

УДК 140.08

Н.С. Шиловская

## ОТ ГУМАНИЗМА К АНТРОПОЦЕНТРИЗМУ И ОБРАТНО

Нижегородский государственный педагогический университет им. Козьмы Минина

Статья посвящена разграничению гуманизма и антропоцентризма, основанием которого является соотношение человека и бытия. Выявляется генетическая связь гуманизма и антропоцентризма и их исторический разрыв.

*Ключевые слова:* гуманизм, антропоцентризм, человек, бытие, субъективизм.

Гуманизм всегда граничит с антропоцентризмом, последний неизбежно потенциально присутствует в гуманизме, свернут в нем и соответственно вырастает из него, а затем может отрываться от гуманизма, тогда между ними образуется пропасть. Основанием разрыва гуманизма и антропоцентризма является в корне различное отношение человека к миру и его же отношение к абсолюту.

Связь и разрыв гуманизма и антропоцентризма фиксируются при изначальном этимологическом анализе. Сближает гуманизм и антропоцентризм их этимологическая обращенность к человеку, а разводит разное «присутствие» человека. В гуманизме человек есть человечность, т.е. это и некоторая качественность (совокупность качеств, делающих человека как человеком и, соответственно, определяющих его сущность, так и человеческим, что, вызывает аксиологическую положительность), и человечность в отношении к другому. Именно это отношение к другому составляет человечность человека. Антропоцентризм этимологически есть просто человек, определенный топологически: его топосом является бытийный центр. Соответственно последнее подразумевает отношение человека как центра к периферии бытия.

Философский анализ укрепляет этимологическую догадку: оба суть концепции человеческого бытия, только гуманизм актуализирует ценность человеческого существования (как моего собственного существования, так и другого), достоинства и права, свободы каждого человека (опять же как меня, так и другого), а антропоцентризм констатирует позицию человека в мире центральной, определяет вездесущность человека в мире, а также акцентируют деятельностное начало в человеке. Первое: гуманизм и антропоцентризм стоят на пересечении бытия и человека: раскрывают бытие через человека, человека через бытие, с одной стороны, и бытие человека, отношение человека к собственному бытию – с другой.

Поскольку гуманизм всегда (что неизбежно) граничит с антропоцентризмом, последний неизбежно потенциально присутствует в гуманизме, свернут в нем и соответственно вырастает из него, то вполне очевидна ситуация, при которой антропоцентризм может отрываться от гуманизма, и тогда между ними образуется пропасть. Основанием разрыва гуманизма и антропоцентризма является в корне различное отношение человека к миру и к абсолюту.

В гуманизме мир нужен человеку, с одной стороны, с другой, – без человека мир был бы неполон, несовершенен и незавершен, следовательно, человек вплетен в мир, напрямую связан с миром, субъектом, центром, главой которого он себя ощущает, восхищаясь при этом его красотой и гармонией. По мере перерастания гуманизма в антропоцентризм, освобождения антропоцентризма от гуманистических идеалов человек начинает отрываться от мира, мир, который дан человеку, перестает быть необходимым ему. Пафос такого человека – «избавиться от всякой реальности, чтобы «хочу» законодательствовало вновь строящейся действительностью» [1, с. 44]. Здесь идет речь не о полном отказе от мира, а о неприятии мира таковым, каким тот существует и позволении ему существовать только в переделанном, устраивающем человеке виде.

Человек переделывает и тем самым преодолевает мир актом своей деятельности. Спо-

способность человека *действовать* – один из посылов ренессансного гуманизма: это собственный долг человека, его дар, выделенный ему всемогущим Богом [2, с. 73]. Но суть гуманистического акта действия состоит в том, чтобы человек *мог жить в мире, созданном ради него* [2, с. 74]. Антропоцентрический акт действия, напротив, может отрицать мир, преобразовывать его, изменяя его сущность, человек начинает стыдиться мира, его природного, натурального начала, которое ощущает и в себе.

Мир в гуманизме и мир в антропоцентризме также оказываются в корне различными. В гуманистическом мировоззрении мир есть бытие, мир не просто существует, он *бытийствует*, он раскрывает себя как бытие человеку. В антропоцентризме на смену гуманистической раскрытости мира человеку приходит замкнутость, он закрыт для человека, он является объектом творческой человеческой активности. Мир молчит, он молчит и больше не бытийствует, он только *существует*. Мир в антропоцентризме тем самым есть сущее.

