

УДК 1 (091)

ФОРМИРОВАНИЕ ФИЛОСОФСКО-НАУЧНОЙ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ КОНЦА XVIII-XIX ВВ.: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

О.А. Устинов

Муниципальное учреждение культуры «Культурно-просветительский центр
“Дубрава” имени протоиерея Александра Меня», г. Сергиев Посад.

Статья посвящена историко-философской реконструкции и исследованию процесса формирования философско-научной антропологической парадигмы в отечественной философии конца XVIII–XIX вв. Данная парадигма образовалась в контексте критического осмысления и отрицания религиозно-философских антропологических концепций, утвердив взгляд на человека и его реальную роль в социальной истории в материалистической трактовке. Отдельное внимание уделяется анализу повлиявших на эволюцию философско-научной антропологической парадигмы в России западно-европейских идейных концептов, вскрываются органически связанные с ними ее специфические особенности и противоречия.

Ключевые слова: *материализм, антропологическая парадигма, человек, соотношение биологического и социального, субъективный фактор в истории, социальный идеал, философская антропология, марксизм.*

Период конца XVIII – середины XIX в. в истории русской мысли был отмечен стремительным распространением гуманистических и материалистических идей европейского Просвещения, совпавших с падением морального авторитета церкви и самодержавия и существенно повлиявших на духовное состояние общества. Интерес к трансцендентным проблемам бытия переключился на реальный мир, объективные законы которого, как утверждалось, познаваемы человеческим разумом и могут быть преобразованы в соответствии с его интересами. Природа «крепко держится своих законов и всюду одинакова... даже в малейшем... малейшее не должно причислять к чудесам» (М.В. Ломоносов) [15, с. 131]. Успехи опытного и теоретического естествознания Нового времени, основанного на принципе естественности, заставляли отказываться от религиозной гипотезы. Данная переориентация обуславливала рационалистический взгляд на человека как активного и единственного субъекта своей жизни. Бог либо отодвигался на задний план как «перводвигатель», не вмешивающийся после создания мира в ход истории (деизм), либо вовсе объявлялся несуществующим (атеизм). Человек должен был самостоятельно преформатировать мир, сделав его подлинно человеческим во всех смыслах. Исследователи отмечают: «Просветительская философия, вытеснив мир божественных сущностей, заменила его... природой; человек возвысился, став единовластным вершителем судеб <...> Создавался образ человека, столь сильного благодаря своей деятельности, что он уже не нуждался в помощи верховного существа» [15, с. 228].

Конкретно человек как таковой предстал перед отечественными интеллектуалами, следившими за достижениями западной науки, как сугубо природное – биологическое существо. Камертоном этого процесса являлось сначала осторожное, но постепенно обретающее непоколебимую твердость отрицание души как скрытого метафизического начала человеческой природы. В частности, уже в работе Д.С. Аничкова «Рассуждение из натуральной богословии о начале и происшествии натурального богопочитания» (1769) обосновывалась связь психической деятельности человека с материальным субстратом [15, с. 233, 240]. Если рефлексия шла глубже, человек идентифицировался не только как биологическое, но и как социальное существо, определяемое тем типом общества, в котором он был сформирован. Соответственно педалирование идей о значительности и самоценности индивида («Человек... есть нечто возвышенное и достойное», «средоточие всех вещей» [15, с. 227]) сопровождалось призывом к радикальному изменению системы общественных отношений, закреплявшей социальное неравенство («Угнетать рабством себе подобных незаконно» [15, с. 210]).

Характерно, что русская философия, освобождаясь от религиозного наследия, сохранила многие родовые черты. В частности, социальный идеал переместился из сферы трансцендентной в сферу эмпирическую с удержанием органически свойственного ему утопического пафоса. Как правило, подавляющее большинство политических планов революционно-демократического движения в России от декабристов до большевиков содержали неосуществимые требования. Прав В.В. Зеньковский: «Идеал, одушевляющий светскую культуру, есть, конечно, не что иное, как христианское учение о Царстве Божием, но уже всецело земном и создаваемом людьми без Бога» [6, с. 81]. В действительности ни тот, ни другой проекты преобразования реальности были нереализуемыми именно по причине абсолютности их критериев: либо рай небесный, либо рай земной. По нашему мнению, уже в утопических мечтаниях этого периода различимы очертания будущей драмы построения коммунизма в «отдельно взятой стране».

Таким образом, в этот период отечественные мыслители начали заимствовать из сочинений ряда западных мыслителей принципиально нерелигиозное, материалистическое учение о строении и развитии универсума. Наука здесь была отделена от религии, а вместо нее наравне с наукой стала использоваться философия, призванная «раскрыть человеку глаза на природу, самого себя...» [15, с. 247]. Именно это учение, воспринятое как откровение, уточняясь и дополняясь, заложило в русской мысли основы для формирования научно-философской парадигмы исследования проблем антропологии.

Среди источников новой антропологической парадигмы можно назвать русское вольтерьянство, естественнонаучный (физиологический) материализм, немецкую классическую философию, английскую политическую экономию, французский и английский утопический социализм, философию марксизма. Рассмотрим каждое из указанных направлений, конкретизируя содержание антропологических концептов, заимствованных русской философией.

