

## Проблематизация современной философской антропологии и перспективы ее развития

**Д. Ю. Дорофеев**✉

*Санкт-Петербургский горный университет, Санкт-Петербург, Россия*

✉dandorof@rambler.ru

**Введение.** Статья посвящена проблематизации, актуализации и анализу перспектив развития современной философской антропологии. Автор стремится максимально четко определить понятие, статус и положение философской антропологии среди философских дисциплин, выявляя проблемы в этой области, в том числе связанные с концепцией «смерти человека».

**Методология и источники.** Подробно исследуется состояние, сложный и неоднозначный путь развития философско-антропологического знания на протяжении XX в. Для дальнейшего продуктивного развития философской антропологии признается необходимость ее критической проблематизации. Отдельное внимание посвящается проблеме соотношения философской антропологии Макса Шелера и фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера.

**Результаты и обсуждение.** Выделяются множественные способы понимания философской антропологии и определения ее смыслового горизонта, что затрудняет содержательную конкретизацию этой дисциплины в XX в. Автор статьи подчеркивает, что философская антропология, если она хочет быть *philosophia prima*, должна не отказываться от онтологического контекста, а стремиться создать новую, персоналистично ориентированную онтологию, актуализируя личностное понимание человека. Для этого необходимо критично учитывать опыт православного понимания личности в византийской патристике, русской религиозной философии, феноменологии, философии Шелера и Хайдеггера и даже сочинения французских философов второй половины XX в., прежде всего М. Фуко, который развивал концепцию «смерти человека», но в своих поздних работах подошел к новому продуктивному пониманию человека.

**Заключение.** Современная философская антропология должна критично переосмыслить историю своего развития и открыться актуальным проблемам современности, например интерсубъективности, философии коммуникации и особенно визуальности, представленной в форме продуктивной эстетики человеческого образа. Автор высказывает сдержанную надежду на то, что философская антропология может стать локомотивом для развития всей современной философии.

**Ключевые слова:** современная философская антропология, личностная онтология, проблематизация человека и философии, византийская патристика, М. Шелер, личность и бытие, М. Хайдеггер, М. Фуко.

**Для цитирования:** Дорофеев Д. Ю. Проблематизация современной философской антропологии и перспективы ее развития // ДИСКУРС. 2019. Т. 5, № 6. С. 16–28. DOI: 10.32603/2412-8562-2019-5-6-16-28

**Финансирование.** Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ (проект №18-511-00015Бел\_a «Антропологические и аргументологические основания межкультурной коммуникации и диалога культур»).

© Дорофеев Д. Ю., 2019

Контент доступен по лицензии Creative Commons Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



---

**Конфликт интересов.** О конфликте интересов, связанном с данной публикацией, не сообщалось.

*Поступила 03.10.2019; принята после рецензирования 29.10.2019; опубликована онлайн 25.12.2019*

---

## **Problematization of Modern Philosophical Anthropology and Prospects of its Development**

**Daniil Yu. Dorofeev**✉

*Saint-Petersburg Mining University, St Petersburg, Russia*

✉dandorof@rambler.ru

**Introduction.** The paper is devoted to the problematization, updating and analysis of the development prospects of modern philosophical anthropology. The author seeks to clearly define the concept, status and position of philosophical anthropology among philosophical disciplines, identifying problems in this area, including those associated with the concept of “death of man”.

**Methodology and sources.** The condition, the complex and ambiguous path of development of philosophical and anthropological knowledge throughout the XX century is examined in detail. For the further productive development of philosophical anthropology, the need for its critical problematization is recognized. Special attention is devoted to the relationship between the philosophical anthropology of Max Scheler and the fundamental ontology of Martin Heidegger.

**Results and discussion.** Multiple methods of understanding philosophical anthropology and determining its semantic horizon are distinguished, which complicates the meaningful concretization of this discipline in the 20th century. The author of the paper emphasizes that philosophical anthropology, if it wants to be philosophia prima, should not abandon the ontological context, but strive to create a new, personalized oriented ontology, actualizing the person’s personal understanding. For this, it is necessary to critically take into account the experience of the Orthodox understanding of personality in Byzantine patristics, Russian religious philosophy, phenomenology, the philosophy of Scheler and Heidegger, and even the works of French philosophers of the second half of the 20th century, primarily M. Foucault, who developed the chain of “death of man”, but in his later works he approached a new, productive understanding of man.

**Conclusion.** Modern philosophical anthropology should critically rethink the history of its development and open up to the urgent problems of modernity, for example, intersubjectivity, the philosophy of communication, and especially visuality, presented in the form of a productive aesthetics of the human image. The author expresses a cautious hope that philosophical anthropology can become a locomotive for the development of all modern philosophy.

**Key words:** modern philosophical anthropology, personal ontology, problematization of man and philosophy, Byzantine patristics, M. Scheler, personality and being, M. Heidegger, M. Foucault.

