

## ИЗ ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ: ОПЫТ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ С ТЕОЛОГИЕЙ

### АНОТАЦІЯ

У статті розглядаються історичні взаємозв'язки теології та філософської антропології починаючи з часу виникнення останньої. Таким чином привертається увага до тих можливостей синтезу богослов'я і людинознавчих наук, які обумовлені не тільки багатомірністю людської особистості і різноманіттям людського досвіду, але також незавершеністю, відкритістю людини. Ця відкритість реалізується в таких екзистенціалах людського буття, як віра, любов, але також радість, сміх, гра, фантазія.

**Ключові слова:** теологія, філософська антропологія, людська особистість.

### АННОТАЦИЯ

В статье рассматриваются исторические взаимосвязи теологии и философской антропологии начиная со времени возникновения последней. Таким образом привлекается внимание к тем возможностям синтеза богословия и человековедческих наук, которые обусловлены не только многомерностью человеческой личности и многообразием человеческого опыта, но также незавершенностью, открытостью человека. Эта открытость реализуется в таких экзистенциалах человеческого бытия, как вера, любовь, но также радость, смех, игра, фантазия.

**Ключевые слова:** теология, философская антропология, человеческая личность.

### SUMMARY

This article discusses the historical relations of theology and philosophical anthropology since philosophical anthropology has been formed. In this way attention is focused on the synthesis of human-dimensional fields of knowledge and theology and science. These possibilities are caused not only by the multidimensionality of a human person and diversity of human experience, but also by incompleteness and open mind of an individual. This openness is implemented in such existentials of a human being as faith and love, and also joy, laughter, play, and fantasy.

**Keywords:** theology, philosophical anthropology, the human person.

Вопросы не только сущностной природы и нравственного, морального бытия человека, но и духовной и собственно религиозной жизни заняли важное место в философско-антропологическом дискурсе с самого начала формирования этого направления европейской интеллектуальной мысли. По М. Шелеру (1874–1928), основные работы которого вышли в 1910-20-е годы, «первая идея о человеке ... это не продукт философии и науки, но идея религиозной веры» [7, с. 74]. В статье «Человек и история» (1928) Шелер понимает философскую антропологию как «фундаментальную науку о сущности и сущностной структуре человека, о его отношении с другими природными царствами (неорганическим, растительным, животным) и основанием всех вещей; о его метафизическом первоначале, а также о физическом, психическом и духовном начале в мире; о тех силах, которые движут человеком и движутся им; об основных направлениях и законах его биологического, психического, историко-духовного и социального развития, а также о его сущностных возможностях и реальных свойствах» [7, с. 74]. При этом основоположник философской антропологии отчётливо осознавал сложность нахождения ответа на этот вопрос, поскольку человек слишком широк, ярок и многообразен для каких-либо определений.

Как Шелер писал в работе «Положение человека в космосе» (1928), «в тот самый момент, когда человек поставил себя вне природы, чтобы сделать ее предметом своего господства и нового – художественного и знакового – принципа, – именно в этот самый

момент человек должен был как-то укоренить свой центр вне и по ту сторону мира» [7, с. 188]. Человек, «из неодолимого порыва к спасению не только единичного своего бытия, но прежде всего всей своей группы, на основе и при помощи колоссального избытка фантазии, заложенного в нем изначально в противоположность животному, мог населять эту сферу бытия любыми образами, чтобы спастись под их властью посредством культа и ритуала, чтобы иметь «за собой» какую-то защиту и помощь, ибо в основном акте своего отчуждения от природы и опредмечивания природы – и в одновременном становлении его самобытия и самосознания – он, казалось, погружался в чистое Ничто. Преодоление этого нигилизма в форме такого спасения, оплота и есть то, что мы называем «религией» [там же]. Трансцендирование «по ту сторону мира», за пределы «жизни» – наиболее существенный признак человеческого бытия, при этом у позднего Шелера человек устремлён к реализации своего собственного сущностного начала, «в измерениях которого божественное сливается с человеческим; божество в этом философском учении мыслится как становящееся в человеке и человечестве, человек понимается не как творение Бога, а как „соавтор“ (Mitbildner) великого синтеза изначальных онтологических потенций» [6, с. 395-396].