Если в гуманизме человек есть «сосед бытия», «пастух бытия» – он ощущает бытие, мир, родственными по отношению к себе, он находит *свое* место в мире, то антропоцентрически мыслящий человек томится от чувства заброшенности, чуждости мироздания, его несоответствия высокому человеческому статусу, его величю. Здесь мир ограничивает человека уже не в том смысле, что человек живет в пределах бытия, а в том, что сковывает его потенциал, мешает ему. Поэтому человек стремится к полной переделке мира или выходу за его пределы. Эти черты антропоцентрического взаимоотношения человека с миром ярко проявились в мечтах русских космистов, где человек должен преодолеть оковы своего земного существования, атрибуты которого вызывали у него стыд (Н.Ф. Федоров) и ограничивали его (К.Э. Циолковский).

Другим вариантом антропоцентрического отказа от мира как бытия является идеализм (не только субъективный, но и объективный), в котором активность субъекта достигает наивысшей точки, и он сам творит мир (Я И. Фихте творит не-Я), отчуждая его от себя. В. Шеллинг трактует материально сущее как волю, которая бессознательна и потенциально скрывает в себе мысль: «В последней высшей инстанции нет иного бытия кроме воления. Воление есть прабытие» [3, с. 101]. Мыслить бытие как субъект, человека как сущее, как осуществление бытия – наследие гегелевской философской традиции: «об абсолютном можно сказать, что... оно есть действительное, субъект, или становление самим собою для себя» [4, с. 661]. У Г. Гегеля мир как объект познания не «вращается» вокруг субъекта (как у И. Канта), и не субъект «вращается» вокруг объекта познания (как до И. Канта), а субъект, согласно логике Г. Гегеля, и есть мир. Соответственно, если человек трактуется как бытие, то бытие как данное есть то, что противостоит человеку, как то, что человек отрицает, изменяет, преобразует: «живя в Мире природы как «посторонний», противостоя этому миру и его законам, он [человек] создает некий новый, соразмерный ему... Мир, в котором человек может претерпевать «обращение» и становиться радикально *другим*, чем он есть в качестве природного бытия» [4, с. 666]. В гуманизме, как уже отмечалось, нет такой степени субъективизма: гуманист «знает, чтобы хотеть, надо *быть*, быть реальностью и притом среди реальностей, на которые надо опираться: он глубоко реалистичен и твердо стоит на земле» [1, с. 44]. Хотя нельзя сказать, что гуманизм обязательно материалистичен, вернее, что идеализм всегда идет параллельно гуманизму, поскольку материалист, несмотря на то, что признает первичность материального, отношение к нему, к сущему может быть только как к средству, материалу, который он перерабатывает в своей деятельности.

Антропоцентрический человек, создавая новый, соразмерный ему мир, позволяет действительности существовать лишь тогда и поскольку наука *соблаговолит* ей существовать [1, с. 44]. Поэтому наука, научный эксперимент становятся своего рода посредниками между человеком и действительностью. Гуманизм, напротив, обходится без посредников между человеком и бытием: гуманистический человек сам «соседствует» с бытием. Экспе-

риментальная наука разделяет человека и мир-сущее, человек познает не бытие и, по сути, не сущее как реальное, а сущее, воспроизведенное искусственно, что впервые мы находим в апофатическом богословии Н. Кузанского.

Апофатическое богословие, как полагает А.В. Ахутин, разрушает конечный Космос античности и средневековья, но при этом не только раскрывает позднеренессансную идею бесконечной Вселенной, но и открывает новую идею мира, которая включает иную логику его постижения – научное, т.е. объективирующее, экспериментирующее познание, набрасывает проект гипотетико-дедуктивного метода, характерного для научного познания Нового времени.

