропологической концепции Корета можно выделить два основных теоретических средства, призванных философски доказательно соотносить образ человека с богом. Это соотношение есть одновременно воспроизведение традиционного христианско-теологического образа человека. Первое средство заключается в истолковании открытости человека миру и наличии у него определенной дистанции по отношению к миру в смысле соотносительности человека с трансцендентальной ширью бытия, являющегося в своей сокровенной сути богом. Обоснование осуществляется посредством анализа познания. Как и у Ранера, этот анализ должен показать, что условием возможности познавательной деятельности человека является ее «конститутивная соотносительность» с бытием вообще, как оно понимается в томистской онтологии. Это основное концептуальное средство трансцендентального неоготизма. Критическое рассмотрение использования этого средства в концепции Ранера уже показало его несостоятельность.

Второе средство состоит в указании на бога как на смыслозадающую инстанцию индивидуального человеческого бытия и истории человечества. Однако Корет не смог хоть как-то обосновать это указание. В результате оно предстает как бездоказательно-произвольное.

¹³ Ibid., S. 197.

Таким образом, основные концептуальные средства, использованные Коретом для философского обоснования соотношения человека с богом христианской традиции и соответственно воспроизведения теоморфного образа человека, оказались несостоятельными.

Глава девятая

ОТКРЫТОСТЬ ЧЕЛОВЕКА МИРУ КАК ЕГО БОГООТКРЫТОСТЬ В АНТРОПОЛОГИИ ВОЛЬФГАРТА ПАННЕНБЕРГА

Антропологическая концепция Вольфгарта Панненберга, одного из наиболее известных современных протестантских идеологов, наглядно свидетельствует о том, что в рамках философско-религиозной антропологии стираются межконфессиональные различия. Это проявляется как в целеполагании, так и в характере используемых теоретических средств. Панненберг, подобно Ранеру, стремится к разработке «фундаментально-теологической антропологии», которая «не аргументирует, исходя из догматических данностей и предпосылок, но обращается к феноменам человеческого бытия, какими они изучаются биологией человека, психологией, культурантропологией или социологией, с тем чтобы осмыслить результаты этих дисциплин с точки зрения религиозных и теологических импликаций»¹.

Подобные философско-религиозные устремления отчетливо противостоятся собственно теологическим усилиям в области антропологии. «Мы не собираемся заниматься догматической антропологией. Традиционная догматическая антропология уже предпосылает действительность бога, когда говорит о богоподобии человека, и это понятие она разрабатывает не на основе результатов антропологического исследования, а исходя из высказываний Библии»².

¹ Pannenberg W. Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen, 1983, S. 21.

² Ibid.

В творчестве Панненберга антропология является одним из вариантов реализации общей философско-теологической программы, нацеленной на раскрытие значения «разумного познания оснований веры ради чистоты веры», сформулированной в книге «Основные вопросы систематической теологии»³. Эта программа покоится на послышке о том, что откровение не противоречит естественному мышлению.

Философско-религиозная антропология Панненберга стремится так истолковать современное философское знание о человеке, чтобы оно уложилось в образ человека, созданный христианской теологией. По замыслу Панненберга, конкретный образ человека, который явится результатом синтеза антропологического знания, должен воспроизвести христианско-теологический образ. При этом каждое значимое, конститутивное явление индивидуальной и общественно-исторической жизни человека должно предстать как следствие соответствующего замысла божественного творца.

Основу концепции Панненберга так же, как и у других представителей философско-религиозной антропологии, образует истолкование фундаментального, по его мнению, принципа — открытости человека миру, его экс-центричности как соответствующего замысла бога-творца. Открытость человека миру является, по утверждению Панненберга, условием возможности специфически человеческого образа жизни, в силу чего и весь образ жизни человека должен предстать как заданный богом. Иными словами, ставится задача «показать, что религиозная и теологическая понятность не является чем-то чуждым, но соответствует определенному измерению, выявляемому в самом человеке»⁴.

