

Антропологический поворот: его смысл и уроки

Смирнов Сергей Алевтинович

доктор философских наук

профессор, кафедра статистики, Новосибирский государственный университет экономики и управления

630099, Россия, Новосибирская область, г. Новосибирск, ул. Каменская, 52, оф. 113

Smirnov Sergei

Doctor of Philosophy



professor of the Department of Statistics, head of the Laboratory of Strategic and Foresight Studies at
Novosibirsk State University of Economics and Management

630099, Russia, Novosibirsk Region, Novosibirsk, str. Kamenskaya, 52, of. 113

✉ smirnoff1955@yandex.ru

[Статья из рубрики "Методология философского знания"](#)

Аннотация. В статье дается обзор современных трактовок феномена, получившего в научной литературе название антропологического поворота, и применимого к целому направлению исследований, концептов и практик, авторами которых являются такие авторы, как М. Шелер, М. Бахтин, М. Хайдеггер и др. Автор рассматривает различные интерпретации, объясняющие этот феномен. В статье делается вывод, что антропологический поворот не сводится к философско-научному направлению философская антропология. Он означает смену парадигмы в мышлении о человеке и поиск нового языка для выработки нового антропологического дискурса. Этот поворот не означает «смерти человека». Он означает переориентацию базовых ориентиров человеческого бытия и восстановление исходных онтологических основ антропологии, с одной стороны, и наполнение живым антропологическим содержанием онтологии человека, с другой стороны. В работе используется метод инвентаризации и сравнительного анализа концептов и учений, показывающих роль и место антропологического поворота в философской антропологии XX века. В статье обосновывается, что фактически всеми авторами антропологического поворота вёлся поиск не новой концепции человека самой по себе, а поиск места человека и одновременно поиск нового метода мышления о человеке. Искалась не окончательная формулировка сущности человека, а тот особый способ существования, который делает человека человеком. В этом смысле представители поворота вели работу по навигации человека в двойном смысле: как поиск места человека и как поиск слова о человеке. Специфика места состоит в том, что оно онтологически не предзадано и заранее готово. Это метафизическое место всякий раз обустроивается особого рода практиками и мышлением. А соответственно и слово о человеке всякий раз заново выстраивается, исходя из специфики обустройства его места, то есть исходя из мыслительных, символических опор и ориентиров. Работа выполнена в рамках проекта «Построение неклассической антропологии. Новая онтология человека» (Грантовое соглашение № 14-18-03087) при поддержке Российского научного фонда.

Ключевые слова: антропологический поворот, философская антропология, человек, бытие человека, антропологическая навигация, переориентирование, антропологический дискурс, деантропологизация, метаантропология, радикальная антропология

DOI: 10.7256/1999-2793.2017.2.22058

Дата направления в редакцию: 23-02-2017

Дата публикации: 21-03-2017

Abstract. The article provides an overview of contemporary interpretations of the phenomenon which has received in the scientific literature the name of anthropological turn, and applicable to the whole line of research, concepts and practices, the authors of which are authors such as M. Scheler, M. Bakhtin, M. Heidegger, and others. The author considers different interpretations to explain this phenomenon. The article concludes that the anthropological turn is not confined to philosophical and scientific direction of philosophical anthropology. It is a paradigm shift in the thinking of a man and the search for a new language for the development of a new anthropological discourse. This change does not mean the "death of man". It means re-orientation of basic reference points of human existence and recovery of the original ontological foundations of anthropology, on the one hand, and filling a living anthropological content of human ontology, on the other hand. The article explains that virtually all of the authors of anthropological turn were searching not for a new concept of human, but rather his place, and the new way of reasoning on this matter. They were not looking for the final formulization of the essence of a man, but that specific type of existence, which makes the human a human being. In this sense, the representatives of the turn worked on human navigation in dual sense: as the search for human place and the word about him. The specificity of the place consists in the fact that it is not ontologically predetermined and prepared far in advance. This metaphysical spot each is consistently equipped with certain type of practices and thinking. And thus, the word about human each time is structured based on his cognitive, symbolic grounds and landmarks.

Keywords: deanthropologization, anthropological discourse, re-orientation, anthropological navigation, human being, man, philosophical anthropology, anthropological turn, meta-anthropology, radical anthropology

В настоящее время можно отметить актуализацию проблематики, связанной с осмыслением ситуации, в которой оказался современный человек. Многие авторы отмечают влияние ряда серьезных вызовов, носящих не только технологический, но и онтологический характер^[3]. Различные авторы отмечают, с одной стороны, серьезные деформации, которые испытывает идентичность человека, говорят о фактическом исчезновении человека как предмета антропологии. С другой стороны, различные авторы отмечают как отставание антропологической мысли от современных трендов, так и давно наметившийся концептуальный и языковой дефицит в антропологическом дискурсе, не позволяющий понимать то, что происходит с человеком сегодня. Для поиска и формулирования ответов на эти вызовы имеет смысл вернуться к пониманию того феномена, который получил в литературе название антропологического поворота, произошедшего в XX веке.