**For citation:** Dorofeev D. Yu. Problematization of Modern Philosophical Anthropology and Prospects of its Development. DISCOURSE. 2019, vol. 5, no. 6, pp. 16–28. DOI: 10.32603/2412-8562-2019-5-6-16-28 (Russia).

**Source of financing.** The work was supported by a grant from the Russian Foundation for Basic Research (project No. 18-511-00015Бел\_а “Anthropological and argymentalical basic of intercultural communications and dialog of cultures”).

**Conflict of interest.** No conflicts of interest related to this publication were reported.

*Received 03.10.2019; adopted after review 29.10.2019; published online 25.12.2019*

---

**Введение.** Настоящая статья – попытка высветить своеобразие положения *современной* философской антропологии. Не уходя в дебри исторического генезиса этой проблемы, ограничимся XX в., временем, когда философская антропология начала заявлять о себе. С позиций современного уровня философского знания взглянем на перспективы развития философской антропологии, но для этого, как кажется, просто необходимо *проблематизировать* саму философскую антропологию. В этой связи «смерть человека» – известная концепция Мишеля Фуко, которая имплицитно содержит в себе признание смерти и философской антропологии, выступает неким рубиконом, который делит судьбу философской антропологии на два периода, а также позволяет ставить вопросы, а *состоялось ли само рождение философской антропологии до указанной смерти*, а также *возможно ли, и если да, то в какой форме ее жизнь после «смерти человека»*. Так, если в первой половине XX в. мы видим явный антропологический бум, энтузиазм, порыв, основанный на ожиданиях и декларациях, то во второй половине наступает отрезвление от чрезмерных претензий и амбиций и постепенное вытеснение философской антропологии на обочину философского знания с очевидным сомнением в ее философской актуальности. Думается, однако, что последнее слово здесь еще не произнесено, и необходимо обратиться к обсуждению возможного будущего философской антропологии на основании критического взгляда на ее совсем недалекое прошлое, ориентируясь на свободное от застывших схем понимание ее продуктивного потенциала. Поэтому необходимо затронуть вопрос самоопределения и статуса философской антропологии, коснувшись ряда наиболее актуальных ее проблем и характеристик, чтобы через их критическое осмысление выдвигать возможные перспективы ее развития.

**Методология и источники.** В истории европейской культуры (и философии как ее важной составляющей) можно не раз найти примеры того, как *проблематизация* являлась условием, основой и первым шагом *актуализации* той или иной проблемы. Так, например Платон смог осуществить прорыв в теории математики, выйдя за границы пифагорейского представления о числе; Аристотель обновил «физику», пойдя в этой области знания дальше досократиков и сумев преодолеть фактическое ниспровержение ее философского значения теорией идей Платона; Коперник не побоялся выступить предвестником новой, по сравнению с птолемеевской, картины мира, а Эйнштейн показал, что представления о пространстве и времени ньютоновской физики являются не абсолютными, а конечными и относительными; Марк Блок и Люсьен Февр, давшие начало школе «Анналов», решительно отказались от традиционного понимания истории как «архивной дисциплины», сумев выявить ее новый продуктивный потенциал и т. д. Для нас здесь особенно показателен опыт двух главных философов XX в. – *Мартина Хайдеггера и Макса Шелера*.

Для Хайдеггера радикальная проблематизация традиционного философского понимания *бытия* с его не менее радикальной критикой явилась краеугольным камнем, на котором он стал выстраивать свою «фундаментальную онтологию», с чего собственно он и начинает свой трактат *«Бытие и время»*. Шелер, считающийся одним из родоначальников современной философской антропологии, в самом начале своего основного философско-антропологического сочинения *«Положение человека в космосе»* особо подчеркнул существующую в его время (первые десятилетия XX в.), несмотря на большое количество специальных антропологических знаний, острую *самопроблематичность бытия человека*,

которая и подвигает его задумываться о новом опыте философской антропологии [1, с. 132–134]. Таким образом, перед нами встают два фундаментальных проекта – бытия и человека, онтологии и философской антропологии. Особенно значимо, что, во-первых, эти проекты были заявлены примерно в одно время (1927–1928) и, во-вторых, оба эти мыслителя, будучи во многом оппонентами друг друга, невольно показывают *неизбежность продуктивной взаимосвязи и даже диалога онтологической и философско-антропологической установок*. Такой диалог, начавшийся с прочтения Шелером хайдеггеровского «Бытия и времени» и его активных критических замечаний по поводу этого труда [2, с. 81, 89, 91–99, 329, 347–449], окончился его внезапной смертью и по большому счету так и не смог в полной мере раскрыть свой потенциал, бесспорно, чрезвычайно значимый для европейской философии. Однако тема «Макс Шелер и Мартин Хайдеггер» остается актуальной для развития современной фундаментальной философии, на что особо предлагаем обратить внимание в нашей последней книге [3, с. 195–218].

