

1.1. Варианты религиозного гуманизма

С. Л. Франк, констатировавший кризис гуманизма, делает заключение: «Гуманизм должен либо окончательно погибнуть, либо воскреснуть в новой – и вместе с тем исконной и древней – форме – в форме *христианского гуманизма*, которую для современного человека открыл Достоевский»². Обращаясь к творчеству писателя-мыслителя Ф. М. Достоевского, он делает следующий вывод: «Можно сказать, что Достоевскому в сущности впервые удался настоящий *подлинный* гуманизм – просто потому, что это есть христианский гуманизм, который *во всяком*, даже падшем и низменном человеке видит человека как образ Божий. Во всех прежних формах гуманизма человек должен был являться каким-то приукрашенным или принаряженным, чтобы быть предметом поклонения. Для почитания человека нужно было забыть о грубой тяжёлой реальности и отдаться обманчивым иллюзиям. Напротив, гуманизм Достоевского выдерживает всякую встречу с трезвой реальностью, его ничто в мире не может поколебать»³. Таким образом, получается, что мы должны вернуться к православной трактовке человека с тем дополнением к ней, которое привнёс Ф. М. Достоевский и

¹ *Дхаммапада*. Рига, 1991. С. 29. «Ибо ты сам себе господин, ибо ты сам себе путь. Поэтому смири себя, как купец хорошую лошадь» (Там же. С. 60).

² Франк С. Л. Достоевский и кризис гуманизма. (К 50-летию [со] дня смерти Достоевского // Он же. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 367.

³ Там же. С. 366.

в результате получим искомый гуманизм, способный противостоять «демоническому» гуманизму и «бестиализму».

Н. А. Бердяев, подвергший критике гуманизм, противопоставляет последнему *человечность*. Он пишет: «Мир человечности, духовности, красоты, бессмертия есть иной мир, чем мир страхов, страдания, зла и войны...»¹ С этим, конечно, согласится подавляющее большинство философов. Вопрос только в том, *как* понимать эту самую человечность. Бердяев даёт следующий ответ: «Человечность не есть то, что называют гуманизмом или гуманитаризмом, она есть богочеловечность человека»². «Богочеловечность» – одна из основных категорий российской религиозно-философской и богословской мысли. Как таковая она противопоставляется идее *человекобожия*, под которой понимается утверждение человеческого начала вне и помимо Бога и в оторванности от Богочеловека, то есть Иисуса Христа. Термины «Богочеловечество» и «Человеко-бóжество» ввёл Достоевский, но первую концептуальную разработку они получили у Вл. С. Соловьёва. Он писал: «Старая традиционная форма религии исходит из веры в Бога, но не проводит этой веры до конца. Современная внерелигиозная цивилизация исходит из веры в человека, но и она остаётся непоследовательной, – не проводит своей веры до конца; последовательно же проведённые и до конца осуществлённые эти веры – вера в Бога и вера в человека – сходятся в единой полной и всецелой истине Богочеловечества»³. Западная цивилизация, начиная с Ренессанса и кончая протестантизмом, шла в неправильном направлении. Поэтому, согласно Соловьёву, «Запад создал культуру антихристианскую»⁴.

Н. А. Бердяев, противопоставляя гуманизму человечность, разъясняет: «Подлинная человечность есть богоподобное, божественное в человеке. Божественное в человеке не есть “сверхъестественное” и не есть специальный акт благодати, а есть духовное в нём начало как особая реальность. В этом парадокс отношений между человеческим и божественным. Для того чтобы походить вполне на человека, нужно походить на Бога. Для того чтобы иметь образ человеческий, нужно иметь образ Божий. Человек сам по себе очень мало человечен, он даже бес-

¹ Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Он же. О назначении человека. М., 1993. С. 311.

² Там же. С. 312.

³ Соловьёв В. С. Чтения о Богочеловечестве // Он же. Сочинения. В 2-х т. Т. 2. Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика. М., 1989. С. 27.

⁴ Там же. С. 167.