Первый концепт. Фундаментом развития материалистической концепции человека в русской философии, несомненно, послужили работы деятелей европейского Просвещения (Т. Гоббс, Дж. Локк, Вольтер, Дидро, Монтескье, П. Гольбах, К.А. Гельвеций, Ж.Ж. Руссо, Г.Б. Мабли и др.), способствовавшие

возникновению феномена «русского вольтерьянства» – модного в аристократических кругах скептического отношения к религиозным и социальным авторитетам. Разумеется, восприятие идей Просвещения не было в России чем-то единым и однозначным, но радикально настроенные отечественные мыслители довели скепсис «вольтерьянства» до призыва к низвержению существующего миропорядка в лице его «небесной» и «земной» иерархий, в результате чего в отечественной мысли образовалась самостоятельная революционно-демократическая линия. Первым и наиболее ярким представителем этой линии в конце XVIII в. был А.Н. Радищев [17], поставивший в центр своих философских исследований проблему человека в ее новой «натуралистической» трактовке: «Обратим взор наш на человека; рассмотрим самих себя; проникнем оком любопытным во внутренность нашу и потщимся из того, что мы есть, определить или, по крайней мере, угадать, что мы будем или быть можем...» [15, с. 249].

Основываясь на сочинениях английских и французских просветителей, А.Н. Радищев интерпретировал человека как природное существо, сходное по биологическому строению с животными, но превосходящее их прямохождением, разумом, «чудодейственной речью», стремлением к самосовершенствованию и улучшению условий своей жизни, а также способностью к трудовой деятельности через развитие руки. Кроме того, человек также наделен стремлением к «общественному жителству» и нравственным чувством. Как правило, А.Н. Радищев выдерживал принципиально нерелигиозный подход к решению всего комплекса философско-антропологических сюжетов, но последнего шага в обосновании научной картины мира как материалистической и атеистической по существу не сделал, солидаризуясь с компромиссными тезисами деизма. Так, рассуждая о душе, он приводил в качестве аргументов по вопросу ее существования аргументы как «за», так и «против», не обозначив явно личной точки зрения. Вероятно, в вопросах религии А.Н. Радищев предпочитал быть агностиком, не использующим концепцию Бога, но и не отрицающим ее прямо [19].

А.Н. Радищев был исключительно последователен в проведении революционно-демократической линии в критике неограниченной монархии и социального неравенства. Будучи убежденным сторонником теории естественных прав человека, согласно которой все люди наделены от природы несводимыми к социальным категориям правами на жизнь, частную собственность и стремление к счастью, А.Н. Радищев считал абсолютистский политический режим состоянием «противоестественным» и «человеку противным», а потому подлежащим уничтожению посредством революции. Достойную систему общественных отношений должна была, по мнению А.Н. Радищева, обеспечить республиканская форма правления, при которой власть находится не у царей, а у народа и его законных представителей, хотя он, судя по всему, окончательно не отказывался от веры в возможность прихода к власти просвещенного монарха.

Несмотря на некоторую амбивалентность в материалистических и социальных вопросах, философско-антропологическая концепция А.Н. Радищева была достаточно цельной и на протяжении двух последующих столетий являлась для русских революционеров примером вдохновляющих демократических взглядов с мощным протестным зарядом. Как предтечу отечественного свободомыслия А.Н. Радищева выделяли декабристы, А.И. Герцен, В.Г. Белинский, Н.Г. Чернышевский, Г.В. Плеханов, В.И. Ленин и др.

Сходную «серединную» позицию занимал и другой яркий представитель философии русского Просвещения А.И. Галич [7]. Феномен человека анализировался им с учетом специфики идеалистического и материалистического подходов. Безоговорочно признавая в природе человека наличие «идеального начала», он, будучи шеллигианцем, тем не менее стремился наполнить метафизические образы естественнонаучным материалом: «Подчиненные отрасли идеальной философии суть: логика, психология... педагогика... всеобщая физика, физика растительной, животной и, наконец, человеческой жизни» [18, с. 12]. А.И. Галич утверждал, что душа не предшествует телу в трансцендентом мире в акте Боготворения, а формируется в результате действия «животворящих сил» природы. Согласно А.И. Галичу, «первоначально-тварное» сочетается в человеке с «производным», образуя неразрывные связи психических явлений и телесных факторов: «Сознание... акт... основывающийся на противоположности между внутренним деятельным началом и между внешним бытием...» [1, с. 126]. «Мыслящая душа» приобретала у А.И. Галича «вещественные условия» существования. Отдельно заслуживал внимания сделанный А.И. Галичем акцент на роли практики, деятельности, в которой проявляется человеческая сущность, и утверждение о необходимости для человека реализации своего назначения [1, с. 126]. Всё вышеуказанное было в тот период, безусловно, серьезным шагом вперед по пути реалистического понимания человека. Правда, в социальных вопросах А.И. Галич не был радикален, оставаясь поборником теории естественного права и социальной эволюции.