Итак, важно подчеркнуть, что проблематизация (понятия, учения, раздела знания, науки, самого человека), точнее даже *радикальная актуализация проблематизации*, на определенном этапе является необходимой для дальнейшего развития *критической процедуры*. Такая процедура позволяет сформировать продуктивные перспективы развития через обновление научных моделей, их качественный пересмотр или даже отказ от имеющих в них застывших схем («парадигм» в понимании Т. Куна), осуществляя смелое выявление апорий, преодолевая (пусть и в болезненном поиске) ставшие привычными, механически принимаемыми и оттого не замечаемыми предпосылки, а то и откровенные догмы. Если Шелер говорил о проблематизации человека, то сейчас *в такой проблематизации, пожалуй, нуждается и сама современная философская антропология*, которая может стать, в случае эффективного осуществления этой процедуры, «локомотивом» для всей современной философии. Для этого она, впрочем, должна сперва «взорвать» себя изнутри, подвергнуться имманентной критической саморефлексии, освободиться от власти давящих над ней привычных, сложившихся за последний век стереотипов, чтобы сформировать новые принципы своего самоопределения, учитывающие дух современного мира.

**Результаты и обсуждение.** Итак, начнем с главного: что мы имеем в виду, говоря о философской антропологии? Надо сказать, что разные философы имеют в виду разное, и это существенно затрудняет понимание. Множественность значений присуща самому понятию «философская антропология», точнее, способу его словоупотребления, и эта *полисемантность* вносит зачастую неопределенность, которая мешает четкому осознанию значения и статуса философской антропологии. Попытаемся выделить основные сложившиеся способы употребления и понимания, в которых философская антропология выступает: 1) как самостоятельный *раздел* философии и философского знания, наряду с онтологией, гносеологией, этикой и др.; 2) отдельное *направление* в современной философии, наряду с экзистенциализмом, феноменологией, герменевтикой и др.; 3) существующая внутри этого направления и являющаяся во многом его основанием (но не сводящаяся к нему, не тождественная ему) *школа немецкой философской антропологии*, заложенная М. Шелером и своеобразно продолженная Плесснером, Геленом, Ландманном; 4) наименование *антропологической составляющей* философского учения различных мыслителей или обозначение понимания философами различных эпох, начиная уже с античности, про-

блемы человека (так, В. Йегер говорит о «антропологии Гераклита», есть книга С. Отто «Философская антропология Леонтия Византийского» и т. д.); 5) особая философская установка при антропоцентричном рассмотрении истории культуры (прежде всего европейской), развития и эволюции идеи человека в истории культуры<sup>1</sup> – так, в многочисленных современных философско-антропологических трудах эта историко-ретроспективная часть занимает обычно от половины до 3/4 всего объема исследований.

Как видим, разброс очень большой, такая широта значений приводит к неопределенности понимания, при которой возможна абсолютизация какого-либо одного способа понимания и тем самым невольное игнорирование всей полноты значений философско-антропологического подхода. Речь не идет, конечно, о запрете или цензуре какого-то одного из способов понимания, но только о четком осознании его границ и ясном определении того значения, которое вкладывается в термин «философская антропология» в каждом конкретном случае. Так например, если мы пытаемся представить проект философской антропологии как фундаментальный, как *philosophia prima*, вслед за аналогичным заявлением Шелера [1, с. 11–14], но уже на иных основаниях, то не должно замещать или сводить его к историко-философскому или историко-культурному ракурсу, хотя, естественно, он может и даже должен в нем содержаться. Философская антропология в отличие от антропологии вообще и от «антропологизма» (против абсолютизации которых справедливо выступают сторонники фундаментальной философии от Платона до Гегеля) не замыкается на изучении человека как данного сущего и не ограничивается им, поскольку не столько рассматривает его *sub specie philosophia* с точки зрения философии, а скорее *саму философию рассматривает с точки зрения философского понимания человека*. Поэтому аутентичное понимание философской антропологии сегодня невозможно без ясного понимания самой философии в ее предельно-фундаментальном воплощении, каковым традиционно признается *онтология*. Но и онтология, рассматриваемая в философско-антропологической перспективе, это уже онтология, выстраиваемая на иных принципах, чем, скажем, в космоцентричной, теоцентричной, субъектноцентричной моделях, т. е. не субстанциалистская онтология, построенная на принципах безличной монистичности и замкнутости. Так, представляется продуктивно сейчас, в начале XXI в., когда развитие мира и философии требует обновления классических проблем и смелого введения новых смысловых горизонтов, обращение философско-антропологических исследований к «антропологии коммуникаций», к проблемам визуальной коммуникации и антропологии, наконец, к целостной *эстетике человеческого образа*, т. е. к новым перспективам развертывания фундаментальной проблематики онтологии человека. Не будем забывать, что во многом основой философской антропологии Макса Шелера являлась проблема (кстати, одна из ключевых для современной философии) интерсубъективности и общения Я и Другого, которую он активно и одним из первых в прошлом веке стал фундаментально развивать в своем трактате «Сущность и формы симпатии» [4, с. 282–302].