Таким образом, в соответствии с установкой Панненберга в любом значимом явлении жизнедеятельности человека следует выявить то глубинное божественное измерение, которое выступает в конечном счете условием возможности этого явления. Панненберг согласен с «общим мнением» современных философов-антропологов относительно того, что открытость человека миру составляет специфику его бытия, в связи с

чем стремится всякое существенно важное явление жизни человека представить как определенную вариацию его мирооткрытости, соответственно богооткрытости.

Открытость миру определяется Панненбергом как способность человека выходить за пределы преднаходимой им «регуляции его бытия», что составляет основную черту, которая делает человека человеком, отличает его от животного и вообще возвышает над вне-человеческой природой. Панненберг, как и прочие антропологи, выявляет мирооткрытость человека через сопоставление со связанностью животного с его миром, который обозначается как *сомир*. Открытость миру, о которой идет речь в современной философской антропологии, должна, по мнению Панненберга, принципиально, а не по степени отличаться от связанности животного *сомиром*. «Открытость миру должна означать: человек целиком и полностью указан в открытость. Он открыт, т. е. перешагивает через всякий опыт и всякую ситуацию. Подобная открытость является даже условием опыта самого мира»⁵.

Открытость миру определяет, как считает Панненберг, природу восприятия. Человек для восприятия какого-то предмета как этой единичной вещи, отличной от других вещей и от него самого как воспринимающего, должен уже перешагнуть через предмет и рассматривать его в перспективе, в которой этот предмет виден наряду с другими. Эта перспектива представляет собой нечто всеобщее, возвышающее над единичным предметом и включающее его в себя. Более того, это всеобщее, если не придавать ему видовой или родовой определенности, т. е. если не ограничивать, будет безгранично. Панненберг поэтому считает себя вправе утверждать: «В экс-центрической структуре процесса человеческой жизни заключена открытость не только по отношению к вещам мира. Открытость того выхождения, которое сделало возможным восприятие предмета, выходит за пределы совокупности всех данных и возможных предметов восприятия и тем самым за пределы мира»⁶. Панненберг делает вы-

³ Pannenberg W. Grundfragen systematischer Theologie: Gesammelte Aufsätze. Göttingen, 1967, S. 223.

⁴ Pannenberg W. Anthropologie in theologischer Perspektive, S. 63.

⁵ Pannenberg W. Was ist der Mensch?: Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. Göttingen, 1976, S. 10.

⁶ Pannenberg W. Anthropologie in theologischer Perspektive, S. 65.

вод о том, что открытость человека миру является в конечном счете «открытостью за пределы мира», в связи с чем истинный смысл открытости миру составляет открытость богу. Именно такая открытость делает возможным видение мира как целого. Панненберг произвольно отождествляет горизонт восприятия с божественной реальностью. Но этот последний шаг в рассуждении бездоказателен, поскольку атрибут бесконечности, которым обладает горизонт восприятия, не дает оснований для отождествления его с бесконечностью, которой традиционно наделяется бог.

Открытость человека миру лежит в основе важнейшей, по мнению Панненберга, способности человека — фантазии. Человек посредством фантазии выходит за рамки той или иной жизненной ситуации, предвидит и создает новые ситуации. А подобное осознанное отношение к своей жизненной ситуации и связанные с ним преобразующие-созидательные потенции человека имеют принципиальное значение потому, что человек лишен инстинктов, однозначно предопределяющих его поведение. «В творческом человеческом поведении, — отмечает Панненберг, — фантазия играет такую же ключевую роль, какую у животных — инстинкты»⁷. Панненберг утверждает, что фантазия является одним из важнейших условий культурной деятельности человека, она играет определяющую роль в восприятии. Чувства человека в отличие от чувств животного лишены специализации, обуславливающей восприятие только определенных признаков и структур. Человек постоянно открывает новые формы, образы, структуры. Фантазия — важнейший компонент всякой научной деятельности. Научное открытие начинается с основополагающей догадки, являющейся продуктом фантазии. Известно значение фантазии для всех видов художественной деятельности.