П. С. Гуревич, перечислив привычные антропологическому уху понятия и концепты, проведя жесткую инвентаризацию, приходит к выводу, что такие понятия, как целостность человека, идентичность человека, тело и телесность человека, суть уходящая натура и анахронизм: «Персонаж истории, выпавший из ее лона. Человек перестает быть творцом истории. Он принципиально не участвует в ее битвах, поскольку

живет в условном пространстве и безразличен к темпоральным сдвигам. Человек утратил протяженность живого тела, поскольку имеет возможность существовать в роли всадника без головы, с множеством голов и даже с неким иным венцом, завершающим его сингулярный облик»[\[6, с.238\]](#). После перечисления кризисов и тупиковых сценариев, которые предлагались разными авторами, П. С. Гуревич приходит к выводу, фактически означающему, что человек есть не просто и только сущее изменчивое и мобильное, в силу чего никакое определение к нему не подходит, но и что природа его в итоге может быть окончательно «преодолена», «превзойдена». То есть человек не только как предмет науки, но и как сущее просто исчезнет. Что можно ответить на это?

Если попытаться переосмыслить работы и вклады представителей антропологического поворота, то, думается, рамки и глубина этих работ по своему содержанию кажутся шире и глубже, нежели рамки так называемой философской антропологии, которая рассматривается некоторыми авторами уже как завершённый проект. Исследователь и публикатор наследия М. Шелера, Й. Фишер, полагает, что проект, инициированный М. Шелером, фактически завершился[\[23\]](#). Тот творческий импульс, который был им задан, воплотился в ряде работ группы авторов и угас, будучи осевшим в наборе университетских курсов. Теперь этот проект просто читается в академическом формате для студентов. Он интересен чисто исторически, из него можно извлекать уроки. Но он закончился.

М. Л. Хорьков, отечественный исследователь наследия М. Шелера, готов с этим согласиться. Но он отмечает, что, тем не менее, есть шанс и необходимость нового начала. Но состоится ли оно, это новое начало, он не знает. Хотя очевидно то, что интерес к антропологии никуда не исчезает и «антропологию серьезно надо начинать заново», поскольку старый догматический формат науки себя исчерпал и через его призму рассматривать как антропологию, так и концепт М. Шелера, уже нельзя[\[20, с.10-47\]](#).

В то же время заметим, что рамки антропологического поворота всё же достаточно предметны и они не могут пониматься максимально расширительно. Современный исследователь А. В. Конев полагает, что антропологический поворот (разворот) в культуре означает фактически поворот, обращение культуры к каждому человеку и предполагает внимание к каждой индивидуальности, что спровоцировано в том числе и медийной культурой, визуальным поворотом, виртуализацией и прочими современными трендами[\[9, с.5-11\]](#). Полагаем, что внимание к индивидуальности – слишком общий признак для определения онтологической границы антропологического поворота и по содержанию мало что проясняет.

Удался ли этот антропологический поворот? Чем он завершился? И завершился ли он? Или он дал толчок иной парадигме мышления, иной оптике мышления на человека, которая уже вошла в нашу плоть и кровь и мы часто не осознаём его действие на нас и наше мышление и действие?

Мы полагаем, что необходимо разводить проект философской антропологии, предложенный рядом авторов (М. Шелер, Г. Плеснер, А. Гелен и др.), и феномен антропологического поворота, гораздо более широкий и глубинный, движителями которого являются разные философские, научные, художественные, религиозные направления мысли и практики XX века. Антропологический поворот не был локализован в Германии и, будучи международным, междисциплинарным, он объединяет в себе науки, искусства и иные дискурсы и практики. В этом плане можно говорить о том, что в

узком смысле проект философской антропологии как научного направления во второй половине XX века закончился, «ушёл в тень», став историческим феноменом или даже выпал из современного философского дискурса, но антропологический поворот, связанный с выработкой иной парадигмы мышления о человеке, о науке, о философии, о мире в целом, начавшийся в 10-20-х годах прошлого века, фактически продолжается.

А. П. Огурцов в своей объёмной работе «Философия науки. Двадцатый век» отмечает, что к середине XX века в науке и философии был действительно совершён антропологический поворот. Он заключается в двух моментах.

Момент первый. Это «поворот к новому философскому обоснованию гуманитарных и социальных наук, в котором произошла <...> апелляция к проблематике человека во всей его широте» [\[15, с. 259\]](#). Момент второй. Это поворот, означающий «радикальную смену методологического оснащения гуманитарных и социальных наук», кардинальную перестройку самой философией своего объекта и средств рефлексивного анализа сознания и знания. Сама философия изменилась, став философской антропологией.