В докладе «Формы знания и образование» (1925) Шелер заявляет: «Человек есть существо, в котором универсальная эволюция, в которой божество реализует свою сущность и раскрывает свое вневременное становление, нашла царство сущего и ценностного, простирающееся далеко за пределы любой возможной жизненной среды и возвышающееся над всем, что важно или неважно лишь с точки зрения жизни». Иначе говоря, только человек может возвыситься «над всей жизнью и ее ценностями (да и над всей природой в целом)», как «существо, в котором психическое освободилось от служения жизни и облагородилось, преобразовавшись в дух» [7, с. 30]. Возвышаясь над собой как живым существом, человек оказывается как бы по ту сторону пространственно-временного мира и оказывается предметом его познания, в том числе он сам. Центр человеческих актов опредмечивания мира, своего тела и своей души может находиться только в высшем основании самого бытия. Таким образом, «человек – это существо, превосходящее само себя и мир. В качестве такового оно способно на иронию и юмор, которые всегда включают в себя возвышение над собственным существованием» [7, с. 160].

Способность занять дистанцию по отношению к собственной «жизненной середине» для преодоления собственной ничтожности, обретения внутреннего равновесия становится основополагающей для человека, опорой его существования в концепции другого видного представителя философской антропологии Хельмута Плеснера (1892-1985). Подобную способность Плеснер обозначил как эксцентричность. В своей работе «Смех и плач» (1941) Плеснер высказал мнение, что в противоположность жестам и вербальной коммуникации, названные эмоции являются проявлением эксцентричности и таким образом манифестациями тела и в то же время ответом на человеческое несовершенство. При этом он считал необходимым не ограничиваться философским анализом человека как духовного существа и субъекта культуры, а постичь и природную сферу бытия.

Именно постижение человека во взаимосвязи с его природным, биологическим окружением стало не только междисциплинарным дискурсом в нукле XX века (К. Циолковский, В. Вернадский, П. Тейяр де Шарден), но и основой для философских построений и теологических умозаключений.

Известный американский протестантский теолог, получивший докторскую степень в 1934 г. в области философской антропологии, основатель Эрламской школы религии Элтон Трублад обращает внимание на то, что почти все великие философы интересовались вопросом, в чем собственно состоит отличие человека от всех прочих живых существ. И один из ответов состоит в том, что только человек смеется, плачет, молится, изобретает и т.п. «Современное исследование этого основного вопроса называется философской антропологией» [9, р. 275]. Трублад считает, что два основных ответа возможны на этот вопрос. Первый – что человек есть животное, которое рефлексирует, стремится понять себя и задумывается над вопросами, не являющимися необходимыми в смысле борьбы за

выживание и материальные блага. Другой ответ, что, несмотря на то что человек часть природы, он отделен от нее. Человек обладает свободой ценить какие-то вещи больше, чем продолжение своего существования, менять то окружение, в котором он рожден и т.п.

То, что на биологическом уровне выражает элементарные формы кооперации, на социальном уровне принимает форму диалога, общения, создает коммуникативное пространство вокруг человека, развивающее его и эмоциональные, и интеллектуальные, и творческие возможности. Эти возможности реализуются в отношениях с Другим, через восприятие которого человек постигает себя самого как личность.