«Предположения, – говорит Н. Кузанский, – должно быть, происходят из нашего ума, как действительный мир – из бесконечного божественного основания (*ratione*). Так как человеческий ум – благородное подобие бога, участвует, насколько может в плодородии творящей природы, то он из себя как образа как образа всемогущей формы *развертывает творения рассудка* (*rationalia*) *наподобие действительных вещей* (курсив мой – Н.Ш.)» [5, с. 189]. Как мы видим, теоретический рассудок, человеческий разум развертывает свой гипотетический мир, творит действительность в теории, познавая эту реальность, а потом творит и опыт, создает эксперимент, который бы проверил и верифицировал гипотетически сотворенную и гипотетически существующую реальность. В итоге человек, оказывается, связан не с тем сущим, которое реально, и которое он «не знает», а с сущим, известным им, но по сути виртуальным. Со временем сущее разъедается мыслительным скепсисом (идолы Ф. Бэкона, скептицизм Р. Декарта и Д. Юма), и бытие человека развертывается в бытии его мысли (картезианство). Человек отстраняет от бытия-реальности – оно ноуменально (ему еще не отказывают в праве существования, но неподвластно его разуму), и «живет» в бытии своего сознания, т.е. бытии-схеме, бытии-копии, создаваемой разумом (кантианство), или во множестве виртуальных реальностей, в симулякрах, отказывая бытию в статусе действительности (постмодернизм).

Латентный антропоцентризм в рамках ренессансного гуманизма появляется и в живописи этой эпохи. Как известно, художники Возрождения ушли от плоскостной средневековой живописи и перешли к писанию, в основе которого лежит принцип перспективы. По мнению П. Флоренского, перспективность есть прием, вытекающий из мировоззрения, в котором истинною основою полуреальных вещей-представлений признается некая субъективность, сама лишенная реальности. Это направление как раз, заключает П. Флоренский, называют гуманизмом [1, с. 77]. Здесь важным являются два момента:

1) бытие-реальность в ренессансной живописи, иллюзию реальности которого пытаются создать принцип перспективности, по сути, нереально, хотя бы постольку, поскольку либо излишне идеализировано (можно вспомнить пейзажи или интерьеры, на фоне которых изображены рафаэлевские Мадонны, горожанки Леонардо), либо аллегорически или сказочно условно (брейгелевские пейзажи, фантазмагорический мир И. Босха). Реальность этих картин есть реальность, воспринятая глазом художника-субъекта, здесь присутствует не само бытие, а бытие, увиденное субъектом с определенной точки зрения, позиции, хотя фрагменты этой субъективно возникшей реальности мы находим в реальности действительной (например, зимние пейзажи П. Брейгеля);

2) перспективное мышление напрямую связано с гуманизмом. Далее П. Флоренский поясняет, что он понимает под гуманизмом в ренессансной живописи: он (гуманизм) не считаясь с реальностью, замыкается в субъективности, перерезывая этим связь с человечеством и с человечностью [1, с. 313–314]. В этом случае с П. Флоренским можно не согласиться, поскольку то, что дефинируется в «Обратной перспективе» как гуманизм, скорее всего, есть голый антропоцентризм, освобождающий человека от мира-реальности, реальности другого, а в итоге от собственной реальности, от тела. В возрожденческой линейно-перспективной живописи присутствует антропоцентризм (человек центрирует мироздание и творит его своим оком и воображением), но не порывающий с гуманизмом, охраняемый пределами гума-

низма, поскольку гармоничная взаимосвязь человека и мира, диалог человека и бытия и человека с бытием другого очевидны. Мир не может быть увиден и познан без человеческого глаза и сознания, и в этом состоит гуманизм. Напротив, опасно исключать из мира человека, его позицию наблюдателя и творца реальности, и оставить только принцип голой математически выверенной перспективы, мы приходим в этом случае к миру негуманному, античеловечному. Это мы видим в ужасающей сюрреалистической живописи Дж. де Кирико, у К. Малевича в «Черном квадрате», знаменующем поминки по человеку, человеческому разуму. Вместо них даже не зияющая дыра, а просто квадрат, который по всем законам живописи должен быть зияющей черной пропастью, но на полотне К. Малевича почему-то такой не является.

С другой стороны, в линейной перспективе действительно таится будущее антропоцентрическое могущество, но это произойдет только тогда, когда возникнет дисбаланс между субъективным видением и видимым бытием, когда субъективность художника, занимающего определенную точку в пространстве, и объективность мира разорвутся, когда художник не будет неподвижно наблюдать за миром с какой-то одной точки, а сам сотворит реальность своим оком и кистью. Этот процесс начат импрессионистами, объявившими, что цвет не является характеристикой предмета, он есть результат восприятия человеком этого предмета. Хотя импрессионисты вроде бы оставили мир, но это мир, существующий только в субъективном восприятии конкретного человека (например, звездная ночь В. Ван Гога). А несколько позднее в фовизме исчез и сам предмет, остался только цвет, подменяющий реальность. Живопись становится беспредметной (абстракционизм В. Кандинского) или знаковой («Черный квадрат» К. Малевича).