Вывод А. П. Огурцова относительно смены оснащения философии означает то, что вместо познавательных процедур, категорий и универсалий в центр внимания исследователей выдвигаются «экзистенциалы, то есть способы существования и формы понимания и интерпретации, репрезентирующие способы бытия-в-мире». Экзистенциалы априорны, то есть надэмпиричны, сверхэмпиричны. Их априорность заключается в том, что они превращают эмпирические формы существования в то, что «ориентирует и управляет эмпирическим существованием человека» [\[15, с. 260\]](#). Ориентированность заключается в том, что экзистенциал статичную ситуацию человека размыкает, направляет, выстраивает в определённую векторность. Вместо настроений – настроенность, вместо эмпирических забот – забота как фундаментальная структура существования, вместо сообществ разного рода – направленность на коммуникацию и Встречу.

Эти важнейшие методологические замечания А. П. Огурцова можно выделить как рамочные, относящиеся в целом к антропологическому повороту: философия человека, вместо науки и философии о человеке как о сущем, становится опытом мышления о том, что ориентирует человека в мире и с помощью чего происходит эта ориентация. Работы авторов и представителей антропологического поворота фактически осуществили попытку такой переориентации философии в целом. Но такая переориентация не может быть сведена к отдельно взятой философской дисциплине.

Известный исследователь и автор работ по философской антропологии Б. В. Марков фактически подтверждает названную переориентацию [\[10; 11; 12\]](#).

Первое, что он отмечает, это то, что поворот в лице выше названных авторов (он также называет и других, таких, как К. Лёвит, В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев и др.) был реакцией на классическую метафизическую философию, в которой человек рассматривался как абстрактная идея. С его точки зрения, классическая традиция абсолютизировала разум и сводила человека к абстрактной идее. В то время как не только разум, но и чувства, духовные переживания высших ценностей, стремление к нравственной солидарности, любви, вере, надежде – то, что отличает человека от животных.

Второе. Авторы поворота стремились преодолеть редукцию человека к психофизиологическим, социальным структурам и качествам, рассматривая человека как

свободного и ответственного субъекта принятия решений.

Третье. В целом философская антропология тяготеет к методам гуманитарных наук, в которых человек рассматривается не как объект, а как чувствующее и переживающее существо, способное к саморефлексии. В рамках этого подхода представители поворота, особенно русские философы, такие, как С. Л. Франк, Н. А. Бердяев, В. С. Соловьев рассматривали духовную жизнь человека не как набор субъективных переживаний и психологизмов, против чего боролась западная мысль, а как определенный порядок духовных переживаний на фоне ориентации на «духовные константы», указывали на «твердый порядок сердца», выражающийся в ценностной структуре личности.

Четвертое. В этой связи представители поворота открыли фактически особую реальность и заявили новое направление, экзистенциальную философию, открыв такие феномены, как страх, заботу, тревогу, ответственность, другие модусы человеческого бытия в мире.

Добавим со своей стороны, тот факт, что в написанном в 1916 году (!) труде С. Л. Франка «Душа человека», констатируется та же ситуация, которую потом будет отмечать М. Шелер^[19]. С. Л. Франк удивляется, что до сих пор нет или почти нет литературы, в которой были бы описаны законы душевной жизни (природа души), лежащие в основании философской психологии, которую он фактически понимал в антропологическом залоге. С. Л. Франк полагал, что в состав философии наряду с теологической и космологической проблематикой необходимой составной частью должна входить и антропологическая, поскольку «философская психология есть научное самопознание человека», есть «научное выполнение завета $\gamma\nu\sigma\mu\alpha\tau\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha$ ». Но эта проблема в литературе не только не разрешается, но даже и не ставится^[19, с.445-446].

Как следствие, делает вывод Б. В. Марков, далее стали развиваться «постантропологические парадигмы философствования», в которых в принципе происходит отказ от поиска определений человека и поиска фиксированной, конечной природы человека, отказ от антропологического догматизма. Сегодня философия перешла в новую постантропологическую эпоху, для которой характерен отказ от идеи человека как высшей ориентирующей общественное развитие ценности. Последствиями такого постантропологического перехода является усиление рефлексивного характера самих антропологических исследований и преодоление ими как концептуального догматизма, так и эсхатологических выводов о смерти всего и вся – Бога, человека, мира. Тезисы о смерти Бога и человека, замечает Марков, означают отказ от Бога моралистов и проповедников, равно как и призыв к разработке новой «реалистической модели человеческого»^[11]. Поэтому разговоры о кризисе философской антропологии следует существенно уточнить. Речь идёт о кризисе абсолютистских претензий и амбиций отдельных представителей антропологической парадигмы, об отказе от догматизма, основанного на претензии, идущей от стремления найти основания культуры в конечной идее и природе человека. Постантропологическое мышление отказывается от претензии на «тотализирующую роль дискурса о человеке», от разного рода редукций, сводящих человека к природному, культурному, биологическому, метафизическому, моральному или инструментально-техническому.

Б. В. Марков также отмечает, что антропологический поворот XX годов был важен для уяснения образа человека, но не с точки зрения его сущности, а с точки зрения его места. Образ человека рассматривался как постоянно незавершённый, недостаточный, неукоренённый. Он не имеет исходных готовых форм существования, ему ещё предстоит найти своё место в мире. С этой целью он и укореняется посредством культуры^[12, с. 163].