В историко-философской литературе наследие А.И. Галича оценивают неоднозначно. Одни рассматривают его как «непоследовательного идеалиста», другие – как «несложившегося материалиста». Но сам А.И. Галич осознанно занимался синтезом идеалистической метафизики и естествознания, полагая, что человека как целое может быть адекватно исследован и понят только при условии обобщения данных различных парадигм, т. е. с помощью целостного знания: «Все... измы, конечно, истинны, потому что каждый содержит возможный какой-нибудь способ рассматривания мира, но и вместе ложны, потому что берут одну только какую-нибудь сторону, тогда как во вселенной все стороны имеют равное достоинство и значение» [18, с. 12]. На наш взгляд, А.И. Галич может рассматриваться как предтеча «антропологического поворота» XX–XXI вв., в чем и заключается уникальная особенность его творчества. Не случайно к решениям А.И. Галича обращаются в настоящее время сторонники развития философской антропологии как науки, использующей достижения всей философской мысли о человеке без деления на ее противоборствующие направления [18].

Второй концепт. XIX в. прошел под знаком великих открытий в области естествознания – прежде всего в таких науках, как палеонтология, биология, анатомия, физиология, медицина, которые способствовали возникновению естественнонаучного (физиологического) материализма как мировоззренческого обобщения новых данных о мире и человеке. Венцом последних была дарвиновская теория эволюции, гласившая, что развитие всех живых организмов определяется их внутренним стремлением к совершенствованию под влиянием внешней среды, в результате чего произошло закрепление понимания человека как высшей формы существования органической материи.

Первые рефлексии научных открытий страдали рядом упрощенных трактовок. Так, естествоиспытатели Л. Бюхнер и Я. Молешотт, следуя подходу философа-материалиста XVIII в. П. Кабаниса, редуцировали мышление к физиологии мозга, изображая их соотношение примитивно: «Без фосфора нет мысли», «Мозг выделяет мысль, так же как печень желчь». Сознание, таким образом, лишалось самостоятельного значения, будучи полностью растворенным в материальном субстрате. Аналогичную прямолинейную детерминацию причинно-следственных связей Л. Бюхнер и Я. Молешотт переносили на социальные процессы и явления, которые рассматривали как производные биологических особенностей человека. К. Фохт не был согласен с данной трактовкой сознания, считая соотношение мозга и мысли гораздо более сложным, но подчеркивал, что одно не существует без другого. Ф. Энгельс справедливо охарактеризовал материализм К. Фохта, Л. Бюхнера и Я. Молешотта как «вульгарный». Однако в России их работы сыграли важную роль в критике теологических и метафизических представлений о человеке (труд К. Фохта «Сила и материя» переиздавался до 1905 г. 17 раз).

Не меньший интерес был проявлен русскими философами и к позитивизму – философскому учению, также возникшему в контексте осмысления достижений физики и биологии. Его основатели О. Конт, Дж. С. Милль, Г. Спенсер объявили науку единственным действительным, «позитивным» знанием, безоговорочно усвоив от естествоиспытателей XIX в. эмпирическую методологию исследования проблем антропологии. Однако решения позитивистов часто страдали редуционизмом в духе вульгарного материализма. В частности, они также не замечали своеобразия социальных феноменов, предпочитая объяснять отношения в обществе сквозь призму дарвиновской теории эволюции («социальный дарвинизм»). Кроме того, проистекая из общего корня с естественнонаучным материализмом, позитивизм оставлял лакуну для уклонов в сторону объективного или субъективного идеализма в случае отсутствия достоверного знания по тем или иным вопросам. Так, в конце XIX в. авторы так называемого эмпириомонизма Э. Мах и Р. Авенариус выступили с идеей, что весь мир дан человеку в его ощущениях, из чего следовал вывод об отсутствии объективной реальности, независимой от субъекта познания и не подвластной его преобразовательной деятельности. В России интерес к позитивизму проявил целый ряд философов: В.В. Лесевич, Н.К. Михайловский, П.Л. Лавров, Е.В. Де Роберти. Проблемы эмпириомонизма разрабатывали А.А. Богданов, А.В. Луначарский, В.А. Базаров.

Долгое время разница между позитивизмом и материализмом не фиксировалась, один и тот же мыслитель мог называть себя и материалистом, и атеистом, и позитивистом, имея в виду свою приверженность принципам и идеалам естествознания [20, с. 78]. Не случайно весомый вклад в развитие философско-научной антропологической парадигмы в русской философии внесли ученые, взгляды которых могут быть отнесены и к тому, и к другому направлению: И.М. Сеченов, Д.И. Менделеев, И.И. Мечников, К.А. Тимирязев, И.П. Павлов. Отметим, что термин «физическая антропология» использовался в тот период уже как конкретная антитеза «антропологии метафизической», а прошедшие цензуру труды, посвященные анатомии человека, выдерживали множество переизданий [14, с. 143]. Вопросами антропологии детально занимался И.М. Сеченов, которого некоторые авторы полагают правильным считать одним из основателей не