---

<sup>1</sup> Так, тот же Шелер в статье «Человек и история» выделяет пять исторических форм понимания человека: религиозная (иудео-христианская) идея как «образа и подобия Бога»; идея «человека разумного», сформировавшаяся в древнегреческой культуре и философии; идея *homo faber* – существа трудящегося, определяемого влечениями, порывами, пользой и выгодой (социологическая, натуралистическая, позитивистская, прагматическая перспективы); идея человека как «дезертира жизни», признающая его слабость и недоразвитость как биологического существа; и, наконец, заложенная Ницше идея «сверхчеловека»: [1, с. 70–97].

Впрочем, неопределенно-разнообразным является и ответ на вопрос: что же изучает философская антропология? Казалось бы, ответ очевиден: человека. Но человека изучают многие дисциплины, как естественнонаучные, так и гуманитарные. Более того, в XX в. имел место настоящий «антропологический поворот» (сравнимый с аналогичными поворотами сер. V в. д. н. э. в Афинах и XV–XVI вв. в Италии), который дал целый букет антропологий: историческую, социальную, религиозную, психологическую, культурную, лингвистическую и т. д. Какое место среди них занимает философская антропология? *Человек может изучаться в разных перспективах, и обилие антропологий лишь показывает актуальность такой направленности множественных исследований.* Какое место среди них занимает философское исследование человека – «одно из них» или определяющее их, фундирующее другие антропологически ориентированные дисциплины? Думаю, фундаментальное значение философской антропологии (а в ее лице и философии) не уменьшится, если она *откажется от агрессивного и назидательного патернализма*, тем более что по-настоящему значимые серьезные исследования в других науках так или иначе сами обращаются к философским основаниям. Так например, понимание личности в исторической и психологической антропологии имеет свое специфическое значение и соответственно свои содержательные границы, и на определенном (достаточно высоком) уровне развития такого понимания психологам и историкам не обойтись без фундаментального, связанного с онтологическим измерением существования человека, философско-антропологического понимания личности (таким образом, само понятие «личность» может выступать полем междисциплинарного диалога). Далее можно уточнить, что философская антропология занимается *философским* изучением человека. Но очевидно, что «философская антропология» не должна быть обобщенным названием для любой сколько-нибудь философской рефлексии человека. Повторим, ее фундаментальное значение предполагает *предельное по своим основаниям исследование взаимосвязи человека и бытия*, иначе говоря, фундаментальная философская антропология не может быть вне фундаментального онтологического горизонта. В этом смысле нужно преодолеть *страх Э. Левинаса и Н. Бердяева перед онтологией*. Эти мыслители предлагали отказываться от онтологической перспективы понимания человека только потому, что она, по их мнению, могла быть только безличной, «тоталитарной, фундированной принципом тождества мышления и бытия, заложенным еще Парменидом и характеризующим дух древнегреческой, онтологически фундированной философии и не оставляющим, по их мнению, место свободной творческой человеческой личности; именно в такой установке лежат, например, корни позиции Николая Бердяева, утверждавшего «*примат свободы над бытием*». Онтология не обязательно должна быть безлично-монистичной, замкнутой и агрессивно-тоталитарной, возможно и даже необходимо построение *личностной онтологии (или «онтологии личности»)*, открытой инаковости, предполагающей множественность и диалогичность, ценящей уникальность «особенного» (нем. – *Sondersheit*, англ. – *the particular*). В этом смысле онтология может быть не только «фундаментальной», как у Хайдеггера, которого как раз критиковали (и справедливо) Левинас и Бердяев за абсолютизацию бытия в ущерб личности, но и персоналистичной.

Но и здесь опять встают вопросы, ведь кто только из философов не занимался философским исследованием человека, не говоря уже о таких целых антропологически ориентированных философских направлениях XX в., как философия жизни или экзистенциализм!

Опять-таки важно здесь *разделять философскую антропологию от*, скажем, *антропологической философии и от антропологической составляющей в философии*. Например, кантовская философия «Критики чистого разума» имеет явный *философско-антропологический потенциал*, который сам Кант определил (в подготовительных заметках к этому сочинению) единожды им употребленным понятием «*трансцендентальная антропология*», но она явно не антропологическая философия (хотя, к слову, *антропологическим* в строгом и узком смысле слова может быть названо *философское* сочинение Канта «Антропология с прагматической точки зрения»); не забудем и то, что Кант все основные вопросы философии «Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться?» сводил к вопросу «Что есть человек?». Или другой пример: трактат самого Хайдеггера «Бытие и время», фундированный онтологическим пониманием человека как *Dasein*, сравнительно с его поздними работами оценивается как антропологически ориентированный, хотя, конечно, сам автор – ярый противник антропологической установки в философии – с этим, наверное, не согласился бы. Еще один характерный пример: феноменология Гуссерля никогда явно не постулировала своей антропологической направленности, но очевидно, что она несла в себе богатый философско-антропологический потенциал, который раскрылся в работах тех же Хайдеггера, Шелера, Левинаса, не говоря о других философах (Шютца, Мерло-Понти, Рикера и др.). Антропологическая философия в строгом смысле слова лишена той фундаментальности, которая полагается онтологической перспективой и которая может характеризовать философскую антропологию, если она, конечно, претендует на реальную значимость – а главное, может эту претензию не только заявить, но и подкрепить, осуществить.