Сегодня главным вопросом становится вопрос не о том, кто мы, а вопрос о том, где мы, вопрос о месте, а не о сущности [\[12, с. 178\]](#).

Поэтому важным достижением антропологического поворота является разрушение прежнего образа человека, который строился на путях поиска готовой природы и заданной идеи. Возникла задача нового самоопределения, свободного от редукции к животному или божественному началу. Однако устранение этих субстанциальных или атрибутивных свойств привело к потере предмета, к неопределённости человека и инфляции этого понятия. Мы перестаём заранее предполагать наличную идею человека и вообще относиться к нему как к наличному реальному существу. Про это мы уже сказали в начале статьи, сославшись на вывод П. С. Гуревича – это сущее исчезает. Но что взамен?

Взамен, например, предлагалась антропологическая онтология или онтологическая антропология М. Хайдеггера. Или антропология на основе феноменологии М. Шелера. Причем, у М. Хайдеггера, и у М. Шелера и была попытка преодоления разрыва между бытием и человеком, онтологией и антропологией [\[18\]](#). Философия человека предполагает, говорит Б. В. Марков, соучастие, сотрудничество человека с бытием. Более того, пребывание человека в бытии, с одной стороны, и осуществление бытия в человеке, с другой стороны, делает мир осмысленным. Человек – единственная реальность, благодаря которой мир обретает своё самосознание. Пафос М. Шелера, наряду с М. Хайдеггером, заключался в отказе рассматривать бытие как бы снаружи, а человека вне бытия. Хайдеггер, как и Шелер, искал место человека. Для М. Хайдеггера это место обозначено как стояние в просвете бытия, его экстатичность.

В этой связи философская антропология не как отдельное направление, а как мысль и практика человека, не только не завершилась, но получает новое культурное задание. Это задание означает попытку мыслить о человеке не в категориях готового данного сущего, а в категориях постоянной переориентации, навигации, поиска места. Человек – не сущее, а меняющаяся, пульсирующая точка на онтологической карте.

Б. В. Марков, в свою очередь, отмечает, что философская антропология «после смерти человека» должна поставить себе следующие задачи. Первое, провести критическую рефлексию исторических представлений о человеке и исследование тех реальных функций, которые выполнял дискурс о человек в истории культуры. И второе, провести анализ, диагностику и терапию тех мест, культурных институтов (семья, школа, научная аудитория, казарма, предприятие и больница), в которых осуществляется производство человеческого.

Другие авторы, такие как Ф. Долмейр, полагают, что мы стоим на пороге возрождения философской антропологии как направления [\[8, с. 5-11\]](#). Точнее, Ф. Долмейр пытается восстановить европейскую традицию философской антропологии, взглянув на неё через призму современной ситуации. Он выделил два фактора, под воздействием которых философская антропология ушла в тень во второй половине XX века. Первый фактор – появление после 1968 года постмодернизма с его антигуманистическим, нечеловеческим пафосом («смерть субъекта», «смерть автора»). Что, впрочем, не просто спорно. Это не верно. Представители так называемого постмодерна и постструктурализма, провозгласившие смерть человека, смерть автора, смерть субъекта, вели речь об окончании господства метафизической философии, во главу угла которой ставился абстрактный субъект, абстрактная идея человека. Они пытались предложить иные программы нового начала, новой практики производства человеческого,

преодолевающей метаструктуры нарративов и бессознательного, что было показано, например, в проекте «практик себя» М. Фуко, в проекте номадического человека Ж. Делеза и др. [\[17, с. 86-94\]](#). Вторым фактором «ухода» антропологии, полагает Ф. Долмейр, было ускорение темпов глобализации, в рамках которого исчезают последние остатки гуманистических глобальных ценностей.

Но в последние годы, замечает Ф. Долмейр, постепенно формируется такая ситуация, которая заставляет нас говорить о возрождении, условно говоря, «сдержанного гуманизма» [\[8, с. 8-9\]](#). Это связано как с достижениями современных наук и технологий, так и с ростом очагов напряженности. Сползание до предельных уровней бесчеловечности постепенно заставляет нас думать об элементарной безопасности, о выживании рода, что порождает сдержанный гуманизм, не замешанный на великих метафизических идеях.

А достижения генной инженерии, практик клонирования, исследования стволовых клеток показывают уже привычные нам пределы человечности, что заставляет философов включаться в современные диспуты об этих пределах. Ф. Долмейр замечает, что «философы более не имеют каких-либо разумных оснований оставлять этот диспут на откуп биологам и инженерам, отравленным научной фантастикой» [\[8, с.10\]](#). Ф. Долмейр говорит в этой связи об ином варианте гуманизма, преодолевающего как старый антропоцентризм и антигуманизм, так и новый биологический редукционизм.