только отечественной физиологии и психологии, но и философской антропологии [13, с. 133]. Исследуя особенности функционирования головного мозга и нервной системы, И.М. Сеченов пришел к выводу, что психическая деятельность человека полностью обуславливается физиологическими процессами: «Человек есть определенная единица в ряду явлений, представляемых нашей планетой, и вся его даже духовная жизнь, насколько она может быть предметом научного исследования, есть явление земное. <...> нет ни единой мыслимой стороны, которую низшие продукты деятельности органов чувств существенно отличались бы от рефлекторных процессов тела, – все различия между ними чисто количественного свойства [16, с. 241, 189]. И.М. Сеченов также доказывал зависимость человека от внешней среды, непосредственно влияющей на его нервно-психические действия, и тесную взаимосвязь высших сознательных функций психики с функциями бессознательными. Спекулятивные рассуждения о противоположности души и тела были в восприятии И.М. Сеченова откровенно антинаучными, чем и был продиктован его спор с апологетом идеалистического подхода К.Д. Кавелиным [20, с. 20–26]. Дискуссионной оставалась только проблема детерминации сознания физиологией мозга. Несмотря на продиктованную атмосферой времени тенденцию к упрощению этого соотношения, И.М. Сеченов тем не менее подчеркивал, что физиологические и психические явления тождественны друг другу только на низшем уровне [5, с. 67]. Естественнонаучный (физиологический) материализм имел серьезное значение для утверждения в русской философии новой антропологической парадигмы. Как справедливо отмечает А.Д. Сухов, «он стихийен, системно не оформлен. Но он целенаправленно противится воззрениям, которые не соответствуют реальным фактам. <...> не только открывает путь философскому; он не перестает подкреплять его “снизу”» [20, с. 3–4]. Однако без соединения с концепцией социальной сущности человека естественнонаучный материализм нес в себе опасность редукционизма, не позволявшего выполнить адекватный и всесторонний анализ философско-антропологических проблем. Позитивистская вера в то, что сложные биологические и социальные феномены можно объяснять через сведение их к действию одной базовой причины приведет в конце XIX–начале XX в. к распространению примитивных интерпретаций человека и его места в мире (физиологический детерминизм, экономический детерминизм, географический детерминизм).

Третий концепт. Обогащением культуры философского мышления и заимствованием ряда значимых философско-антропологических идей обернулось для русских мыслителей материалистической ориентации изучение немецкой классической философии, главными ориентирами в которой были для них Г.Ф.В. Гегель и Л.А. Фейербах.

Гегелевская система в процессе ее критического анализа, связанного с переходом от объективного идеализма к материализму, многим послужила в качестве своеобразной реторты целостных научно-философских взглядов. Конкретно рецепция творчества Г.Ф.В. Гегеля осуществлялась здесь через неприятие разработанных им абстрактно-логических схем развития универсального мирового духа под знаком поиска неразличимых, но угадываемых за ними реальной истории и реального человека. Так, В.Г. Белинский писал: «...он из явлений жизни сделал тени... пляшущие на воздухе... судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира... и гегелевской

Allgemeinheit (Общности. – *O. U.*)» [2, с. 162]. Аналогичной была точка зрения на гегельянство А.И. Герцена: «...человек призван не в одну логику – а еще в мир социально-исторический, нравственно-свободный и положительно-деятельный» [3, с. 76]. Характерно, что некоторые русские философы-материалисты (например, Д.И. Менделеев) предпочитали называть себя «реалистами», так как термин «материализм», по-видимому, был с их точки зрения еще недостаточно категоризованным [9, с. 222]. Именно идеи реальной истории и реального человека, которых у Г.Ф.В. Гегеля не было, но которые можно было исследовать с помощью разработанной Г. Ф. В. Гегелем теории диалектического развития, были по достоинству оценены и востребованы его русскими реципиентами. Одолеваемые «теургическим беспокойством» (В.В. Зеньковский), они проявили интерес прежде всего к размышлениям Г.Ф.В. Гегеля об истории как прогрессе, определяемом по качеству «сознания свободы», о творческой активности человека, о свободе как «познанной необходимости», т. е. всему комплексу идей, направленному на преобразовательную деятельность: «...для существа разумного... обладающего сознанием законов природы... в мироздании нет ничего неподчинимого... он сам для себя и микрокосм и макрокосм» [8, с. 127].

Л.А. Фейербаха, который был на раннем этапе интеллектуальной биографии последователем Г.Ф.В. Гегеля, но сумел преодолеть недостатки его наследия «с удержанием положительного», отечественные интеллектуалы превозносили как подлинного «отца новой философии» за обоснование анти-метафизической и антитеологической трактовки человека. Отталкиваясь от естествознания, Л.А. Фейербах рассматривал человека как сугубо органический и наиболее развитый продукт природы, жизнедеятельность которого всецело определяется физиологией. Данное утверждение в своей полемической категоричности звучало как эхо вульгарного материализма XVIII в. [12, с. 73].