человечен. Человечен не человек, а Бог. Это Бог требует от человека человечности, человек же не очень требует. Совершенно так же это Бог требует, чтобы человек был свободен, а не сам человек. Сам человек любит рабство и легко мирится с рабством. Свобода есть не право человека, а обязанность человека перед Богом. То же нужно сказать и о человечности. Реализуя в себе образ Божий, человек реализует в себе образ человеческий, и, реализуя в себе образ человеческий, он реализует в себе образ Божий. В этом тайна богочеловечности, величайшая тайна человеческой жизни. Человечность и есть богочеловечность»¹.

Но человек, отмечает Бердяев, склонен, к сожалению, больше реализовывать в себе звериное начало, образ зверя и быть зверочеловеком. Но дело не в самом по себе звере и его образе. Зверь и его образ – Божье творение и как таковой не несёт в себе ничего негативного. «Ужасен не зверь, а человек, ставший зверем. Зверь безмерно лучше звероподобного человека»².

Бердяев пишет: «Есть истинная и ложная критика гуманизма (гуманитаризма). Основная его ложь в идее самодостаточности человека, самообоготворении человека, т.е. в отрицании богочеловечности. Подъём человека, достижение им высоты, предполагает существование высшего, чем человек. И когда человек остаётся с самим собой, замыкается в человеческом, то он создаёт себе идолов, без которых он не может возвышаться. На этом основана истинная критика гуманизма. Ложная же критика отрицает положительное значение гуманистического опыта и ведёт к отрицанию человечности человека. Это может вести к бесчеловечности, когда поклоняются бесчеловечному богу. Но бесчеловечный бог несколько не лучше и даже хуже безбожного человека»³. И с первым трудно не согласиться, особенно если вспомнить иудаистского Яхве с его мстительностью, жестокостью и коварством (ведь он избрал иудеев в качестве «своего народа» не за его заслуги, а потому, что тот «жестокий и мстительный» и потому пригодный в качестве орудия мести другим народам). Со вторым же согласиться труднее: «безбожный» чело-

¹ Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. С. 311. «Человечность связана с духовностью» (Там же. С. 320). «Человечность не может быть взята отдельно, в отрыве от сверхчеловеческого и божественного. И самоутверждающаяся человечность легко переходит в бесчеловечность» (Там же. С. 315). «Ибо человечность божественна, не человек божествен, а человечность божественна» (Там же. С. 319).

² Там же. С. 311.

³ Там же. С. 314.

век, то есть человек, не верящий в Монотеоса, не непременно бывает хуже «бесчеловечного бога».

Вместе с тем Н. А. Бердяев высказывает очень важную идею. «Человечность, – пишет он, – есть целостное отношение к человеку и к жизни, не только к человеческому миру, но и к миру животному. Человечность есть раскрытие полноты человеческой природы, т.е. раскрытие творческой природы человека. Эта творческая природа человека должна обнаружить себя и в человеческом отношении человека к человеку»¹. Кроме того, он связывает человечность с необходимостью постоянного трансцендирования человека: «Человек должен вечно делаться новым, т.е. осуществлять полноту своей человечности»².

С. Л. Франк и Н. А. Бердяев – философы православной ориентации. Присоединим к ним современного автора, трактующего гуманизм с православных позиций. Этот автор – В. Н. Назаров. Отмечая, что идея Богочеловечества составляет коренное свойство русской духовности, он пишет: «Антропологическая самодостаточность гуманизма является... истоком и основанием традиционной, “моночеловеческой” этики классицизма и модерна, до конца обнаружившей свою абстрактно-моралистическую сущность. Преодоление же данной самодостаточности на почве идеи Богочеловечества означает прорыв в сферу теогуманистических нравственных ценностей и этических идей»³. Идея Богочеловечества, отмечает он, задаёт новый этический масштаб, который имеет непосредственное отношение как к Богу, так и к человеку. Ведь в данном случае речь идёт о взаимодействии двух волей – божественной и человеческой. Тем самым «моночеловеческая» этика заменяется «амбивалентной, двуприродной» этикой Богочеловечества.