На влияние современных технологий указывает и современный автор А. В. Говорунов [\[4, с.12-20\]](#). Он полагает, что именно достижения современных технологий, которые воплотились в поисках и выработке проекта «постчеловека», впервые показывают наличие «темпорального сдвига», согласно которому человек впервые своё сущее обсуждает не в залоге прошлого и настоящего, но в залоге будущего, как проект иного сущего, нового постчеловека, в котором преодолеваются противоречия искусственного и естественного. Если исторически человек своё сущее принимал как данное, принимал свою природу как то, что он наследует, и его задача – осмыслить её, сделать рефлексивным своё существование, и в этом пределе можно было обсуждать разные парадигмы понимания человека, естественнонаучную или гуманитарную, то теперь человек свою данность, свою природу, как телесную, так и духовную, может обсуждать в проектном залоге, проектируя её. Это проблемное поле работ даёт не только шанс, но и диктует необходимость по-иному относиться к технике как к судьбе, не в залоге отрицания или славословия и порабощения ею человека, но в залоге нового антропологического проекта, что требует возвращения к философской антропологии на новой основе, основе реального междисциплинарного дискурса который был невозможен во времена М. Шелера. При этом А. В. Говорунов полагает, что проект философской антропологии, предложенный М. Шелером и другими, только и заключался в том, что они предложили идею универсальной науки о человеке, фактически проект междисциплинарного дискурса разных наук, который был невозможен из-за конфликта и борьбы подходов и всеислия естествознания, которое бурно набирало обороты. Полагаем, что Говорунов излишне редуцировал проблему и взгляд представителей философской антропологии, равно как и упростил философско-антропологическую ситуацию в XX веке, сведя многообразие концептов человека лишь к двум доминирующим конфликтующим образам – «естественнонаучному образу человека», в котором доминирует эволюционистская концепция, и «гуманитарному образу человека».

Мы уже выше заметили, что антропологический поворот вовсе не сводится к немецкой философской антропологии и к спору между естественнонаучным и гуманитарным

подходами. География и проблематика этого поворота шире, глубже и разнообразнее.

Антропологический поворот, разумеется, не объясняется также и филологическими упражнениями, и случайным названием. Некоторые авторы считают, что сочетание «антропологический поворот» было введено в 1996 английскими филологами под названием «The Anthropological Turn in Literary Studies» и с тех пор этот оборот вошёл в общий обиход^[22]. Думается, что осмысление феномена антропологического поворота началось гораздо раньше. Понятно сам антропологический поворот как смена парадигмы мышления о человеке осмыслялся и оформлялся уже во времена М. Шелера, М. М. Бахтина и М. Хайдеггера, хотя и без такого самоназвания.

К авторам, представителям антропологического поворота, безусловно, относится и большая группа отечественных философов, мыслителей, деятелей культуры, которых современный автор В. Л. Махлин называет поколением Третьего (Славянского) Ренессанса^[13, с. 132-154]. Это понятие ввёл отечественный учёный-античник Ф. Ф. Зелинский в 1919 году. В. Л. Махлин назвал эту когорту интеллектуалов, генерацию людей, которая делала Третье Возрождение, «русским неклассическим гуманизмом» 20-х годов. К этой генерации В. Л. Махлин относит братьев Бахтиных, А. А. Мейера, А. А. Ухтомского, Л. В. Пумпянского, Л. С. Выготского, Д. Чижевского, О. М. Фрейденаберг, Б. Яворского, М. В. Юдину, М. И. Кагана, Б. Л. Пастернака, О. Э. Мандельштама, позднего П. А. Флоренского и других. Новая гуманитарная парадигма, которую вырабатывала эта генерация, отличалась как от западноевропейской рационалистической традиции, из которой вышел преодолевающий её же М. Хайдеггер, так и от русской философии всеединства. Одновременно эта гуманитарная парадигма означает «положительное преодоление идеалистической метафизики или классического идеала рациональности, с одной стороны, и антиклассического, деконструктивного модернизма XX века», с другой стороны^[13, с. 134].

Эта «русская контридея», пишет В. Л. Махлин, предполагает снятие пустого абстрактного противопоставления западноевропейской культуры и русской, западников и славянофилов. Она предполагает поиск другой правды в пользу действительной свободы, которая в конечном итоге означает путь личного преодоления и «личного претворения». Речь поэтому идёт о возрождении, понимаемом как личное героическое усилие. Николай Бахтин так и писал в 1926 году: «Всякое подлинное творчество сознает себя не как начало или продолжение, но как возрождение <...> Ритм духовной истории человечества – ритм последовательных возрождений»^[2, с. 176]. Его брат Михаил в конце жизни пишет: «Нет ничего абсолютно мертвого. У каждого смысла будет свой праздник возрождения»^[1, с. 373]. Между голосами двух братьев – расстояние в целую жизнь.