Прежде чем говорить об отношении человека к абсолюту, необходимо заметить, что абсолют не значит Бог: Абсолют есть Бог только исторически (для человека средневеково-христианского и ренессансного, который не дерзнул мыслить по-фейербаховски или по-ницшеански). Абсолютность есть безусловное совершенство, трансцендентная идеальность, возвышающаяся над человеком, про-образ, эталон, которому стремится соответствовать человек, воплотив его в реальной жизни. В этом смысле абсолют может выступать космос (для античного язычника), долг (у И. Канта), абсолютная ценность (начиная с Платона).

Итак, начнем с ренессансного человека, который полностью не отрывается от Абсолюта-Бога: он связывает мир божественный и мир земной, и, в отличие от средневекового, обладает свободой, поскольку сам формирует себя, свою судьбу и все сущее, возрождая и давая новый смысл протагоровскому тезису «человек есть мера всех вещей». Именно это ощущение свободы есть ощущение гуманистическое, но, вместе с тем, антропоцентрическое. Гуманистически-антропоцентрический тандем свободы возможен только в том случае, пока свобода ограничена: Бог, например, у Мирандолы *позволил* человеку формировать себя. Здесь видится некая двойственность. С одной стороны, гуманизм, остающийся внутри религиозного мировидения, не вполне честен, поскольку неполноценен. С другой – сохранность божественного абсолюта исторически оказалась иммунитетом против отрыва антропоцентризма от гуманизма, поэтому антропоцентризм Ренессанса явно с гуманистической тематикой.

«Освобождение» свободы из-под божественной опеки происходит постепенно. Этот процесс связан с изменением места религии и церкви в жизни ренессансного человека. Реформаторы католичества устраняют церковную институцию как необходимого посредника между божественным и земным, человеческим. Кроме того, существует и позиция деизма. Бога нет в мире, Он ушел из мира – Бог еще существует, но мир от Него уже свободен. В результате религиозность, вера, христианские ценности если и остаются, то интериоризируются, они – не во вне человека, не в мире-сущем и не в мире, удвоенном на сверхъестественный и естественный: «Теперь человек познал, – говорит Г. Гегель, – что в духе человека должна находить себе место религия и в нем должен совершиться процесс спасения души, что его освящение является его собственным делом» [6, с. 109]. В «Лекциях» 1805 – 1806 гг. Г. Гегель снимает трансцендентность Бога, у него Бог становится земным человеком:

«...теперь Бог, потусторонняя абсолютная сущность, стал человеком, действительно сущим здесь на земле» [4, с. 713]. В конце XIX в. Ф. Ницше назовет христианина самым наивным и отсталым подвидом человечества [7, с. 99].

Освобожденный от Бога человек остается один на один с собой. Он вынужден сделать два решительных шага. Шаг первый: искать опору в себе. В этом случае он либо остается в рамках бытия, бытие, мир (вместо Бога) становится субстанциальным, либо возможен второй вариант, когда человек сам может стать еще субстанцией: не мир, а человек занимает место божественной субстанции. Первый путь – путь М. Хайдеггера. Вторым путем пошел в XVII в. Р. Декарт, дав сомневающемуся, рефлексизирующему человеку, обманутому Богом, островок уверенности – собственное *cogito*: «А раз он (Бог) обманывает, значит, я существую; ну и пусть обманывает меня, сколько сумеет, он все равно никогда не отнимет у меня бытие, пока я буду считать, что я – нечто». Таким образом, после более чем тщательного взвешивания всех «за» и «против» я должен в конце концов выдвинуть следующую посылку: всякий раз, когда я произношу слово «Я есмь», я существую» [8, с. 145]. Во втором пути видится опасность: человек в бытии глубоко реалистичен, бытийствует в реальности, опирается на реальность земную. В случае Р. Декарта скепсис в отношении божественного сущего ставит под сомнение и чувственно воспринимаемое сущее. Позднее этому одинокому человеку, человеку без Бога, человеку-сознанию, посвящена гегелевская «Феноменология духа».