Однако несомненной новацией Л.А. Фейербаха был научный анализ религии, благодаря которому он выявил в ней отчуждение и проекцию человеческих идеалов. Образ «Бога» с этой точки зрения являлся в действительности образом самого человека, взятого в лучшем своем изображении: «Бесконечная или божественная сущность есть духовная сущность человека, которая, однако, обособляется от человека и представляется как самостоятельное существо» [22, с. 253]. Человек, согласно Л.А. Фейербаху, есть нравственное и сострадательное существо, формирующееся таковым в результате осознания невозможности достичь духовного и физического благополучия без подлинно этического отношения к другому человеку: «Добродетель – это собственное счастье, которое, однако, чувствует себя счастливым только в связи с чужим счастьем» [23, с. 472]. Отсюда главная максима мыслителя – «человек человеку - Бог». Несмотря на то, что Л.А. Фейербах стоял по сути на позиции «разумного эгоизма» («Моя совесть есть не что иное, как мое собственное Я, ставящее себя на место оскорбленного Ты» [23, с. 465]), его решения сообщали атеизму определенную моральную высоту, которой не было в философии европейского Просвещения, и заметно усиливали антирелигиозную аргументацию русских материалистов в борьбе с философами-метафизиками.

Вместе с тем взгляд Л.А. Фейербаха на человека был очевидно лишен социального компонента и фактически замыкал анализ философско-антропологических проблем рамками теоретических обобщений данных есте-

ственных наук. Следовательно, его рефлексия не шла дальше уже обозначенных «физиологическим материализмом» позиций, что не могло так или иначе не сказаться и на теоретико-методологических предпочтениях его приверженцев в России. Так, Н.Г. Чернышевский, будучи солидарным с основными доводами фейербахианства, унаследовал большинство его достоинств и ограничений [10]. Он также выступал за изучение человека исключительно средствами науки, настаивая на том, что дух и тело образуют психофизическое единство, но не погружался глубоко в решение проблем, связанных с существованием человека в обществе, и не мог дать их адекватный анализ, хотя социальная тематика была в его творчестве основной. В частности, исходя из того, что формирование человека разумного есть результат биологической эволюции, он полагал, что «человеческая натура» первична и неизменна, защищая идею о «человеке вообще» вне влияния на него социально-классовых градаций. Задача сведения воедино идеи Л.А. Фейербаха о реальном человеке и идеи Г.Ф. Гегеля о деятельной активности человека с целью разработки материалистического понимания истории, о чем писали К. Маркс и Ф. Энгельс, никем из русских философов-материалистов на тот момент актуализирована не была.

Четвертый концепт. Знаковую роль в эволюции научно-философских представлений о человеке в России сыграла рецепция английской политической экономии (А. Смит, Д. Рикардо, Дж. С. Милль) и английского и французского утопического социализма (Р. Оуэн, Ш. Фурье, Л. Блан, П. Ж.Прудон). Комплексное восприятие и развитие их положений приблизило русских философов к пониманию социальной сущности человека.

Классики политической экономии выполнили анализ материально-вещественной структуры общества, сделав акцент на влиянии объективных экономических законов на социальную жизнь людей. Причем «материальные факты» в их представлении являлись определяющими и имели тем самым непосредственное антропологическое измерение. Следовательно, согласно данному подходу, именно в социально-экономическом спектре исследования было возможно действительное раскрытие проблемы сущности человека как такового.

Следуя заявленной политэкономией логике, «основатели социализма» провозглашали целью развития человечества создание коммунистического общества, в котором распределение материальных благ благодаря развитию крупного производства происходит по принципу «от каждого по способностям, каждому – по потребностям», что должно было навсегда снять проблемы социального неравенства и эксплуатации человека человеком и открыть для отдельно взятой личности бесконечные перспективы самореализации в любых сферах деятельности. Пафос строительства «рая на земле» своеобразно «перекрывал» у атеистически мыслящих философов сознание хрупкости и конечности бытия, заменяя экзистенциальный страх перед смертью обещанием максимального личного счастья в отпущенный человеку природой срок жизни. Подчеркнем, что коммунизм как идеал подлинно человеческого общества с самого начала рассматривался здесь как антропологическая цель. Последователи утопического социализма в России (А.И. Герцен, Н.П. Огарев, В.Г. Белинский, М.В. Петрашевский, Н.Г. Чернышевский и др.) в целом одинаково разделяли мечты и чаяния о справедливой и гармоничной социально-экономической системе, но пути и методы его создания видели по-разному в диапазоне от призывов к народной

революции до надежд на выступление «героических личностей». Широко обсуждаемым был и вопрос об обязательности для России капиталистической стадии развития. Суммарно эти дискуссии, как правило, лишь множили количество утопических проектов социального переустройства, но заложенное внутри них признание первичности экономических отношений в ходе развития общества было тем не менее безусловно революционным шагом в философском познании человека: «Общественный человек ускользает от физиологии, социология же, напротив, овладевает им <...> чтобы вырвать его из “анатомического театра” и “возвратить его истории”» [4, с. 240, 242].