Пытаясь содержательно-методологически оценить гуманитарный сдвиг 20-х годов прошлого века, работы представителей Третьего ренессанса, равно как и работы М. Хайдеггера и других выше названных немецких авторов, В. Л. Махлин вообще считает как бы не совсем правильными, «ненормальными», странными, соответствующими фактически смыслу, который употреблял Т. Кун к понятию «ненормальной науки». Этот сдвиг означал сдвиг в норме, поиск иной нормы человека и мира.

Этот поиск воплотился в трех мировоззренческих событиях, которые Махлин называет: 1) архитектурный разрыв, 2) трансцендентальная рокировка, 3) религиозное отречение^[14].

Под архитектурным разрывом В. Л. Махлин понимает буквальный мировоззренческий

взрыв, который произошел в 10-20-е годы прошлого века в мировосприятии и мироощущении, изменивший всю структуру и способ мировосприятия, и предполагающий преодоление всей системы презумпций, императивов и установок, которые были накоплены как на западноевропейском, и на российском интеллектуальном поле.

Под трансцендентальной рокировкой понимается как бы изнаночное повторение с обратным знаком тенденции нигилизма, отрицание наследия, но с ещё более радикальным отрицанием. Это отрицание отрицания, фактически утверждение предмета критики в своём собственном предмете, но в изнаночном виде. Отказываясь от прошлого, альтернатива в качестве нового фактически воспроизводит изнанку отрицаемого.

Третье событие, религиозное отречение, означает то, что фактически модерн, критиковавший всякую веру и религию, призвал к отречению, но без покаяния. Это был бунт, который, например, продемонстрировал М. Хайдеггер, но сохранивший для себя возможность последнего Бога. Это был бунт, но допускавший мировоззренческую лазейку для удержания и сохранения последнего базового ориентира – Бога. Эти три события, по В. Л. Махлину, показывают археологию гуманитарного кризиса, его глубинные признаки, внутри которого уже разные авторы в разной степени и масштабе этот кризис выразили.

Кризисность, то есть предельность и исчерпанность всех идей о человеке, разные представители антропологического поворота фактически показывали как в своих концептах, так и в своих сугубо индивидуальных опытах. Современные исследователи И. П. Смирнов и Н. Я. Григорьева показывают в своих работах, что поворот мышления к антропологии выразился в том числе (возможно и прежде всего) в радикальности не только мысли, но и действия: «Радикальное понимание человеческой природы и попытки разного рода экспериментов над человеком, вплоть до его отрицания – общая тенденция европейской культуры 1920-40-х г.г.»[\[5, с.5\]](#). И. П. Смирнов вообще полагает, что весь XX век – это один большой эксперимент, которому себя подвергал сам человек. Эксперимент разного масштаба, начиная с поисков и научных исследований, лабораторных опытов, и заканчивая войнами и концлагерями. Именно потому, что в XX веке наступает эпоха тоталитарного, в его рамках и начинает доминировать проект, исследующий «экспериментально-суицидальную природу человека»[\[16, с.40\]](#).

В целом, полагает Н. Я. Григорьева, в антропологической мысли и практике тоталитарной эпохи доминировал так называемый негативный уклон, «получение образа человека посредством негации, последовательного вычитания его свойств», что было наследием негативной теологии, построенной на апофатическом принципе отрицания всякой возможности определения Бога. Тем самым определение человека посредством последовательного отрицания его атрибутов, неравенства его самому себе, в конечном счете, приводит к его исчезновению[\[5, с.8\]](#). Это воплотилось в том, что негативная антропология приняла если не наиболее радикальные, то наиболее экспрессивные формы в творчестве разных авторов, таких как Ж. Батай, Ж. Лакан, С. М. Эйзенштейн, А. Кожев, А. Гелен и других представителей поворота, деятелей философии, искусства, культуры, делает вывод Н. Я. Григорьева.

В итоге радикализм привёл к постмодернистским лозунгам смерти автора, человека и субъекта. Но речь, всё же, идёт о смене старых одежд, об уходящей натуре человека-субъекта, всеильного и всемогущего, претендовавшего стать Богом. Этого не случилось. Поэтому, как справедливо полагает Б. В. Марков, необходимо вернуться к

началу, поставить новые задачи и проделать рефлексивную работу на новой основе, вооружившись иной оптикой мышления о человеке, то есть о самих себе, и расставить новые ориентиры, не стремясь ни ставить смертельные эксперименты, ни увлекаться метафизическими конструктами. Без гнева и пристрастия. С новой картой для антропологической навигации.

Необходимо отметить, что публикации дневников и черновиков М. Шелера показывают, что уже сам зачинатель философской антропологии и не предполагал строить новую науку. Он искал метод, способ мышления о человеке [21]. При этом его не устраивало ничто из того, что было накоплено и предложено к тому времени в науке и философии о человеке. Но получилось так, что во все учебники XX века он вошёл как автор доклада, который был всего-навсего небольшим куском из его черновиков, лишь частью его трудных незавершённых поисков.

Итак, можно сформулировать следующие методологические выводы относительно того, что есть антропологический поворот как феномен научной философской мысли.