Однако можно в критической установке пойти еще дальше. Ведь, во-первых, утверждая, даже с учетом всех уточнений, что человек является предметом философской антропологии, мы тем самым непроизвольно, на уровне способа употребления понятия *субстантивируем* его, т. е. рассматриваем человека в модели субъектно-объектных отношений и через призму предполагаемой в человеке определенной, изначально заданной субстанции («сущности», «природы»), которую нужно познать. Постулированное Шелером заявление о выявлении и исследовании «сущности человека» (*das Wesen des Menschen*) и формировании «единой идеи человека» [1, с. 133–134] уже не вызывает энтузиазма, метафизическая установка, которой был причастен поздний Шелер, требует, по меньшей мере, радикального обновления и критической трансформации. Подобный подход достаточно давно и явно изжил себя, уступив место пониманию *способа человеческого существования и бытия*. Но и к этому можно еще добавить: *на какого человека и человеческого существование направлено внимание философской антропологии?* Ведь человек – слишком общее, значит, слишком неопределенное понятие; следует четко выделять разные человеческие концепты, всегда имея в виду, что *подлинный философско-антропологический концепт должен нести в себе продуктивный онтологический потенциал*. В античной культуре, например, такими концептами были *тело, душа, этос, гражданин, prosopon-persona*, но с историческим развитием культуры меняются эти антропологические концепты, являющиеся способами формирования человеческой идентичности в конкретной историко-культурной ситуации, а на их место приходят новые.

Так понимание человека через понятия *индивидуальности, самости, субъекта и cogito* (в самых разных вариациях) в настоящий момент уже исчерпало свой философско-антро-

пологический потенциал (хотя могут продолжать использоваться, скажем, в психологии и гносеологии). Вообще важным условием формирования современного рассмотрения человека является необходимость отказа от тотального сведения его значимости к рассудку, мышлению, *cogito*, субъекту, теоретическому познанию не за счет ухода в сферы витального и бессознательного, а в том смысле, что *гносеологическая составляющая должна уступить место онтологической, рассмотренной в взаимосоотнесенности с философско-антропологической, персоналистичной*. Подобная рассудочно-теоретическая установка была заложена еще древнегреческой философией, интериоризирована и психологизирована в аспекте внутреннего самопознания Августином, закреплена Боэцием (вспомним, его классическое определение человеческой персоны как «*индивидуальной субстанции разумной природы*») и длительное время в своей абсолютизированной форме определяла собой антропологические основания европейской философии. Не удивительно, что поздний Мишель Фуко, обращаясь к опыту античной культуры, признавал, что из двух ее основополагающих установок – «заботы о себе» и «познания самого себя» – первая была в дальнейшей традиции почти полностью вытеснена второй и теперь требует принципиальной реабилитации.

Путь к решению актуализации философско-антропологического подхода видится в развертывании фундаментальной значимости такого концепта человека, как «личность», с учетом, естественно, всех новейших достижений современной философии (в том числе и антиантропологической направленности – «фундаментальной онтологии» Хайдеггера и структурализма). Впрочем, отказываться от углубленного понимания, интерпретации и осмысления традиций христианского персонализма, в первую очередь византийского святоотеческого наследия, также нет никаких оснований, и современные опыты в этой сфере открывают всю полноту его актуальной продуктивности для современной философской мысли. Так например, следует вновь изучить подход к рассмотрению личности как *предельной степени развертывания личности* (нем. – *Personlichkeit*), т. е. как эсхатологическую действительность обожения человека в его единении с Христом. По учению Св. Отцов, такая перспектива позволяет решительно выйти за границы понимания человека как частной индивидуальности и субъекта познания и открыть фундаментально-личностное измерение человека, не ограничиваясь юридическим или психологическим, этическим или социальным употреблением понятия «личность» (учитывая, что это понятие имеет свою смысловую специфику в психологии, истории, социологии, юриспруденции и философской антропологии), а выявляя онтологическое основание его конкретного смыслового содержания.