Фантазия тесно взаимосвязана с языком. Свою функцию она осуществляет главным образом посредством языка. В своих рассуждениях о значении языка в жизни человека Панненберг в значительной мере воспроизводит теорию языка А. Гелена. Человек создает сеть слов и отношений между словами с тем, чтобы представить и изобразить связь различных вещей и моментов действительности. Пестрое, хаотиче-

ское многообразие вплетается в сеть сотворенного символического мира. Задача создания такого мира тем более настоятельна, что в силу своей открытости миру человек подвержен воздействию огромного числа впечатлений. В отличие от животного человек не наделен от природы фильтрами, отбирающими только биологически необходимые впечатления. Человек становится господином мира посредством искусственного мира, пишет Панненберг, который он помещает между собой и окружающей средой. Язык создает внутренний мир человека. Он позволяет человеку выходить за рамки актуального временного момента, актуальной ситуации. Это становится возможным в силу обзора, создаваемого языком, что, в свою очередь, обуславливает способность целесообразного и планомерного обращения с вещами.

Но Панненберг не удовлетворяется демонстрацией определяющего значения фантазии в жизни человека. В полном соответствии с принципиальной методологической установкой философско-религиозной антропологии он стремится истолковать это явление в религиозном ключе. С этой целью он акцентирует внимание на пассивном моменте в деятельности фантазии. «Фантазия непоследовательна, она проявляется в произвольном следовании догадок, которые фантазирующий человек скорее воспринимает, нежели продуцирует. Но откуда приходят догадки? — пишет он. — Можно предположить, что фантазия определенным образом связана с бесконечной открытостью человека. Но это означает: посредством фантазии человек в своем внутреннем мире воспринимает себя как данного богом»⁸. Свой вывод Панненберг стремится подкрепить и ссылкой на то, что человек осознал значение фантазии только благодаря библейскому знанию о всемогущем действии бога в истории. Греки же не умели различать память и фантазию.

Панненберг делает следующий вывод из рассмотренной фантазии как условия возможности творческой деятельности человека: «Бог проявляется не только как цель открытой миру устремленности, но и как источник творческого овладения миром, осуществляемого человеком»⁹. А теомность и теоморфность человека

⁸ Ibid., S. 26.

⁹ Ibid., S. 15.

⁷ Pannenberg W. Was ist der Mensch?, S. 20.

определяют смысл и цель его культуротворческой деятельности. «Таков смысл библейской мысли о богоподобии человека: определение человека проявляется в его господстве над миром, он представитель господства бога над миром»¹⁰, — заключает Панненберг.

Открытость человека не следует, по мнению Панненберга, понимать только как определение к безграничному культуротворчеству. Сама бесконечность культурного процесса предполагает, как считает Панненберг, что предназначение человека выходит и за пределы культуры, как наличной, так и будущей. Какие-то движущие силы толкают человека за пределы всякого состояния культуры, что позволяет рассматривать такие состояния лишь как ступени на пути к неизвестной цели. Целью бесконечного стремления может быть только нечто бесконечное. Бесконечная и безграничная цель бесконечного и безграничного устремления человека есть бог. Следует вывод: «...открытость человека миру предполагает соотносительность с богом... Своеобразие человеческого бытия, бесконечная устремленность человека понятны лишь как вопрос о боге. Безграничная открытость для мира становится ясной только из определения человека как выходящего за пределы мира... Бог — цель, где устремленность человека может обрести покой и где его определение может быть исполнено»¹¹.

Основу философско-религиозной антропологической конструкции Панненберга образует, таким образом, переход от явления открытости человека миру к его богосоотнесенности. Панненберг стремится если и не доказать в традиционном смысле существование бога, то по крайней мере указать на его существование. Но неудовлетворенность человека всякой конкретной ситуацией, конкретным состоянием культуры еще не требует необходимого заключения о существовании конечной цели, окончательного состояния, где нашли бы успокоение и исполнение бесконечная устремленность, бесконечное культуротворчество.