Второй шаг: человеку, освобожденному от Бога, приходится отказаться от божественного дара, коим является его будущая вечность. Одним из смыслов субъектно-объектной парадигмы, складывающейся со времен античности, является духовно-телесная раздвоенность человека, что соответственно связано с проблемой человеческой смертности. Соматическая составляющая человека тленна, а духовная, как правило, бессмертна (индивидуально), по крайней мере, это составляет основу средневекового мировидения. Однако по мере отказа от Бога, человек вынужден отказаться и от своего бессмертия, признать окончательность смерти, принять смерть, и соответственно и страх перед Ничто. Первоначально проблема предполагаемого бессмертия просто замалчивается (например, это делает Т. Гоббс, оставляя тему смерти за пределами философского дискурса). Р. Декарт еще пытается отстоять постулат о бессмертии человеческой души в связке с доказательством существования Бога, о чем свидетельствует его основной труд, который в первой редакции назывался «Размышление о первой философии, в которой доказывается существование Бога и бессмертие человеческой души...». Но, как известно, Р. Декарт был вынужден изменить название, поскольку оно явно не соответствовало содержанию его работы.

Впервые радикальный отказ от божественного дара вечности, ставящий человека перед пропастью Ничто, совершает Г. Гегель. Он признает человека в качестве свободной личности только в единственном случае – в случае принятия необратимой собственной конечности: «проявление себя как чистой абстракции самосознания состоит в том, чтобы показать себя чистой негацией [далее Г. Гегель называет негацией смерть] своего предметного модуля, или показать себя несвязанным ни с каким определенным *наличным* бытием, ... не связанным с жизнью... и только риском жизнью подтверждается свобода, что для самосознания не *бытие*, не то, как оно *непосредственно* выступает, не его погруженность в простор жизни есть сущность, а то, что оно... есть только чистое *бытие-для-себя*» [9, с. 101-102]. Иначе человек зависим от божественного и будет не чистым бытием-для-себя, а зависимым бытием-для-Бога. Поэтому смысл атеизма (по крайней мере, первоначального, возникшего до сциентистских проектов продления жизни и ее возможного вечного продолжения) заключается не только в отказе от Бога, но и от вечной жизни. Эта мысль звучит у одного из героев О. Памука, который через отношение человека к смерти, находит ключ к пониманию различия между глубоко религиозной культурой Востока и светским атеистическим мышлением западного человека: «Нет, Восток от Запада отделяет не одежда, машины, дома, мебель, пророки и фабрики с правительствами. Это все следствие. Они отличаются от нас маленькой простой истиной: они узнали о существовании бездонного колодца, что зовется смертью, по-

знали Небытие, а мы ничего не знаем об этой ужасной правде» [10, с. 430]. Принятие смерти составляет суть человеческой человечности, ее отличие, как от божественности, так и от собственно животного: «...мертвые с годами становятся мудрее и добрее; они растут посмертно, укорененные в нашей душе; истинное кладбище, истинные погост – это мы сами. Они хотят покоиться в наших сердцах. За это они нам благодарны, и это отношение придает силы семьям и народам в их странствии через времена» [11, с. 115]. Сила принятия смерти, с другой стороны, бессильна. Личность, попавшая в тиски условий человеческого существования – только одна жизнь в одни руки, определенный срок, отпущенный каждому, – мучается тоской смерти: «...Господи! Как же тосклива смерть! Какой ужас – вечно лежать в могиле, в одном и том же месте, в одном и том же положении. Правда Сократ пытался утешить человечество, говоря, что есть всего лишь две вероятности. Либо душа бессмертна, либо после смерти также пусто, как и до рождения. Слабоватое утешение!» [12, с. 228].