И здесь акцент Шелера на личностное понимание человека нужно помнить, ценить и учитывать (недаром именно такие центральные в его философской антропологии понятия, как «личность», «сердце», «любовь» в наибольшей мере сближают немецкого мыслителя с личностно ориентированной русской философией в лице А. Ф. Лосева, Н. Бердяева, Б. Вышеславцева, М. Бахтина). Ведь если философская антропология хочет утвердить свою значимость – не номинальную, *de juro*, «по умолчанию» признаваемую, а реальную, действующую, продуктивную, – может быть, даже заявить свою претензию быть *philosophia prima* (о чем, как мы помним, говорил поздний Макс Шелер, но что во многом осталось на уровне деклараций и планов), пришедшую на смену древнегреческой «физике», метафизике, теологии, трансцендентальной философии. Тогда важно раскрыть такой характер взаимоотношений человека и бытия, при котором человек не становился бы лишь проводником, «просветом» (Хайдеггер), средством раскрытия, короче, медиумом бытия, а выступал бы в

качестве личностно самообретенного способа бытия, подлежащего аналитике, аналогичной выполненной Хайдеггером аналитике способа бытия Dasein. Для этого, очевидно, необходимо *сохранить онтологический контекст философско-антропологической проблематики, но при этом уйти от абсолютизации безличного бытия, от явного или скрытого онтологического монизма* и безусловного онтологического приоритета всеобщего «Единого» древних греков, имеющего принцип предельной онтологической простоты и всеобщности, при котором степень полноты и совершенства бытия находится в прямой пропорциональности от степени его всеобщности. В этой установке, где частное–единичное–уникальное–сущее полностью подчинено всеобщему бытию и растворено в нем, нет места личностному пониманию, и человек здесь лишь способ самораскрытия бытия, что так выразительно-фундаментально представлено в древнегреческой философии, определяющей такой онтологией принципы философии, особенно западноевропейской, в последующие века и даже тысячелетия. *Философской антропологии не обойтись без онтологии, но это должна быть новая, личностная онтология*, онтология человека не как средства, а как цели, причем не только в нравственно-этическом смысле, как это было у Канта, а в онтологическом, т. е. не замкнутого на себе индивидуума и субъекта, а личности, особого способа суверенного бытия, который определяется открытостью другому (иному), взаимосоотнесенностью с ним, общением во всей полноте коммуникативных практик. Попытку такого синтеза мы попытались сделать [5], но это лишь первый шаг. Таким образом, и сама онтология должна стать иной, личностно ориентированной и полагаемой, а персонология должна стать фундаментом и средоточием нового понимания бытия.

Горизонтом и стратегической перспективой выполнения этой сложнейшей задачи является *формирование «онтологии личности»*, понимание человека как личности, признание личностной основы человеческого бытия, не сводимого к Единому в качестве средства его раскрытия и не растворимого в нем. Такую основу задает христианство, точнее говоря, восточно-христианское, православное понимание соотношения личности, Бога и бытия у таких Отцов Церкви, как прежде всего *каппадокийцы (Василий Великий, Григорий Нисский, Григорий Богослов), Максим Исповедник, Григорий Палама*. Следует, однако, сразу подчеркнуть, что речь не идет об автоматическом перенесении принципов христианской – т. е. по своей сути религиозной – антропологии личности в сферу философской антропологии. При всей связи друг с другом они все же обладают собственной отличительной спецификой, поэтому, скорее, нужно стремиться к продуктивному использованию и диалогической трансформации религиозного понимания онтологии личности в философско-антропологическое. Но и отбрасывать фундаментальный опыт православной антропологии личности было бы неправильно, ведь в нем содержится глубочайший философский потенциал. В этом смысле чрезвычайно актуальным исследованием перспектив развития современной философской антропологии личности являются подходы к пониманию личности одного из наиболее глубоких современных православных богословов, митрополита Пергамского *Иоанна Зизилуса*, чьи главные сочинения – «*Бытие как общение*» [6] и особенно «*Общение и инаковость*» [7] – задают пример продуктивного смыслового синтеза богословия и философии, богословия и философской антропологии, богословско-философской антропологии и онтологии, личности и бытия. Так например, одним из центральных понятий этого православного мыслителя является понятие «*реляционной онтологии*», которое фундирует понимание человеческой личности как полагаемой коммуника-

цией, общением, открытостью предстоящей инаковости, по отношению к которой есть «различие», но нет «разделения». И. Зизилиус раскрывает значимость восточнохристианской патристики в свете актуализации *личностного бытия*, открытости, коммуникации, диалога, личностной взаимосотнесенности через обращение к новому прочтению троичного богословия и христологии Василия Великого, Григория Богослова, Максима Исповедника и др., делая их удивительно актуальными для современной философской антропологии и философии в целом. Философам XXI в. весьма полезно обратить внимание на труды этого греческого мыслителя.