«Это, – пишет В. Н. Назаров, – достигается благодаря взаимосогласованности двух векторов богочеловеческого воления: *кенотического самоумаления* (свободного отречения) божественной воли – *свободного подчинения* (Сыновнего послушания) человеческой воли и *согласования* Богочеловеческого воления в его целом. Схематически это можно выразить следующим образом:

1. Божественная воля – человеческая воля = свободное отречение;
2. Человеческая воля – Божественная воля = свободное подчинение;
3. Божественная воля – Человеческая воля = согласие.

¹ Там же. С. 319.

² Там же.

³ Назаров В. Н. Антропологический смысл теогуманизма (обоснование Богочеловеческой этики) // Наука и богословие. Антропологическая перспектива. М., 2004. С. 231.

Данная структура богочеловеческой этики, – полагает он, – является самой оптимальной формой реализации нравственных норм. Все остальные способы реализации, основанные на антропологической самодостаточности гуманизма, то есть на принципе “моночеловечности”, вынуждены довольствоваться частичной “одноволевой” стороной реализации нравственных требований. “Одноволевая” человеческая этика в конечном итоге всегда оказывается этикой “половинчатой”, абстрактной, моралистическо-утопической. Ей не достаёт свободы воли и силы воли, т.е. второй, божественной проекции воления. Русская этическая мысль постоянно стремилась обрести эту объёмность и целостность волевого акта»¹.

Но христианство не исчерпывается православием и православным положительным решением проблемы гуманизма. Философ-неотомист Ж. Маритен отмечает: «Вопрос о гуманизме часто ставится в неверных терминах, и это, несомненно, происходит потому, что понятие гуманизма сохраняет известную родственную связь с натуралистическим течением Ренессанса, тогда как с другой стороны понятие христианства вызывает у нас воспоминания о янсенизме и пуританстве. Спор идёт вовсе не между гуманизмом и христианством. [...] Спор, который разделяет наших современников и обязывает всех нас к выбору – это спор между двумя концепциями гуманизма: одна из них – *теоцентрическая*, или христианская, а другая – *антропоцентрическая*, за которую Ренессанс несёт первоочерёдную ответственность. Первый род гуманизма может быть назван интегральным, второй – бесчеловечным»². Ж. Маритен даёт этим родам гуманизма следующую характеристику: «Первый тип гуманизма

¹ Там же. С. 232. «Однако, – уточняет он, – в богочеловеческой этике момент свободного подчинения органически вытекает из кенотического отречения и необходимо переходит на уровень волевого согласия, свободно гармонизирующего божественную и человеческую воли, высшее “Я” и природное “я” в человеке. Это опознаётся как нравственная, благодатная деятельность на основе любви к Богу. Человек действует не просто от лица высшей божественной воли, подчиняя ей свою собственную волю; содержание божественной воли целиком наполняет здесь волю личную, становясь тем самым личным мотивом. Естественно, само это согласие обретается в борении, но когда искушение преодолено и победа над силами зла одержана, человек полностью движим божественным волением, реальным выражением которого и является любовь» (Там же. С. 244).

² Маритен Ж. Религия и культура // Он же. Знание и мудрость. М., 1999. С.С. 74, 75. «Если же, – отмечает Маритен, – падшая природа склоняется к тому, чтобы понимать слово “гуманизм” только в смысле антропоцентрического гуманизма, то тем более важно определить истинное понимание и условия осуществления подлинного гуманизма, который не обкрадывает человека, и порвать ради него с духом Ренессанса» (Там же. С. 75).

признаёт, что Бог есть центр человека, он предполагает христианскую концепцию грешного и искуплённого человека и христианскую концепцию благодати и свободы... Второй тип гуманизма исходит из веры, что сам человек есть центр человека и, следовательно, всех вещей. Он предполагает натуралистическую концепцию человека и свободы.