Пятый концепт. Рубежом в становлении научно-философской антропологической парадигмы в России стало знакомство и активное изучение отечественными интеллектуалами трудов классиков марксизма – К. Маркса и Ф. Энгельса.

Основополагающую роль в постижении русскими мыслителями XIX–XX вв. феномена человека сыграла философско-антропологическая теория К. Маркса, носившая в тот период революционный характер по отношению ко всем ранее существовавшим материалистическим учениям [21]. Как последователь традиций европейского Просвещения, К. Маркс выделял в своих работах идеи самоценности человеческой жизни, ее цели и смысла, интересуясь поиском ответа на вопрос «что есть человек?» Быстро преодолев увлечение религиозной метафизикой, К. Маркс перешел на позиции материализма, не только противопоставив друг другу абстрактно-деятельного духовного субъекта Г.Ф.В. Гегеля реальному, биологически данному индивиду Л.А. Фейербаха, но и сведя оба этих представления в принципиально новый взгляд на человека как на биосоциальное существо, реализующее себя в практически-деятельном подходе к миру.

Исходя из гипотезы Ч. Дарвина о происхождении человека от обезьяноподобного предка, ближайший соратник К. Маркса Ф. Энгельс исследовал значение коллективного труда в процессе эволюции и пришел к выводу, что именно труд обусловил развитие руки, языка и мозга. Экстраполяция этого тезиса на всю последующую историю человечества позволяла говорить о детерминации человеческой сущности системой социальных взаимосвязей, рефлексия которой была заявлена в знаменитой максиме «...сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений». Однако из этого отнюдь не следовало, что представление К. Маркса о сущности человека исчерпывалось лишь идеей ее социальной детерминации.

Будучи искренним последователем антропологического гуманизма Л.А. Фейербаха, К. Маркс рассматривал человека как венец эволюции живого мира, называя его главными видовыми признаками альтруизм, креативность и коллективизм. К. Маркс разделял «подлинную человечность» как квинтэссенцию этих качеств, и «человеческую животность» как их искажение, что явно указывало на понимание им этических ценностей как присущих сущности человека изначально. Но в отличие от Л.А. Фейербаха для К. Маркса главным было изучение процесса отчуждения человека от его человеческой сущности, причины которого он также искал в системе социальных взаимосвязей.

Опираясь на работы по политэкономии и труды социалистов-утопистов, К. Маркс установил, что решающим фактором развития общества

является экономическая сфера, по отношению к которой другие сферы (идеология, наука, религия) выступают как надстройка над базисом. Конкретной экономической причиной отчуждения человека от его подлинной сущности К. Маркс считал социальное неравенство, разделение труда и эксплуатацию, превратившее людей в две антагонистические группы – при капитализме на класс угнетающих (буржуазия) и класс угнетенных (пролетариат). Внутри этих групп образ жизни человека не может рассматриваться как человеческий, ибо в первом и во втором случае он является по-разному неполноценным. Коренится же социальное неравенство в факте существования частной собственности. К. Маркс был убежден, что «восстановление человека» в его целостности (термин «целостный человек» используется К. Марксом как характеристика всесторонне развитого и счастливого человека будущего; в прошлом до возникновения частной собственности человек был в его понимании «целостным» потенциально) возможно только в обществе нового типа – коммунистическом, которое в ходе неизбежной социальной революции придет на смену обществу капиталистическому и будет ознаменовано ликвидацией частной собственности, разницы между умственным и физическим трудом, разницей между городом и деревней, а в итоге превращением государства из системы управления людьми в систему управления производством.

Локомотивом этих преобразований должен был стать, по мнению К. Маркса, пролетариат, который, быстрее осознав разрушительные диспропорции, организуется в коммунистическую партию и установит свою классовую диктатуру. Диктатура пролетариата должна будет освободить и рабочих и буржуазию от отчужденных форм жизни, открыв дорогу в царство «подлинной человечности», где свободное развитие каждого означает свободное развитие всех.

Интересно, как основоположник марксизма, сам не принадлежавший к пролетариату, решал вопрос о соотношении роли личности и народных масс? К. Маркс, по-видимому, имел в виду себя, говоря о представителях интеллигенции, осуществляющих идейное руководство действиями революционного класса, но подчеркивал при этом их, а значит и свою ответственность перед народными массами и необходимость тесной и сугубо демократической связи с ними. Вождизм как таковой был для К. Маркса абсолютно неприемлем.

Перспективы же социальной революции решались К. Марксом в соответствии с трактовкой субъективного фактора в истории через призму провозглашенного им практически-деятельного подхода к миру. К. Маркс критиковал материализм своих предшественников за пассивность и созерцательность, настаивая на том, что основанный им на признании самостоятельной активности человека «практический материализм» будет не только объяснять, но и изменять эмпирическую реальность. При этом К. Маркс отнюдь не был сторонником абсолютизации идеи о всемогуществе и величии человека, он ставил изменение объективных условий социального бытия в зависимость от научного изучения специфики и характера их развития по принципу «свобода есть познанная необходимость» и противился любым волюнтаристским настроениям и в философии и в политике. Также не симпатизировал К. Маркс и представлению о возможности достижения человеком некоего абсолютного блаженства при коммунизме, подчеркивая, что коммунизм есть принцип развития

общества на началах равенства и справедливости, а не статичный и неизменный вариант рая на земле.