Следующий вопрос сознательно облечем в провоцирующую форму: можно и, главное, нужно ли вообще говорить о философской антропологии? Что здесь имеется в виду? Философская антропология как единая дисциплина, соединяющая все знания о человеке в некоем всеобщем философском синтезе, как было заявлено еще Максом Шелером, вряд ли возможна. И дело здесь не только (и не столько) в трудно обозримом обилии самых разнообразных антропологических знаний, сколько в том, что философская антропология не может быть в статусе единой, монистично централизованной, полагаемой одним конкретным мыслителем и у него же обретшей системную форму законченности дисциплиной. Ведь одной из наиболее важных характеристик человеческого бытия является его *незавершенность, открытость, способность к свободному, спонтанно-творческому самополаганию*, не сводимого ни к каким дедукциям и не выводимого из них. Давно уже не пишутся трактаты с претенциозным названием «Этика», «Метафизика», «Онтология», разве что учебники (самой своей формой предполагающие законченные «школьные» формулировки), поэтому закономерен вопрос: оправданы ли авторские исследования серьезных мыслителей с единообразным названием «Философская антропология», которых достаточно выходило и в XX в. в Европе, прежде всего в Германии и России последних трех десятилетий? В этой связи, возможно, *следует говорить не о единой философской антропологии, а о множественных философско-антропологических исследованиях*, которые в разных авторских перспективах раскрывают особенности существования и бытия человека. Такое предположение кажется тем более обоснованным, что активно развиваемая в прошлом веке методология научного, в частности философского познания показала исчерпанность агрессивно замкнутого на себе монистического (монологического) подхода и, наоборот, выявила продуктивность принципов множественности (бахтинская полифоничность), открытости (иному), конечности и диалогичности. Более того, в конце концов не важно, как будет называться исследование и будет ли в нем использоваться слово «антропология» или производные от него. Главное сейчас, в начале XXI в., радикально и фундаментально поставить вопрос о человеке в его предельной актуальности, а это можно сделать, лишь переосмыслив предельные основания самой философии. И в этом смысле кардинальная проблематизация философско-антропологической тематики, с которой мы начинали, является тем, возможно, единственным путем, способным открыть для философии новые содержательные горизонты, которым не будут страшны «смерть философии» и «смерть человека».

**Заключение.** Итак, следует честно признаться в трудной судьбе философской антропологии в XX в. С одной стороны, бум антропологической проблематики, с другой – явный дефицит в самоопределении собственных оснований, неопределенность в содержательном и категориальном аппарате, стремление многих авторов свести философско-антропологическую проблематику к рассмотрению развития «идеи человека» в европей-

ской истории и культуре. С одной стороны – фигура Макса Шелера, признанного основателя современной философской антропологии, крупного европейского философа, много сделавшего для актуализации и фундаментального развертывания этой области философского знания, с другой – очевидная незавершенность философско-антропологических планов и проектов Шелера, во многом оставшихся на уровне тезисов, не получивших должного развития (сравнимых с выражением принципов «фундаментальной онтологии» Хайдеггера в «Бытии и времени»). С одной стороны – явное обращение многих направлений современной философии – экзистенциализма, аксиологии, феноменологии, герменевтики, персонализма к человеку, с другой – столь же явное положение философской антропологии в тени этих направлений по степени своей реальной значимости и влиятельности, ее вытеснение проблемами языка, власти, механизмов повседневности и пр. С одной стороны, в 1960–1970-е гг. выходит большое количество сочинений серьезных философов (преимущественно немецких) с названием «Философская антропология» (достаточно назвать такие имена, как М. Ландманн, Э. Ротхакер, Х. Хенгстенберг, П. Лансберг, В. Брюнинг, Е. Финк и др., а среди отечественных философов, правда, чуть позже, начиная с 80-х гг. и особенно в 90-е гг. прошлого века, появляются книги Б. Григоряна, Б. Маркова, П. Гуревича, В. Губина и др.), с другой – в это же время утверждается и по сути завоевывает философское европейское пространство антиантропологическая линия структурализма и постструктурализма. И вот ко всем этим «структурным» сложностям добавляется и быстро получает у многих поддержку и распространение тезис о «смерти человека» и антропологии в целом. А если все-таки она возможна, то какая? То есть какой может быть философская антропология в конфигурациях современной философии?

Мишель Фуко завершает «Слова и вещи» осторожным предсказанием (в осуществлении которого он, по крайней мере в момент написания, похоже, не сомневался), что человек исчезнет, «как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке», если исчезнут соответствующие антропологические диспозиции знания, которые может разрушить приход некоего события, возможность которого можно лишь предчувствовать, не зная еще его очертаний [8, с. 404]. Окидывая взором почти пятьдесят лет, прошедшие с этого предсказания, можно признать, что событием, изменившим плоть и сами контуры нашей повседневной жизни и культуры, явился приход вслед за устными, письменными и печатными новых – электронных, виртуальных, глобальных коммуникаций, *новых коммуникативных практик*. Нет необходимости сейчас оценивать это событие как изначально антропологическое или антиантропологическое, несущее собой смерть или новый этап жизни человека, но очевидно, что понимание человека в современном мире, каким бы оно ни было, не может не подвергнуть эти коммуникативные сети, в которые мы все вдруг оказались заброшены, серьезной философской рефлексии. Но может быть, приход Интернета не похоронит, а даст новую жизнь философской антропологии? Хочется быть оптимистом в отношении будущего философской антропологии, и для этого есть определенные основания. Можно вспомнить, что и сам Мишель Фуко в своих поздних, 80-х гг. XX в. исследованиях античной философии и герменевтики субъекта открывает новые горизонты философско-антропологического понимания, так что могильщик человека, каким он предстает в своих работах 70-х гг. прошлого века, вдруг раскрывается как его крестный отец для новых философских исканий. Этот урок показывает, что философская антропология, если она хочет быть «живой» и продуктивной интенцией современной