Если эта концепция ложна, то антропоцентрический гуманизм заслуживает названия негуманного гуманизма и что его диалектика должна рассматриваться как *трагедия гуманизма*¹. Данная диалектика, отмечает Маритен, проявляется в отношении к человеку, к культуре и к идее Бога, создаваемой человеком.

Ж. Маритен подчёркивает, что между интегральным, или теоцентрическим гуманизмом и так называемым христианским гуманизмом, или христианским натурализмом, нельзя ставить знак равенства. Последним он называет тот вид гуманизма, «который процветал начиная с XVI века и опыт которого довёл до тошноты, до божественной тошноты, так как мир этого гуманизма таков, что уже и Бога скоро стошнит»². Представителями и учителями подлинного гуманизма Ж. Маритен считает св. Фому Аквинского и св. Иоанна Креста*.

Маритен отмечает, что ответ на вопрос, является то или иное положение гуманистическим или антигуманистическим, не может быть однозначным. «Ответ зависит от того, какой концепции человека мы придерживаемся. Но мы сразу же увидим, что слово гуманизм многозначно. Ясно, что произносящий его сразу вступает в сферу метафизики и что в соответствии с тем, есть или нет в человеке чего-либо, что возвышается над временем, и есть ли оно в личности, наиболее глубокие потребности которой превосходят весь порядок универсума, идея гуманизма будет иметь различный резонанс.

Но поскольку великая языческая мудрость не может быть отделена от гуманистической традиции, нам завещано, там, где речь идёт об *определении* гуманизма, не игнорировать устремлённость к сверхчеловеческому и ссылки на трансценденцию»³. Данное утверждение объясняется прежде всего тем, что для неотомизма, как и когда-то для Фомы Аквинского, философия «язычника» Аристотеля является авторитетной. «Беда классического гуманизма в том, что он был антропоцентричен, а

¹ Маритен Ж. Интегральный гуманизм // *Он же. Философ в мире*. М., 1994. С. 71.

² Маритен Ж. Религия и культура. С. 75.

* Ж. Маритен имеет в виду Хуана де ла Круса (1542 – 1591), священника и Учителя Церкви, монаха-кармелита. Де ла Крус был также мистиком, теологом и поэтом.

³ Маритен Ж. Интегральный гуманизм. С. 53.

не в том, что он был гуманизмом»¹. При этом Маритен проявляет своеобразную толерантность. «Я, – пишет он, – хорошо понимаю, что для кого-то подлинным гуманизмом будет, по определению, лишь антирелигиозный гуманизм»². Однако такой гуманизм ущербен, поскольку он возвеличивает человека в ущерб Богу. «Человек, забывая, что там, где речь идёт о бытии и благе, именно Бог обладает первоинициативой и оживляет нашу свободу, возжелал сделать из своего собственного движения сотворённого существа абсолютно первое движение, дать своей свободе сотворённого существа первоинициативу в достижении своего блага»³.

Маритен именует тот род гуманизма, который он предлагает (помимо определения его как теоцентрического и интегрального), героическим, подлинным и новым. Этот новый гуманизм он противопоставляет не только «христианскому гуманизму», но и современному буржуазному гуманизму. Этот новый гуманизм не требует от человека принесения себя в жертву ради расы, нации, класса, ради прогресса и процветания. Он пишет: «Подлинный гуманизм, гуманизм, осознающий себя, ведёт человека к жертвенности и подлинно сверхчеловеческому величию, поскольку человеческое страдание открывает глаза и находит опору в любви, – оно не отказывается от радости, а жаждет ещё большей радости, хочет ликовать в радости. Можно ли достичь героического гуманизма?»

Что касается меня, то я отвечаю – да»⁴.

* * *

Мы рассмотрели фактически два варианта религиозного гуманизма. Оба они осуждают секулярный гуманизм⁵ и в то же время не приемлют – либо в целом, либо в деталях – трактовку гуманизма иными

¹ Там же. С. 68. «Бедой истории нового времени было то, что весь этот процесс был пронизан антропоцентрическим духом, руководствовался натуралистической концепцией человека и концепции благодати и свободы в её либо кальвинистском, либо молинистском истолковании. В конечном итоге он завершился не под знаком единства, а под знаком разделения» (Там же. С. 70). «Короче говоря, ... радикальный недостаток антропоцентрического гуманизма состоял в его антропоцентризме, а не в гуманизме» (Там же).