Способность человека создавать и развивать культуру, не означает, что человек в состоянии полностью покорить действительность, в состоянии сделать ее полностью манипулируемой. Действительность как

¹⁰ Ibid., S. 13.

¹¹ Ibid., S. 24.

целое, по утверждению Панненберга, остается «непроницаемой до конца». В силу этого отдельные ее компоненты не могут быть полностью познаваемыми и предсказуемыми. Охарактеризовав подобным образом действительность, Панненберг делает следующий вывод о природе отношения человека к ней: «Мы должны доверять. С неизвестным, с которым мы связаны, мы можем вступить в отношение только посредством доверия к нему»¹².

Задача философско-религиозной антропологии заключается в том, чтобы каждое значимое явление человеческой жизни получило теонимное истолкование. Соответственно доверие как один из важнейших моментов отношения человека к действительности также должно получить подобную интерпретацию. И если в философско-религиозных антропологических концепциях антропологическая реальность удостоверяет, как правило, существование бога, который понимается в соответствии с общими монотеистическими представлениями или просто как анонимно-безличная божественная реальность, то Панненберг предпринимает гораздо более амбициозную попытку: анализ отношения человека к действительности в его концепции должен философски обосновать не только существование божественной личности, но и специфически христианскую мифологию о явлении людям воплощенного бога.

Для реализации этой попытки используется следующая аргументация. Источник всякого действительного бесконечен. Ведь вопрос об источнике чего-либо, постоянно выходя за границы всякого ответа, никогда не приходит к какому-либо концу. Но доверять неизвестному, бесконечному источнику всей действительности совершенно невозможно без какого-либо опосредования. Доверие нуждается в чем-то, на что оно может опереться. Всякое существующее нечто является по определению конечным. В силу этого бесконечный бог может стать предметом доверия, только если он предстанет в постижимом конечном образе. История Христа, по утверждению Панненберга, сделала возможным подлинное и неограниченное доверие к бесконечному богу, через которое человек только и может быть человеком с его ситуацией безграничной открытости миру.

¹² Ibid., S. 23.

Все построение Панненберга даже для религиозного сознания может считаться приемлемым только в том случае, если подтверждены «божественные полномочия» Христа. Панненберг же может сослаться только на то, что «апостолы испытали действительность его воскресения». Очевидно, что ни при каких условиях это утверждение нельзя считать философским обоснованием.

Уже указывалось на то, что философско-религиозная антропология стремится философски обосновать обусловленность образа жизни человека соответствующим замыслом бога-творца. Это достигается, как правило, посредством предвзятой интерпретации важнейших специфических моментов жизнедеятельности человека. Панненберг, как мы видели, использует для этой цели такие специфические характеристики человека, как характер восприятия, фантазию, наличие у него доверия к действительности. Эти характеристики рассматривались в связи с фундаментальной характеристикой мирооткрытости, обуславливающей, по мнению Панненберга, весь образ жизни человека. Бог в концепции Панненберга должен предстать и как условие возможности деятельно-творческого характера человеческого существования. С этой целью рассматривается такой аспект феномена мирооткрытости, как напряжение между открытостью человека миру и его соотносительностью с собственным «я». Для характеристики этого явления Панненберг использует исследование Плеснера.

Организм представляет собой противоречивое единство открытости во внешний мир и ограниченности телом. Он одновременно пребывает в себе и вне себя. В этом противоречии и напряжении осуществляется любая жизнь, в том числе и жизнь человека. Всякое живое существо поэтому представляет собой единство упорствующего для-себя-бытия и отношения к миру. Живые существа различаются прежде всего по способу реализации этого единства. Способ реализации данного конституционного напряжения у животного определяется его инстинктуальной организацией. Человек же, лишенный в значительной мере инстинктуального управления, определен к открытости миру и обладанию миром. Но это не означает полного отсутствия инстинктуальной организации. Человек сохраняет зависимость от внешней среды. Панненберг сле-

дующим образом определяет космическую ситуацию человека: «Определение к открытости, далеко выходящее за рамки приспособления животного к видотипической его среде, и необходимость самоутверждения, — пишет Панненберг, — образуют напряжение, которое не может быть раз и навсегда разрешено в отдельном человеке и постоянно ведет к конфликту»¹³. Человек стремится полностью овладеть миром, сделать его своим инобытием. Он хочет, чтобы он сам и его открытость миру совпали по объему.