1. Фактически всеми авторами антропологического поворота вёлся поиск не новой концепции человека самой по себе, а поиск места человека и одновременно поиск нового метода мышления о человеке. Искалась не окончательная формулировка сущности человека, а тот особый способ существования, который делает человека человеком. В этом смысле представители поворота вели работу по навигации человека в двойном смысле: как поиск места человека и как поиск слова о человеке. Специфика места состоит в том, что оно онтологически не предзадано и заранее готово. Это метафизическое место всякий раз обустривается особого рода практиками и мышлением. А соответственно и слово о человеке всякий раз заново выстраивается, исходя из специфики обустройства его места, то есть исходя из мыслительных, символических опор и ориентиров.

2. Авторами поворота была проделана попытка рассматривать антропологический дискурс в широком, не узконаучном смысле, как мета-антропологию, выстраивающую свой мыслительный дискурс по границам и пределам.

3. Был проделан опыт отказа от позитивизма знания и опыт преодоления всевозможных редукций в понимании сущностных сил человека: биологической, религиозной, научной, рациональной и т. д.

4. Была проделана попытка выстраивать не строгие определения терминов, а искать опорные точки-ориентиры. К таковым относятся такие, как забота, личность, событие, ответственность, жизнь, энергия и проч. Был сделан шаг в сторону выстраивания не готового словаря антропологических терминов, а словаря-путеводителя с опорами и ориентирами. Был изменён сам способ работы с понятийным и терминологическим аппаратом.

5. С разной степенью воплощения в работах представителей поворота была проделана попытка преодоления разрыва между онтологией, метафизикой и антропологией. Сплавы и миксы таких слияний возникали разные. Но была обозначена общая тенденция, направленная на онтологическое укоренение антропологии, с одной стороны, и на преодоление абстрактности и бесчеловечности учений о бытии человека, с другой.

Библиография

1. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. – 424с.

2. Бахтин Н. М. Философия как живой опыт. М.: Лабиринт, 2008. – 240с.
3. Беседы о человеке. Разговор на пороге / Ред.-сост. С.А. Смирнов. Новосибирск: ООО «Офсет-ТМ», 2016. – 478с.
4. Говорунов А. В. Философская антропология – возвращение проекта // Международный журнал исследований культуры. 2014. № 2 (15). С. 12-20.
5. Григорьева Н. Я. Эволюция антропологических идей в европейской культуре второй половины 1920-40-х г.г. (Россия, Германия, Франция). СПб.: ООО «Книжный Дом», 2008. – 344с.
6. Гуревич П.С. Феномен деантропологизации человека. // Личность. Культура. Общество. 2009. Вып. 1 (№№ 46–47). – С. 236-250.
7. Гуревич П.С. Горизонты философской антропологии // Логико-философские исследования. Вып. 7 / Под ред. Ю.В. Ивлева; Сост. С.А. Павлов. М.: Издатель Воробьев А.В., 2016. С. 162–177.
8. Долмейр Ф. Возвращение философской антропологии. Субъективные размышления // Человек. 2010. № 4. С. 5-11.
9. Конев В. А. Антропологический поворот/разворот культуры – новый вариант проекта модерна // Международный журнал исследований культуры. 2014. № 2(15). С. 5-11.
10. Марков Б. В. Антропологический поворот в философии XX века // Очерки социальной теории. М., 1994.
11. Марков Б. В. Философская антропология XX века. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/markov-bv/filosofskaya-antropologiya-xx-veka> (дата обращения 10.09.2016).
12. Марков Б. В. Антропология и онтология // Философская антропология Макса Шелера. Уроки, критика, перспективы / Отв. ред. Д. Ю. Дорофеев. СПб.: Алетейа, 2011. – С. 163-178.
13. Махлин В. Л. Третий Ренессанс // Бахтинология. Исследования, переводы, публикации. СПб.: Алетейа, 1995. – С. 132-154.
14. Махлин В. Л. Философская программа М.М. Бахтина и смена парадигмы в гуманитарном познании. Диссертация в виде научного доклада на соискание ученой степени доктора философских наук. – М., 1997. – 54с.
15. Огурцов А. П. Философия науки: двадцатый век: Концепции и проблемы. В 3 частях. Часть третья: Философия науки и историография. – СПб.: Изд. Дом «Мирь», 2011. – 336с.
16. Смирнов И. П. Человек человеку – философ. СПб.: Алетейа, 1999. – 284с.
17. Смирнов С. А. Современная антропология. Аналитический обзор. // Человек. 2003. № 4. – С. 86-94.
18. Смирнов С. А. Антропологический навигатор. К событийной онтологии человека. Новосибирск, Офсет, 2016. – 438с.
19. Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. – 656с.
20. Хорьков М. Л. Как Макс Шелер написал «Положение человека в космосе» // Феномен человек в его эволюции и динамике. Труды Открытого семинара Института синергичной антропологии. НовГУ им. Ярослава Мудрого. Великий Новгород. 2013. Вып. 13. – С. 10-47.
21. Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. – 384с.
22. The Anthropological Turn in Literary Studies / Schlaeger Jürgen (Ed.). REAL. Yearbook

of Research in English and American Literature. Vol. 12. — Tübingen, 1996.