² Там же. С. 54.

³ Там же. С. 70.

⁴ Там же. С. 54.

⁵ Например, Ж. Маритен утверждает, что «атеизм невыносим в его метафизической основе, в его абсолютном радикализме...» (Там же. С. 91).

конфессиями. Православно ориентированным философам неприемлемо то, что привносится в трактовку гуманизма католиками или протестантами, не говоря уже о религиях нехристианских. Так, Ж. Маритен утверждает, что атеизму противостоит лишь «позиция христианской чистоты: где признаётся не Бог философов, а Бог Авраама, Исаака и Иакова; где человек известен как человек греха и Воплощения, обладающий в качестве центра Богом, а не самим собой; как человек, возрождённый благодатью»¹. Однако в рамках этой «христианской чистоты» он выделяет две позиции: 1) позиция «попятного движения, очищения через обращение к истокам» и 2) «позиция интегрализма и прогрессизма». Первую позицию он называет «архаической». Её он усматривает «в одной из школ современного протестантизма, отмеченной возвращением к первоначальной версии кальвинизма»². На этой позиции, согласно ему, находятся К. Барт, Ф. Шлейермахер, А. фон Гарнак, классический религиозный либерализм и рационализм XIX в.

Данную позицию Ж. Маритен характеризует следующими словами: «Это позиция исконного антигуманизма, ей, по определению, свойственна теологическая непоследовательность, которую изошрённая и богатая опытом диалектика может представить в качестве доктрины, – позиция отвержения человека перед Богом»³. «Другая явно выраженная христианская позиция, – пишет он, – “интегралистская” и “прогрессивная” – это католическая позиция, и она берёт на вооружение концепцию Фомы Аквинского. Если, – продолжает он, – верно, что желание *возвратиться* к состоянию прошлого является чем-то вроде кощунственного выступления против проявления Бога в истории, если верно, что существует органическое возрастание и Церкви, и мира, тогда задача, которая возлагается на христианина, состоит в спасении “гуманистических” истин, искажённых четырьмя столетиями антропоцентрического гуманизма, в тот самый момент, когда гуманистическая культура приходит в упадок и когда эти истины приближаются к гибели, а вместе с ними и заблуждения, что их исказили и оттесняли»⁴.

Однако, подвергая критике антропоцентристский гуманизм, Ж. Маритен, как и православные философы, не отдаёт себе отчёта в том, что «богочеловеческий» или «теоцентрический» виды гуманизма являются

¹ Там же. С. 97.

² Там же. С. 98.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 98 – 99.

также антропоцентристскими. Христианство во всех его ответвлениях и модификациях является *теистической*, более того – *монотеистической* религией. Антропоцентризм, воплощённый в нём, есть не активный, *человекоутвержденческий* антропоцентризм, но антропоцентризм *пассивный*, выраженный в форме *принижения* онтологического статуса человека перед лицом антропоморфного, *человекообразного* Бога.

Весьма специфическую позицию, однозначно не подпадающую ни под религиозную в привычном смысле, ни под секулярную занял А. Г. Дугин. Работа, в которой содержится его концепция гуманизма, насколько мы можем судить, написана ещё в духе так называемого традиционализма, основателем которого является французский эзотерик Р. Генон, то есть в духе «раннего Дугина». В своём предисловии к русскому изданию своей книги (а до этого она была издана на испанском, итальянском и английском языках) «Пути Абсолюта» Дугин открыто заявляет: «В данной работе содержатся основные принципы и концепции Генона...»¹