К. Маркс с самого начала выступал как философ-антрополог, но, будучи согласным с Фейербахом в определении человеческой природы, он сосредоточился не на формулировках новых характеристик уже заявленного антропологического идеала, а на поисках путей и форм его практической реализации. Придя к выводу, что самой важной задачей научного поиска является вскрытие и анализ конкретных механизмов функционирования социально-экономической системы капитализма с целью использования этого знания при переходе к коммунистическому типу экономики, К. Маркс сосредоточился на экономических исследованиях, в которых вся его философско-антропологическая терминология была модифицирована (например, «производительные силы» вместо «сущностных сил человека» и пр.) и как таковая вне реконструкции исходного концепта была непонятна.

Однако указанная специфика марксова исследования не была известна его сторонникам и последователям, которые не имели доступа к его ранним работам, неопубликованным, но оставшимся в архиве, и не могли выполнить реконструкцию его взглядов. Попытка Ф. Энгельса объяснить, что надстройка обладает известной самостоятельностью, не изменила устоявшегося общего мнения, так как незафиксированным остался смысл использованного К. Марксом для анализа взаимосвязи базиса и надстройки термина «обуславливает». Оставался вопрос, как именно обуславливает – в целом или непосредственно? Теоретики настаивали на абсолютной трактовке детерминации. Не смог Ф. Энгельс «реабилитировать» марксизм и за якобы имевшее место невнимание его создателей к этическим вопросам, не отдавая себе отчет, по видимости, в необходимости четкого указания на феербаховскую основу философских трудов К. Маркса.

В результате философия марксизма частью сторонников К. Маркса стала пониматься как примитивная социально-экономическая теория, согласно которой производительные силы определяют развитие общества от рабовладельческого строя к коммунизму независимо от воли и желания человека (теоретики II Интернационала К. Каутский, А. Лабриола, Ф. Меринг и др.), что полностью противоречило базовым положениям «практического материализма».

Другая часть приверженцев К. Маркса, вырвав из контекста его идеи о роли в развитии системы общественно-исторической практики, делала акцент на зависимости развития общества от действий коммунистической партии, чем фактически сводили на нет Марксову концепцию социальной детерминации (Р. Люксембург, А.А. Богданов, В.И. Ленин и др.). В первом случае человек предстал как воплощенная бессубъектность, «живая вещь», функция производства, а во втором – как абсолютный субъект бытия, которому весь мир отдан на откуп его представлений и намерений.

Развитие европейской материалистической традиции в период XIX–начала XX в. определялось драмой непонимания истинных гуманистических и антропологических замыслов К. Маркса. В России марксизм также рассматривался преимущественно как учение о классовой борьбе и социальной революции, имеющей по определению гуманистическое измерение, но лишенной разработанного философско-антропологического содержания. Не случайно так называемые «легальные марксисты» предлагали заполнить ценностную пусто-

ту марксизма этическими идеалами кантианства. Человек был понят отечественными философами-материалистами как биосоциальное существо, но все остальные философско-антропологические вопросы остались для них неактуальными в условиях ожесточенных дискуссий об исторических судьбах страны и решения не получили.

Таким образом, можно сделать следующие выводы.

Оценивая эволюцию философской мысли в России конца XVIII–XIX вв., следует согласиться с В.И. Лениным, который констатировал наличие «солидной материалистической традиции в России» [11, с. 24]. Эта традиция, восходившая в мировой философии к «линии Демокрита», вступила в противоборство с «линией Платона» и «линией Аристотеля», воспринимаемыми философами-материалистами в своих базовых посылах как ложные.

Под влиянием успехов естествознания и развития социальных наук ряд русских философов начал отказываться от идеалистического взгляда на человека как сугубо духовное существо, обосновав его научное понимание как существа природного, биологического, а затем по мере углубления рефлексии – и биосоциального. Этот переход стал объективной предпосылкой к началу рассмотрения всего комплекса вопросов в материалистическом ключе и формированию философско-научной антропологической парадигмы. На первой стадии своего развития новая модель решения проблем человека тем не менее еще несла в себе ряд серьезных противоречий и несоответствий, осмысление и преодоление которых станет актуальной задачей для отечественных философов в XX в.