Панненберг стремится дать теонормное истолкование конститутивного напряжения между мирооткрытостью и соотносительностью с собственным «я». В основе противоречия должно лежать единство противоборствующих моментов. Казалось бы, сам человек и есть это единство. Но Панненберг делает другой вывод. В качестве условия возможности единства названных моментов указывается бог. Только бог гарантирует преодоление конфликта между соотносительностью с собственным «я» и мирооткрытостью. Этот конфликт проявляется и как напряжение между «я» и действительностью, которое может быть разрешено при условии единства совокупной действительности, включающей и человека. Гарантом такого единства, провозглашает он, может быть только бог-творец. Таким образом, и этот аспект антропологической реальности получает теонормную интерпретацию посредством необоснованной, произвольной ссылки на соответствующий божественный замысел.

Философско-антропологическая концепция Панненберга ставила своей целью дать теонормную интерпретацию основным существенным характеристикам человека, выявленным современной философской антропологией, причем эта интерпретация должна осуществляться, по его замыслу, философски доказательным способом. Но анализ показывает, что во всех рассуждениях Панненберга не обосновывается заключительный, решающий шаг, указывающий на «глубинно-божественное» измерение того или иного существенного свойства человека. Иными словами, указанная интерпретация, образующая основу философско-религиозной антропологической концепции Панненберга, является философски бездоказательной.

¹³ Ibid., S. 42.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Философско-религиозная антропология представляет собой влиятельное течение современной буржуазной философской и религиозной мысли. Концептуализация современными философскими средствами образа человека, воспроизводящего в своих принципиальных моментах фундаментальные христианские антропологические представления, призвана решать важные для буржуазного мира идейно-теоретические и социально-идеологические задачи. Философско-религиозные антропологи стремятся показать прежде всего, что эти представления являются единственно истинным ответом на разнообразные и интенсивные попытки осмыслить проблему человека.

В философско-религиозной антропологии концептуализируется бытийная сущностная структура человека, призванная указать онтологические условия возможности различных аспектов жизнедеятельности человека. Такая концептуализация соответствует принципиальным устремлениям всякой буржуазной философско-антропологической теории. В этой перспективе философско-религиозная антропология должна предстать как respectable разновидность западной антропологической философии.

Свои задачи философско-религиозная антропология стремится решать посредством синтеза различных философско-антропологических подходов, осуществляемого на основе фундаментальных христианских антропологических представлений. Критический анализ показал, что, несмотря на привлечение самого широкого арсенала средств современной западной философии, философско-религиозной антропологии не удалось добиться убедительной концептуализации образа человека. Это проявляется прежде всего в нескольких основных моментах. Во-первых, соответствующие философско-антропологические конструкции, используемые для доказательства существования бога, являются те-

оретически несостоятельными. А они образуют основу концептуализации образа человека. Во-вторых, образ человека в философско-религиозных антропологических концепциях не представляет бытийную сущностную структуру как целостное единство. Иными словами, в этих концепциях не преодолены традиционные дуалистические и триалистические антропологические схемы. В-третьих, предлагаемая концепция сущностной структуры человека не в состоянии объяснить целого ряда важнейших аспектов жизнедеятельности человека — прежде всего тех, которые связаны с антропологией и социогенезом, самой необходимостью и возможностью общественно-исторической жизни. Но осмысление и понимание природы человека невозможно вне рассмотрения именно этих принципиально важных сторон его жизни.

Теоретическая несостоятельность современной философско-религиозной антропологии означает бесперспективность попыток буржуазной философии решать антропологические проблемы с позиции религиозной идеологии. Само обращение к арсеналу этой идеологии свидетельствует о ее неспособности дать адекватное философско-научное истолкование многообразнейшим антропологическим фактам, выявляемым современной общественно-исторической практикой и развивающимся научным знанием. Подлинное философско-научное осмысление антропологической проблематики возможно только в рамках марксистско-ленинской философии, опирающейся на правильное понимание закономерностей развития человека как природной и социально-исторической реальности.