Он различает два типа гуманизма: 1) *максимальный* гуманизм и 2) *минимальный* гуманизм. Как таковой гуманизм, согласно ему, уходит корнями в авраамизм, но это лишь корни. «Здесь, – отмечает Дугин, – ещё нет гуманистической идеи о самодостаточности человека как вида, но есть качественное уравнивание всего творения перед лицом не вступающего в творение Божества»². Думается, он не вполне прав: ведь в Торе человек поставлен Творцом над всеми прочими своими творениями³. Дугин далее пишет: «Иудаизм проецирует такую видовую дифференциацию на этнический уровень, ислам стремится релятивизировать неравенство через обращение к абсолютной трансцендентности Божества, а христианство разводит социальную и церковную иерархии (что в определённые исторические периоды приводит их к противопоставлению)»⁴. И именно христианство, надо думать, заложило возможность того феномена, который впоследствии получил название гуманизма как *секулярного* феномена. Разложение системы отношений личной зависимости, процессы индивидуализации изменяли онтологию общественного бытия и постепенно переносили приоритет

¹ Дугин А. Г. Пути Абсолюта. М., 1991. С. 4. О концепции Р. Генона в данном аспекте см.: Любимова Т. Б. Р. Генон о Единой Традиции // Становление новейшей цивилизации в постиндустриальную эпоху. Духовные истоки и ноосферно-человеческий смысл. Т. I. (Россия, Китай и Центральная Азия). М., 2008.

² Дугин А. Максимальный гуманизм // [www http://arctogeia.org.ru](http://arctogeia.org.ru)

³ См.: Бырэйшит. I : 26 – 30 // Пять книг Торы. Йерушалаим, 5738 (1978). С. [2].

⁴ Дугин А. Максимальный гуманизм.

с общественного целого на индивидуума. «Не случайно, – отмечает Дугин, – исторически гуманизм зародился именно на Западе, где была распространена та версия христианства, которая была ближе всего к семитскому авраамическому духу»¹.

Католицизм, утверждает Дугин, во многом отступил от Традиции. Он пишет: «Синхронно со Средневековой Европой существовали такие традиционные общества, которые были гораздо более сакральны и полноценны. Более того, для этих обществ само европейское Средневековье было ничем иным, как извращением, десакрализацией, кариатурой на подлинную Традицию. А следовательно, и схоластическая антропология и эклесеология осознавались скорее как отклонение от сакральной нормы, нежели как её вершина. Такие общества были разнообразны – начиная от индуизма, дальневосточной цивилизации, буддистского мира кончая халифатом, миром ислама. При этом степень сакрализации и полноценной традиционной антропологии в этих неевропейских обществах была несравнимо выше»². Но таким обществом, притом рядом с Европой была Византия.

Антропология православного Григория Паламы принципиально отличалась от антропологии католика Фомы Аквинского. «В случае Паламы мы видим человека,двигающегося внутрь духовных миров по сложнейшей лестнице обожаящих метаморфоз, включающих в себя даже низшие, телесные пласты. Человек растворяется в Божественном нетварном свете, обожается, преображается, преодолевает все онтологические и антропологические пределы. У Фомы Аквинского человек строго ограничен заведомо поставленными видовыми рамками. Он возвышается только намерением, верой и поступками, а также нравственными достоинствами. Его природа статична, и подлежит лишь количественному, но не качественному улучшению. Он может быть спасён (если постарается), но не может быть “обожен”. Он ограничен своим видовым качеством и не способен на метаморфозы. И при жизни и после смерти, он остаётся лишь человеком. Фактически, это и есть гуманизм, только в схоластическом, утяжелённом развитой догматикой виде. А следовательно, православная антропология соотносится с католической приблизительно так же, как католическая с возрожденческой»³.

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же.