Карлос Вальверде в книге «Философская антропология» (1941), входящей в серию учебников католической теологии, определил, что философская антропология должна иметь именно личностную направленность. Личность, в частности, определяется такими характеристиками: «индивид существует для мира, мир – для личности»; «индивид рождается, производит потомство, продолжает свой вид и умирает, полностью исчезая. Напротив, личность есть своя собственная цель и предназначение: она живет не только для продления вида, но и для того чтобы реализовать саму себя внутри вида и вместе с видом» [2]. Такая концентрация на личности, персоне, отражает традиционную установку западной культуры, но, как нам представляется, сужает поле исследования для философской антропологии и не идентична заявленной цели этой науки как науки о человеке. На наш взгляд, в определении «личность» на второй план отходит телесность человека. Семантика, которую за собой цепляет понятие «личность», мешает воспринимать человека как целостность. Несколько раз подчеркивается разумная способность как необходимый атрибут личности. Но как быть в таком случае с детскостью, шутовством, юродством и трикстериадой, которые стали важной частью антропологической проблематики в постмодерной культуре? В этой культуре человек рассматривается не только как субъект мышления и воли, но и смеха, плача, страдания; не только как личность, но и как «взрослый ребенок», как «мудрый глупец». Тем более Вальверде, как и Плеснер, и Трублад рассматривает смех и плач как монополию человека. Для первого смех – манифестация телесности, ответ на человеческое несовершенство; для второго – прежде всего проявление той свободы, которая выражается в принятии решений и делает возможной ответственность за это решение; третий связывает со смехом и радостью два других важных культурных феномена – игру и празднество. Мы полагаем, что в этом контексте возможно рассматривать философскую антропологию как науку о человеке в его отношении к целостности, парадоксальности, к Другому, Богу и окружающему миру, а не как о личности или индивиде. Более того, в современной науке понятие *person* все чаще заменяется на *human beings* (например, у ведущего представителя биоэтики Дж. Харриса). Тем самым человек ставится в один ряд с другими живыми существами, разделяет их судьбу, и в то же время полнее осознает свою ответственность, поскольку в инструментальном отношении, безусловно, человек находится в привилегированном отношении по сравнению с ними. Эта ответственность обусловлена не столько интеллектуальным и физическим превосходством, сколько наличием в большей или меньшей мере обостренного морального чувства. Но моральное чувство безусловно потенциально предполагает и религиозное чувство в широком смысле этого слова, включающее в себя не только упоение творчеством, о котором писали Микеланджело, Флобер, Мицкевич и др., но и засвидетельствованное тем же Дарвином, Линнеем, Эйнштейном и другими выдающимися умами восхищение бесконечной сложностью и разнообразием природного мира, биологического царства, законы которого они пытались постичь.

По мере постепенной утраты религией и церковью своих позиций во всех сферах жизни роль цементирующих начал в синтезе теологии и философской антропологии стали выполнять различные экзистенциалы человеческого бытия. При этом к последним относятся не только одиночество, страх, смерть, но и другие фундаментальные основания человеческого бытия, в т.ч. репрезентованные в эмоциях как способах проявления «внутреннего человека» вовне, как свобода, радость, смех, игра. Они же представляются

важнейшими антропологическими категориями. Т. н. «естественный человек» может быть атрибутирован не только своей органичной принадлежностью к природе, но и отождествлен с человеком смеющимся, и с человеком религиозным. В этом отношении философская антропология имеет не только собственно антропологические, но и теологические основания.

В такой постановке вопроса биологические этапы человеческой жизни и соответствующие им формы человеческого мышления, как детскость и инфантильность, находят свое соответствие в такой философско-антропологической категории, как шутовство, обнаруживающее в то же время свою прямую связь как со смеховой стихией, так и с религиозным, мистериальным или даже инкарнационным опытом.

Лютеранский пастор и известный библист Дж. Джонсон считал, что истоки юмора и иронии следует искать именно в детском игровом импульсе, который получает дальнейшее развитие в интеллектуальной и духовной жизни личности. В этом залог духа празднества и фантазии, к пробуждению которого призвал протестантский теолог Харви Кокс в своей книге «Празднество шутов» (1969) и который, по его мнению, присущ раннему христианству. Постмодерная теология в таких ее разновидностях, как «теология радости», «теология смеха» и «теология игры» (В. Видби, Г. Кушель, И. Гилхус, К. Хайерс) возрождает этот дух и открывает путь к тому, чтобы человек наслаждался Богом и миром. Это означает не просто прибегнуть к общению, дружбе и играм, как средству достижения необходимой, но временной релаксации, отдыха от работы и напряженности повседневной жизни, но поощрять продуктивное воображение, направленное в будущее; вернуть человеку спонтанность, поддержать те формы культуры, которые не только предлагают социальные компенсации, но и способствуют необходимым социальным изменениям, объединению людей в не авторитарные содружества.