Современным итогом безудержной антропоцентрической свободы стала единичная независимая думающая личность, но при этом гордая своим отчуждением, неприкосновенностью, способностью остаться безразличным к чему-либо, к страданиям ближних, к жизненному хаосу, к политике. Если, по К. Марксу, нельзя жить в обществе и быть от него свободным, то здесь безудержность свободы доходит и до свободы от общества, подчас до презрения к нему, основанного на презрении к другому. Сознание такого человека свободно от «верований и привязанностей. Космос? Этика? Все пустяки. Сознать себя как неповторимую личность – значит быть отрезанным от всего остального» [12, с. 226]. И дело не в потере Абсолюта-Бога (разрыв человека и мира и человека и Бога – это только исторически первый шаг по пути, в результате которого человеческое величие оборачивается безразличием), а в утрате абсолюта в целом: Космоса, бытия, человечества, другого, природы. Человек оказался наследником ницшеанских моральных заповедей (нельзя согласиться с защитой ницшеанского человека, якобы не отбрасывающего гуманности [13, с. 65]): долой ценность каждого, гуманность, терпение как неспособность сказать «да» или «нет», благородное негодование, защиту угнетенных и обездоленных, долой самоотречение, альтруизм, стойков долга – в этом лежит проклятие человека [7, с. 57, 62, 68, 78]. Но это и не по-ницшеански сильный человек. Это автономный индивид, которому чихать на все и вся.

Ценность гуманизма – в ценности человека в мире, в границах которого человек есть самое прекрасное существо либо просто некто другой. В этом случае гуманизм и антропоцентризм неразрывны: если гуманизм признает ценность человека, то антропоцентризм – центральность человека в силу его ценности. По сути, разрыв гуманизма и антропоцентризма – это разрыв искусственный. Если антропоцентризм лишается человечности, то остается только голая человеческая активность, не считающаяся ни с чем и покоряющая все и вся, активность вне человечности, активность при забытии человеком собственной сущности, активность, сопряженная с презрением к другому.

### Библиографический список

1. **Флоренский, П.** У водоразделов мысли [Текст] / П. Флоренский // П. Флоренский. Имена. Сочинения. – М.: Эксмо, 2006. С. 5–323.
2. **Манетти, Дж.** О достоинстве и превосходстве человека [Текст] / Дж. Манетти // Антология мировой философии: Возрождение. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2001. – С. 60–102.
3. **Шеллинг, В.** Соч.: В 2 т. [Текст] / В. Шеллинг. – М.: Мысль, 1989. Т. 2. – 641 с.
4. **Кожев, А.** Введение в чтение Гегеля / А. Кожев. – СПб.: Наука, 2003. – 792 с.
5. **Кузанский, Н.** О предположениях [Текст] / Н. Кузанский. – Соч. в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1979. С. 185–281.
6. **Гегель, Г.** Соч. Т. 11. [Текст] / Г. Гегель. – М.: СОЦЭКГИЗ, 1935. – 560 с.
7. **Ницше, Ф.** Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей [Текст] / Ф. Ницше. – М.: Культурная революция, 2005. – 880 с.
8. **Декарт, Р.** Размышления о первой философии [Текст] / Р. Декарт // Сочинения. – СПб.: Наука, 2006. – С. 132 – 186.

9. Гегель, Г. Феноменология духа [Текст] / Г. Гегель. – СПб.: Наука, 2006. – 444 с.
10. Памук, О. Дом тишины [Текст] / О. Памук. – СПб.: Амфора, 2007. – 479 с.
11. Юнгер, Э. Годы оккупации [Текст] / Э. Юнгер. – СПб.: Владимир Даль, 2007. – 368 с.
12. Беллоу, С. Подарок от Гумбольдта [Текст] / С. Беллоу. – М.: АСТ, Хранитель, 2006. – 527 с.
13. Хайдеггер, М. Что зовется мышлением? [Текст] / М. Хайдеггер. – М.: Территория будущего, 2006. – 320 с.

*Дата поступления  
в редакцию 15.06.2014*

**N. S. Shilovskaya**

## **FROM HUMANISM TO ANTHROPOCENTRISM AND BACK**

Nizhny Novgorod state pedagogical university n.a. Kozma Minin

**Purpose:** Ideas of humanism and anthropocentrism are in many respects conformable each other, meanwhile aren't identical. Therefore it is necessary to reveal the bases of differentiation of humanistic and anthropocentric outlook. Genetic communication of humanism and anthropocentrism and their historical break comes to light.

**Methodology:** The analysis is based on a dialectic method with elements of comparative methodology.

**Findings:** Results of the research can be used in the educational sphere, having become the basis for reading special courses on humanistic problems.

**Value:** Besides, this research is important in the theoretical world outlook plan. The humanism and anthropocentrism are the fundamental values of the European culture which have worried, meanwhile, in the XX century serious crisis. Therefore conceptualization of concepts of humanism and anthropocentrism is today, certainly, demanded.

*Key words:* humanism, anthropocentrism, the person, being, subjectivity.