Но Возрождение, обращаясь к Античности, стремилось восстановить и полноту сакральности, редуцированной в условиях средневекового католицизма. «Гуманизм Возрождения оказывается реакцией на менее артикулированный, очевидный, но ещё более последовательный “католический гуманизм” Средневековья. На место человеку-рабу, служителю или администратору, строго ограниченному видовыми социальными “аквинатскими” рамками приходит человек-маг, человек-титан, человек-вселенная, который способен расширить себя и горизонтально – до бескрайних просторов животной страстности – и вертикально, к горным безднам ангелического, герметического гносиса, позволяющего повелевать духам и стихиям. Такой гуманизм исходит из антропологической картины, гораздо более сакральной и традиционной, нежели теории схоластов, а следовательно, он в определённом смысле является более традиционным и “архаическим”, более консервативным, нежели модели католической теократии»¹. В этом смысле гуманизм Ренессанса – по крайней мере по своим потенциям – был выше «схоластического гуманизма».

А. Г. Дугин пишет: «Антропологическая Традиция... всегда представляет человека как “потенциального бога”. Если в общей картине мироздания в таком случае интерес к Богу вытесняет интерес к человеку как к “только человеку”, то для конкретных людей это означает абсолютизацию этики видового самопреодоления. Задача человека в Традиции стать больше, чем человеком. Причём стать не абстрактно, по каким-то техническим характеристикам, но ощутимо и конкретно в ходе реального, ощутимого опыта преображения. Иными словами, человек, реализуя сакральное измерение, растягивает свои границы до пределов самого мироздания. Сущностное тождество макрокосма и микрокосма подтверждается в уникальном духовном опыте, ориентация на который ложится в основу устройства всей цивилизации. Традиционное общество воспроизводит одновременно и всё мироздание и единого человека, оно одновременно и космоцентрично и антропоцентрично, но антропоцентрично в максимальном, абсолютизированном виде. Вселенная есть огромный человек, человек есть маленькая вселенная. Общество, социальное устройство обобщает людей до архетипа, объединяет их друг с другом и с миром, и параллельно иерархизирует функции. Так в едином теле или в звёздной системе иерархизированы функции органов и траектории движения планет.

¹ Там же.

В каком-то смысле такое направление антропологии может быть названо “гуманизмом”, но “гуманизмом максимальным”. “Максимальный гуманизм” отличается тем, что не ограничивает человека видом, относится к нему как к обобщающему символу, к магическому фокусу, через который самые разнообразные бытийные страты соприкасаются между собой. Такой максимальный гуманизм никогда не ставит знака равенства между человеком и им же самим. Человек в нём воспринимается как задание, а не как данность, как проект, как перспектива интеграции, как нечто, что может вместить в себя всё остальное, что способно (и должно, призвано) обожиться.

Другая версия гуманизма прямо противоположна этой. Она исходит из представления о человеке как законченном, автономном виде с чётко очерченными границами, довлеющими над всеми представителями этого рода. Человек в такой оптике видится как данность, как предопределённость, занимающая строгую нишу среди всех остальных существ. Это не животное и не дух. Это нечто самостоятельное, нередуцируемое, не подлежащее ни дроблению на несколько отдельных составляющих, ни интеграции в иные организмы. Такое представление о человеке следует назвать “минимальным гуманизмом”»¹.

Таким образом, согласно А. Г. Дугину, противопоставление антропоцентристского и неантропоцентристского типов гуманизма оказывается вторичным по сравнению с противопоставлением максимального и минимального типов². Правда, он добавляет: «Минимальный гуманизм и максимальный гуманизм представляют собой две полярные идейные установки. Превосходство одной из них над другой не может быть ни подтверждено практикой, ни доказано с помощью особой аргументации. В этом они сродни религиям, истинность которых основана на вере»³.

Дугинская трактовка человека напоминает ницшевскую, с тем отличием, что Ницше биологизирует человека. И тот и другой трактуют человека как ступень эволюции. Но главное заключается в том, что и «максимальный», и «минимальный» виды гуманизма *равно антропоцентричны*.

¹ Там же.

² Дугин отмечает: «Вместо деления картин мира на гуманистическую и негуманистическую – по критерию центральности или периферийности места человека – мы получили более сложное деление, где противопоставляются между собой два типа гуманизма – максимальный и минимальный – независимо от того, признаётся ли (или нет) центральность позиции человека в бытии» (Там же).

³ Там же.