Именно подобные идеи были заложены в основу т.н. либеральной теологии. Ее основными представителями стали Густаво Гутьеррес, Леонардо Бофф. Последний является бразильским францисканцем, автором книги о св. Франциске Ассизском, в которой он интерпретирует святого фактически как представителя либеральной теологии. В 1970-е годы возникает теология коренных народов Америки. Был услышан голос маргинальных культур и преодолен т.н. культурный империализм. Либеральная теология оказывает существенное влияние не только на латиноамериканскую, но и на богословие в Африке, Индии, других странах, и не только на теологию, но и всю общественную жизнь. То религиозное движение, которое имело место в западном христианстве в 1960-е годы, привело к реформам Второго Ватиканского Собора. Реформирование католической церкви стало мощным стимулом реформ для того, чтобы в самой церкви изменилось понимание ее места в современном мире, отношений с культурой, СМИ, техникой. Церковь не только изменила свое отношение к либеральной теологии, восточному христианству и нехристианским религиям, но и сама стала более либеральной, открытой, толерантной. В новом видении христианства и Библии был обозначен тот дух радости, в котором не только сама религия предстала как светлая и радостная вера, преодолевающая все противоречия и страдания мира, хотя отнюдь не закрывающая на них глаза, но Библия как Божественная комедия, комическое видение которой подкреплялось свидетельствами на уровне текста, идеологии, персонажей.

Польский теолог и церковный деятель (ум. в 2011) Юзеф Жициньский, который сам был одной из ключевых фигур межконфессионального диалога в Церкви, в своей книге «Бог и эволюция: фундаментальные вопросы христианского эволюционизма» (2006) заметил, что «сфера божественной власти – не космический музей, а универсум, в котором разыгрывается драма человеческих страстей» [10, р. 72]. Больше пользы оказывает не риторика войны с естествознанием, а францисканская любовь к природе, примиряющая натурфилософское и теологическое отношение к последней, Бога и мир. Между ними нет соревновательности, противоречия. Весь ряд законов природы выражает божественное присутствие в природе, имманентность ей, которая делает возможной разработку новых оснований францисканского мистицизма природы, экологии и духовности мира творений, когда даже взгляд на лилии и

парящих птиц имеет теологическое измерение. На уровне человека Бог выражает себя «прежде всего в сфере культуры». В противоречие и противостояние с природой приходит именно цивилизация, а не культура. Цивилизационное развитие направляет вектор национального самосознания в сторону шовинизма, милитаризации и централизации, закрытости системы одновременно с нарастанием противоречий и взрывоопасности внутри нее. Мир наших ценностей и моральных идеалов, напротив, приближает нас к эволюционным целям Бога. Этика в таком случае – результат эволюционного развития, в котором Бог делает человека соучастником ответственности перед творением, перед другими живыми существами.

Поэтому синтез теологии и философской антропологии выглядит вполне органично. Одним из тех, кто пытается осуществить такой синтез, является Жиль Байли, основатель и президент межконфессионального христианского форума «Краеугольный камень» (*The Cornerstone Forum*) – организации, изучающей изменения, с которыми сталкивается христианин в условиях духовного и нравственного кризиса в современном мире. Байли организует свои лекции и семинары, используя антропологические подходы Рене Жирара, Анри де Любака, Иоанна Павла II и др. Последний писал о необходимости переосмыслить теологические утверждения об уникальности и абсолютной ценности христианства, придав им более конкретное значение. О важности усилий, предпринимаемых Байли, заявил 30 августа 2007 г. Тогдашний папа римский Бенедикт XVI. Понтифик отметил, что путь к обоснованию уникальности и абсолютной ценности христианства лежит через взаимодействие между теологией и антропологией. Проект «Краеугольного камня» *Emmaus Road Initiative* представляет деятельность в этом направлении, основанную на антропологической теории Р. Жирара и его вкладе в теологическую традицию.