Подобная несостоятельность в то же время еще раз свидетельствует и о безнадежности стремления к философскому обоснованию и спасению религиозной идеологии. Успехи реального социализма, развитие мирового революционного процесса, углубление общего кризиса капитализма, фундаментальные изменения во всех сферах жизни, обусловленные развертыванием научно-технической революции, ведут к усилению и углублению кризиса религиозного мировоззрения и девальвации системы религиозных ценностей. Кризис религиозного мировоззрения означает в числе прочего и беспомощность традиционных форм апологетики. Это обуславливает необходимость для идеологов религии поиска новых, более соответствующих духу вре-

мени апологетических средств. К их числу принадлежит и философско-религиозная антропология, рассматриваемая как одно из самых эффективных и ценных средств апологетики. Попытки философско-религиозной антропологии современными философскими средствами обосновать традиционный христианско-религиозный образ человека должны придать видимость теоретической надежности всему религиозному мировоззрению. Соответственно теоретическая несостоятельность философско-религиозной антропологии обуславливает шаткость «рационального» обоснования профессионально оформленной веры или ее эзотерических философско-теологических разновидностей.

Само обращение буржуазных мыслителей к религиозной идеологии, равно как и несостоятельность современной философско-религиозной антропологии, как в собственно теоретическом, так и в идеолого-апологетическом отношениях, отражают в конечном счете углубляющийся общий кризис буржуазного сознания в нашу эпоху.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава первая Краткий анализ идейно-теоретической программы современной философско-религиозной антропологии	12
Глава вторая Философско-религиозный образ человека у Макса Шелера	30
Глава третья «Экс-центрическая позиционность» человека в антропологии Гельмута Плеснера как возможное основание философско-религиозной антропологии	53
Глава четвертая Философская биоантропология Арнольда Гелена в ее отношении к философско-религиозной проблематике	64
Глава пятая Обоснование христианского образа человека в философской антропологии Ганса-Эдуарда Хенгстенберга	74
Глава шестая «Метафизическая недостаточность» человека в философской антропологии Феликса Хаммера	98
Глава седьмая «Фундаментально-теологическая антропология» Карла Ранера	111
Глава восьмая Обоснование теоморфного образа человека в антропологической концепции Эмериха Корета	119
Глава девятая Открытость человека миру как его богооткрытость в антропологии Вольфгарта Панненберга	131
Заключение	140

Юрий Анатольевич Кимелев
**СОВРЕМЕННАЯ БУРЖУАЗНАЯ
ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНАЯ
АНТРОПОЛОГИЯ**

*Утверждено к печати
Институтом научной информации
по общественным наукам АН СССР
и Институтом философии АН СССР*

Редактор *Е. А. Жукова*
Редактор издательства *А. В. Антонов*
Художник *А. М. Драговой*
Художественный редактор *С. А. Литвак*
Технические редакторы *Е. Н. Евтянова, М. Л. Анучина*
Корректоры *А. Б. Васильев, К. П. Лосева*

ИБ № 29816

Сдано в набор 2.04.85
Подписано к печати 3.07.85
Т-02794. Формат 84×108¹/₃₂
Бумага типографская № 2
Гарнитура литературная
Печать высокая
Усл. печ. л. 7,56. Усл. кр. отт. 7,77. Уч.-изд. л. 7,8
Тираж 4750 экз. Тип. зак. 4405
Цена 80 коп.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
117864 ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90.

2-я типография издательства «Наука»
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6

80 коп.

1
К-40

Критический анализ философско-религиозных антропологических концепций современных буржуазных мыслителей — от М. Шелера до В. Панненберга, показывает, что философско-религиозная антропология выполняет совершенно определенную социально-идеологическую функцию — функцию рафинированной аполгии религии.

h2