23. Fischer J. Philosophische Anthropologie: eine Denkrichtung des 20 Jahrhunderts / Freiburg/München: Alber Verlag 2008. 684 S.

References (transliterated)

1. Bakhtin M. M. Estetika slovesnogo tvorchestva. M.: Iskusstvo, 1979. – 424c.
2. Bakhtin N. M. Filosofiya kak zhivoi opyt. M.: Labirint, 2008. – 240s.
3. Besedy o cheloveke. Razgovor na poroge / Red.-sost. S.A. Smirnov. Novosibirsk: OOO «Ofset-TM», 2016. – 478c.
4. Govorunov A. V. Filosofskaya antropologiya – vozvrashchenie proekta // Mezhdunarodnyi zhurnal issledovaniy kul'tury. 2014. № 2 (15). S. 12-20.
5. Grigor'eva N. Ya. Evolyutsiya antropologicheskikh idei v evropeiskoi kul'ture vtoroi poloviny 1920-40-kh g.g. (Rossiya, Germaniya, Frantsiya). SPb.: OOO «Knizhnyi Dom», 2008. – 344s.
6. Gurevich P.S. Fenomen deantropologizatsii cheloveka. // Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo. 2009. Vyp. 1 (№№ 46–47). – S. 236-250.
7. Gurevich P.S. Gorizonty filosofskoi antropologii // Logiko-filosofskie issledovaniya. Vyp. 7 / Pod red. Yu.V. Ivleva; Sost. S.A. Pavlov. M.: Izdatel' Vorob'ev A.V., 2016. S. 162–177.
8. Dolmeir F. Vozvrashchenie filosofskoi antropologii. Sub'ektivnye razmyshleniya // Chelovek. 2010. № 4. S. 5-11.
9. Konev V. A. Antropologicheskii povorot/razvorot kul'tury – novyi variant proekta moderna // Mezhdunarodnyi zhurnal issledovaniy kul'tury. 2014. № 2(15). S. 5-11.
10. Markov B. V. Antropologicheskii povorot v filosofii KhKh veka // Ocherki sotsial'noi teorii. M., 1994.
11. Markov B. V. Filosofskaya antropologiya KhKh veka. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/markov-bv/filosofskaya-antropologiya-xx-veka> (data obrashcheniya 10.09.2016).
12. Markov B. V. Antropologiya i ontologiya // Filosofskaya antropologiya Maksa Shelera. Uroki, kritika, perspektivy / Otv. red. D. Yu. Dorofeev. SPb.: Aleteia, 2011. – S. 163-178.
13. Makhlin V. L. Tretii Renessans // Bakhtinologiya. Issledovaniya, perevody, publikatsii. SPb.: Aleteia, 1995. – S. 132-154.
14. Makhlin V. L. Filosofskaya programma M.M. Bakhtina i smena paradigmy v gumanitarnom poznanii. Dissertatsiya v vide nauchnogo doklada na soiskanie uchenoi stepeni doktora filosofskikh nauk. – M., 1997. – 54s.
15. Ogurtsov A. P. Filosofiya nauki: dvadtsatyi vek: Kontseptsii i problemy. V 3 chastyakh. Chast' tret'ya: Filosofiya nauki i istoriografiya. – SPb.: Izd. Dom «Mir'», 2011. – 336s.
16. Smirnov I. P. Chelovek cheloveku – filosof. SPb.: Aleteia, 1999. – 284s.
17. Smirnov S. A. Sovremennaya antropologiya. Analiticheskii obzor. // Chelovek. 2003. № 4. – S. 86-94.
18. Smirnov S. A. Antropologicheskii navigator. K sobytiinoi ontologii cheloveka. Novosibirsk, Ofset, 2016. – 438s.
19. Frank S. L. Predmet znaniya. Dusha cheloveka. SPb.: Nauka, 1995. – 656s.
20. Khor'kov M. L. Kak Maks Sheler napisal «Polozhenie cheloveka v kosmose» // Fenomen chelovek v ego evolyutsii i dinamike. Trudy Otkrytogo seminaru Instituta sinergiinoi antropologii. NovGU im. Yaroslava Mudrogo. Velikii Novgorod. 2013. Vyp. 13. – S. 10-

47.

21. Sheler M. *Filosofskie fragmenty iz rukopisnogo naslediya*. M.: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2007. – 384s.
22. *The Anthropological Turn in Literary Studies* / Schlaeger Jürgen (Ed.). REAL. Yearbook of Research in English and American Literature. Vol. 12. — Tübingen, 1996.
23. Fischer J. *Philosophische Anthropologie: eine Denkrichtung des 20 Jahrhunderts* / Freiburg/München: Alber Verlag 2008. 684 S.