Г. Уорд в своей вступительной статье к фундаментальному справочнику по постмодерной теологии отмечает, что происходящий в начале третьего тысячелетия взрыв секулярности изнутри сопровождается новым поворотом к теологии, причем поворотом, заявленным «не столько собственно теологами, а режиссерами, писателями, поэтами, философами, политологами и культурными аналитиками» [8, р. xv]. Чувство оставленности Богом в современной культуре является в то же время генератором теологических вопросов, мотивов и образов. Теология призвана не только толковать знаки времени, но и радикализовать постмодерную критику, обеспечивая взгляд на секулярную систему ценностей извне. В то же время и сами теологи, и теологический дискурс вовлечены в культурную ситуацию, и сама теология, на наш взгляд, приобретает черты культурной практики постмодерна, в которой сам Христос – «инаугурационный разрыв» (М. де Серто) от встречи с Другим. В ситуации постмодерна Другой – не только человек, но и животное, и робот, и форма цифровой реальности, матрица. Это ставит новые вопросы о природе, структуре и функциях коммуникативности, которая выходит за пределы общения, даже медиального, но эта тема, в свою очередь, находится за пределами данной статьи.

По замечанию Харса Унса фон Бальтазара, «существование человека возможно лишь только как сосуществование; человек реально существует лишь постольку, поскольку его Я противопоставлено Ты» [1, с. 32]. Диалог и постижение Другого происходит во встрече, и сам Другой – место встречи с Богом, явления Бога. В этом преодолевается недостаточность антропологической редукции. Секуляризация культуры влекла за собой в т. ч. возвращение христианству его первоначальных смыслов (Другой, удивление, коммунитарность, возвращение к общению и общности от коммуникативной безличности).

В средние века коммуникация – способ передачи сообщения, само общение было локальным, непосредственно-личным, а в силу этого и более эмоциональным, живым и непосредственным. Сейчас общение – частный случай коммуникации, все чаще виртуальной, безличной, мгновенной, нивелирующей момент ожидания и делающей само общение таким образом дискретным, прерывистым и в то же время не оставляющим времени на раздумья. Сама реальность – precarious, изменчивая.

В шпионском фильме «Рекрут» (2003, реж. Р. Дональдсон) звучит фраза «Все не то, то кажется», и она становится лейтмотивом сюжета. Если само Бытие лишается какой-то устойчивой основы и постоянных границ, то и Бог не может быть прежним. Смысловое наполнение пространственно-временного континуума вокруг человека было поставлено под вопрос еще в модернизме, точнее его рациональная природа, а в ситуации постмодерна пошатнулись сами его основания, также как смыслообразующие бинарные оппозиции, как мужское – женское, частное – публичное, взрослый – ребенок, т.е. те основания, которые скорее укоренены в самом человеке, в его социальном, природном, телесном, духовном, эмоциональном «Я», если исходить из феноменологических предпосылок сознания, но которые ставят новые вопросы о Боге. Эти вопросы ставятся человеком и разрешаются человеком. Трансцендентальность Бога не отменяет возможности его познания, напротив в современной антропологии снимается противопоставление познания и веры. Бог претерпевает испытание секуляризацией культуры, в которой он укоренен, как и человек. Именно человек – творец, субъект и охранитель культуры. Но в этих своих ипостасях человек вдохновлен Богом. Поэтому секуляризация культуры не может никогда свершиться до конца, она верифицирует Бога и еще больше подчеркивает неуничтожимость религиозной идеи. Секуляризация показывает обмирщение того, что укоренено в Боге, и пределы этого обмирщения. Субъект этого обмирщения – тоже человек.

Мы полагаем, необходима «инкультурация» религиозных представлений, придающая им контекст и перспективу и в то же время философско-антропологическое измерение. Не подвергшаяся инкультурации философская теология зависает в воздухе, оставаясь самодостаточной системой, не реагирующей на новации постмодернистской теологии.

В ситуации постсекулярной культуры недостаточно выглядит постановка вопроса, согласно которой задача собственно «философской антропологии состоит в первую очередь в обосновании наук о духе и культуре» [3, с. 55]. Новые концепции в области биологии, физики и психологии заставляют пересмотреть представления о культуре, цивилизационном развитии, структуре человеческого мышления и поведения.