философии, должна активно откликаться на актуальные запросы времени, в частности, на проблему визуальности, которая позволяет плодотворно развивать эстетику человеческого образа, по-новому интегрируя и развертывая фундаментальный потенциал философско-антропологической проблематики.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Шелер М. Избранные произведения / пер. А. В. Денежкина, А. Н. Малинкина, А. Ф. Филлипова; под ред. А. В. Денежкина. М.: Гнозис, 1994.
2. Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия / пер. М. Хорькова, М. Габеля. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2007.
3. Дорофеев Д. Ю. Макс Шелер. СПб.: Наука, 2019.
4. Дорофеев Д. Ю. Феноменология интерсубъективности и сочувствия Макса Шелера. Предисловие к переводу работы Макса Шелера «Сущность и формы симпатии» (часть А, I-II) // HORIZON. Феноменологические исследования. 2017. № 6 (2). С. 282–302. DOI: 10.21638/2226-5260-2017-6-2-282-302.
5. Дорофеев Д. Ю. Под знаком философской антропологии. Спонтанность и суверенность в классической и современной философии. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012.
6. Зизиулас И. Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви / пер. Д. М. Гэгзяна. М.: Свято-Филаретский православно-христианский ин-т, 2006.
7. Зизиулас И. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и Церкви / пер. М. Толстолуженко, Л. Колкер. М.: ББИ, 2012.
8. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / пер. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой. СПб.: А-сэд, 1994.

### Информация об авторе.

**Дорофеев Даниил Юрьевич** – доктор философских наук (2011), доцент (2006), профессор кафедры философии Санкт-Петербургского горного университета, 21 линия д. 2, В. О., Санкт-Петербург, 199106, Россия. Автор 105 научных публикаций, из которых 5 – персональные монографии. Сфера научных интересов: современная философская и визуальная антропологии, антропологическая эстетика, философия и антропология коммуникаций, теория и история персонализма, античная и средневековая философия. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1583-4545>. E-mail: [dandorof@rambler.ru](mailto:dandorof@rambler.ru)

## REFERENCES

1. Sheler, M. (1994), *Izbrannyye proizvedeniya* [Selected works], Transl. by Denezhkin, A.V., Malinkin, A.N. and Fillipov, A.F. Gnozis, Moscow, RUS.
2. Sheler, M. (2007), *Filosofskie fragmenty iz rukopisnogo naslediya* [Philosophische Fragmente aus dem Nachlass], Transl. by Khor'kov, M. and Gabel', M., Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomyi, Moscow, RUS.
3. Dorofeev, D.Yu. (2019), *Max Scheler*, Nauka, SPb, RUS.
4. Dorofeev, D.Yu. (2017), "Max Scheler's Phenomenology of Intersubjectivity and Sympathy. Preface to the Translation of Max Scheler's book "the Nature of Sympathy" (Section A, I-II)", *Horizon. Studies in Phenomenology*, no. 6 (2), pp. 282–302. DOI: 10.21638/2226-5260-2017-6-2-282-302.
5. Dorofeev, D.Yu. (2012), *Pod znakom filosofskoy antropologii. Spontannost i suverennost v klassicheskoy i sovremennoy filosofii* [Under the sign of philosophical anthropology. Spontaneity and sovereignty in classical and modern philosophy], Tsentr gumanitarnykh initsiativ, Moscow, SPb, RUS.
6. Ziziulas, J. (2006), *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, Transl. by Ggzzyan, D.M., Svyato-Filaretskiy pravoslavno-hristianskiy institute, Moscow, RUS.

7. Zizioulas, J. (2012), *Communication and Otherness. New Essays about Personality and the Church*, Transl. by Tolstoluzhenko, M. and Kolker, L., BBI, Moscow, RUS.

8. Foucault, M. (1994), *Les Mots et les Choses. Une Archeologie des Sciences Humaines*, Transl. by Vizgin, V.P. and Avtonomova, N.S., A-cad, SPb, RUS.

**Information about the author.**

**Daniil Yu. Dorofeev** – Dr. Sci. (Philosophy) (2011), Docent (2006), Professor at the Department of Philosophy, Saint-Petersburg Mining University, 2 21st., V. O., St Petersburg 199106, Russia. The author of 105 scientific publications, of which 5 are personal monographs. Area of expertise: modern philosophical and visual anthropology, anthropological aesthetics, philosophy and anthropology of communications, theory and history of personality, ancient and medieval philosophy. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1583-4545>. E-mail: [dandorof@rambler.ru](mailto:dandorof@rambler.ru)