Список литературы

1. Апенюк (Черкасова) Р.С. Александр Галич и его книга «Картина человека» // Социально-экономические явления и процессы. 2015. № 10. Т. 3. С. 125–127.
2. Белинский В.Г. В.П. Боткину. 1 марта 1841 г. (Отрывок) // Белинский В.Г. Избранные философские произведения / под общ. ред. и со вст. ст. М.Т. Иовчука. М.: ОГИЗ Государственное издательство политической литературы, 1941. С. 162–166.
3. Герцен А.И. Дилетантизм в науке // Герцен А.И. Собр. соч.: в 30 т. М.: Издательство Академии наук СССР, 1954. Т. 3. С. 7–88.
4. Герцен А.И. Письмо о свободе воли // Герцен А.И. Об атеизме, религии и церкви. М.: Мысль, 1976. С. 240–244.
5. Гладнева Е.В. Формирование философской антропологии в России: «антропологический натурализм» М. И. Сеченова // Профессиональное образование: социально-культурные аспекты: XIV Царскосельские чтения: материалы междунар. науч. конф. 20-21 апреля 2010 г. СПб.: ЛГУ им. А.С. Пушкина, 2010. Т. 1. С. 63–67.
6. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001. 880 с.
7. Каменский З.А. А.И. Галич. М.: ИФ РАН, 1995. 229 с.
8. Карманный словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка // Петрашевцы об атеизме, религии и церкви. М.: Мысль, 1986. С. 64–138.

9. Коробкова С.Н. Идеи А. И. Герцена и естественнонаучный реализм // Историческая и социально-образовательная мысль. 2013. № 1 (17). С. 221–226.
10. Кузнецов А.Н. Антропологический принцип в философии Н.Г. Чернышевского // Вестн. Мурман. гос. техн. ун-та. 2002. Т. 5. № 3. С. 367–372.
11. Ленин В.И. О значении воинствующего материализма // Ленин В.И. Полн. собр. соч.: в 55 т. 5-е изд. М.: Политиздат, 1970. Т. 45. С.23–33.
12. Любутин К.Н. Фейербах: Антропологическая диалектика // Дискурс-Пи. 2004. Т. 4. № 1. С. 73–75.
13. Миронов Д.А. Этико-антропологические воззрения И.М. Сеченова // Изв. Росс. гос. пед. ун-та им. А.И. Герцена. 2008. № 49. С. 132–137.
14. Пустарнаков В.Ф. Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 2003. 919 с.
15. Русская мысль в век Просвещения. М.: Наука, 1991. 280 с.
16. Сеченов И.М. Как и кому разрабатывать психологию // Сеченов И.М. Избр. произв.: в 2 т. / ред. и послесл. Х.С. Коштыянца. М.: Издательство Академии наук СССР, 1952. Т. 1. С. 172–267.
17. Сиволап И.И. Радищев и Вольтер // Французский ежегодник. 1978: статьи и материалы по истории Франции. М.: Наука. 1980. С.47–61.
18. Стрельченко В.И. От антропологии «Картины...» А.И. Галича к философии человека // Изв. Росс. гос. пед. ун-та им. А.И. Герцена. 2005. № 10. Т. 5. С. 11–18.
19. Сухов А.Д. А. Н. Радищев – философ-материалист // Философия и общество. 2003. № 1 (30). С. 80–98.
20. Сухов А.Д. Материалистическое философствование в русском естествознании XIX–XX вв. М.: ИФ РАН, 2011. 133 с.
21. Устинов О.А. Концепция человека в философии К. Маркса: опыт реконструкции // Вестн. Перм. ун-та. Философия. Психология. Социология. 2016. Вып. 4 (28). С. 14–21.
22. Фейербах Л. Сущность христианства // Фейербах Л. Соч.: в 2 т./ пер. с нем. М.: Наука, 1995. Т. 2. С. 5–320.
23. Фейербах Л. Эвдемонизм // Фейербах Л. Соч.: в 2 т./ пер. с нем. М.: Наука, 1995. Т. 2. С. 427–475.

**FORMATION OF PHILOSOPHICAL-SCIENTIFIC
ANTHROPOLOGICAL PARADIGM IN THE RUSSIAN
PHILOSOPHY OF THE END OF THE 18-TH -19-TH CENTURY:
HISTORICAL-PHILOSOPHICAL ANALYSIS**

O.A. Ustinov

Municipal cultural organization «Cultural and educational center «Dubrava» named
after the archpriest Alexander Men», Sergiyev Posad

The article is focused on the historical and philosophical reconstruction, as well as the study of the formation process of the philosophical-scientific anthropological paradigm in the Russian philosophy of the late XVIII-th-XIX-th century. This paradigm was formed in the context of critical reassessment and denial of religious- philosophical anthropological doctrines and affirmed the interpretation of man and his role in history in a materialistic way. Special attention is paid to the analysis of Western European ideas that influenced the evolution of the philosophical - scientific anthropological paradigm of thought in Russia, its specific features and contradictions organically connected with them.

Keywords: *materialism, anthropological paradigm, man, the relations of biological and social, subjective factors in history, social ideal, philosophical anthropology, Marxism.*

Об авторе:

УСТИНОВ Олег Александрович – кандидат философских наук, ведущий научно-просветительским отделом Культурно-просветительского центра «Дубрава» имени протоиерея Александра Меня, г. Сергиев Посад. E-mail: olustinov@rambler.ru.

Author information:

USTINOV Oleg Aleksandrovich – PhD, Manager of scientific and educational department of the Cultural and educational center «Dubrava» named after the archpriest Alexander Men, Sergiyev Posad. E-mail: olustinov@rambler.ru.