Согласно теологической версии философской антропологии немецкого философа Х.Э. Хенгстенберга (1904-1998), «основной способ поведения, который в конечном счете отличает человека от животного, заключается в том, что человек способен обратиться к другому существу вне мотивации, продиктованной выгодой» («К ревизии понятия человеческой природы»). Хенгстенберг не называет здесь среди форм деятельности, лишенных утилитарного интереса, игру. Но это делает другой представитель неклассической философии, Эйген Финк (1905-1975), для которого «игра есть исключительная возможность человеческого бытия. Играть может только человек. Ни животное, ни бог играть не могут» («Основные феномены человеческого бытия»). Игра – между действительностью и возможностью, а «философская антропология обязана выйти за пределы эмпирического понимания игры и прежде всего разработать концепцию принципиальной структуры, бытийного строя и имманентного бытийного понимания игры» [5, с. 370].

Игра не только лежит в основе празднества как средства социализации, но это и важная метафора современного сознания. Еще Р. Гвардини обнаружил игровое начало в христианском ритуале («Дух литургии», 1917). Дж. Капуто называет молитву «особой религиозной языковой игрой» [4, с. 204]. Он же именно возвращение к раннему, дометафизическому христианству видит в том явлении, которое определяет как «смерть смерти Бога». Именно в раннем, до-церковном христианстве протестантский теолог Харви Кокс усматривал дух празднества и фантазии. К его пробуждению теолог призвал в своей книге «Празднество шутов» (1969). Постмодерная теология в таких ее разновидностях, как «теология радости», «теология смеха» и «теология игры» возродила этот дух и открыла путь к тому, чтобы человек наслаждался Богом и миром. Это означает не просто прибегнуть к общению, дружбе и играм, как средству достижения необходимой, но временной релаксации, отдыха от работы и напряженности повседневной жизни, но поощрять продуктивное воображение; вернуть человеку спонтанность, поддержать те формы

культуры, которые не только предлагают социальные компенсации, но и способствуют необходимым социальным изменениям, объединению людей в не авторитарные содружества. Это апелляция к детскости в позитивном смысле. Какие ресурсы найдет в себе теология «после постмодерна» для сохранения и разворачивания этих философско-антропологических парадигм в самой теологии, покажет время.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бальтазар, Харс Унс фон. Достояна веры лишь любовь / Харс Урс фон Бальтазар; пер. с нем. – М.: Истина и Жизнь, 1997. – 124 с.
2. Вальверде, К. Философская антропология / Карлос Вальверде; (пер. с испан. Вдовиной Г.). Серия: АМАТЕКА 2001 г. – 412 с. – Режим доступа: [http://www.krotov.info/libr\\_min/03\\_v/al/verde\\_00.html](http://www.krotov.info/libr_min/03_v/al/verde_00.html)
3. Григорьян Б.Т. Философская антропология. Критический очерк / Б. Т. Григорьян. – М.: Мысль, 1982. – 188 с.
4. Капуто Дж. Как секулярный мир стал постсекулярным // Логос. – 2011. – № 3(82). – С. 186-205.
5. Финк, Э. Основные феномены человеческого бытия / Эйген Финк // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 357-402.
6. Чухина, Л.А. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера / Л.А. Чухина // Шелер, М. Избранные произведения / Макс Шелер; [пер. с нем.]. – М.: Гнозис, 1994. – С. 379-398.
7. Шелер, М. Избранные произведения / Макс Шелер; [пер. с нем.]. – М.: Гнозис, 1994. – 490 с.
8. The Blackwell companion to postmodern theology // [edited by Graham Ward]. – Oxford : Blackwell Publishers, 2001. – xxvii, 530 p.
9. Trueblood, E. Philosophy of religion / Elton Trueblood. – New York, Harper, 1957. – 324 p.
10. Życiński, Józef. God and evolution : fundamental questions of Christian evolutionism / Józef Życiński ; translated by Kenneth W. Kemp and Zuzanna Maślanka. – Washington, D.C. : Catholic University of America Press, 2006. – 257 p.