

ЮРИЙ ПЕРФИЛЬЕВИЧ ИВОНИН



Профессор Новосибирского государственного университета экономики и управления, доктор философских наук.

Постоянный автор альманаха.

E-mail: ivonin@nsaem.ru

ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИЯ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Историко-философский контекст

Человек по-прежнему остается для себя terra incognita. И это несмотря на то, что существует множество способов постижения человека. Таково, например, искусство, постигающее человека в художественных образах. Но нас в данном случае интересует мир знаний о человеке, «знаниевый» способ его постижения.

Этот мир представлен комплексами научных и философских дисциплин. Наука и философия нередко оспаривали эвристические возможности друг друга и часто претендовали на единственно верное отображение человека. Сложность разграничения научного и философского подходов в значительной степени обусловлена сложностью человека как объекта изучения. Поэтому современный философ утверждает: «при всей, казалось бы, эмпирической очевидности и наглядности того, кого мы называем человеком, в эмпирической действительности невозможно найти признака, который бы в полной мере определял сущность и границы данного явления, служил бы его достаточным определением»¹. Еще в античной философии человек рассматривался как микрокосм (маленький космос, вселенная), который тождествен «макрокосму» (вселенной, природному целому). В терминах современного философского языка это звучит так: «в эмпирическом мире человеку вообще нельзя указать какую-либо границу, ограничить, оконечить его. В этом смысле он есть безграничное существо, выходящее за пределы любой эмпирической конечности. В любом человеке мы сталкиваемся с какой-то эмпирической бесконечностью»².

Совокупность идей о человеке, высказанных философами, традиционно принято называть «философской антропологией».

Взаимоотношения философской антропологии и научного постижения человека могут быть представлены следующими типичными ситуациями.

¹ Межуев В.М. Человек как предмет науки // Человек в системе наук. – М., 1989. – С.49.

² Там же.

А. Бессознательная диффузия научных и философских представлений

Она возникает преимущественно тогда, когда научные по своему характеру высказывания претендуют на статус философских. По своему содержанию это эмпирические обобщения (факты опыта), но выдаваемые за всеобщие и необходимые, т.е. выполнимые всегда и везде. Такие претензии очень трудно опровергнуть, поскольку эмпирические обобщения продуцируются философами и присутствуют в философских сочинениях. Однако то, что эмпирические обобщения и философские суждения о человеке объединены личностью одного создателя, еще не делает их тождественными по характеру: автор сам «распадается» на двух субъектов – научного и философского творчества. И то, что эти субъекты «располагаются» в одном человеческом «материале», не имеет принципиального значения.

Примеры такой диффузии можно встретить у многих мыслителей. Так, Аристотелю принадлежит философское по своему характеру высказывание: «всякому человеку, говоря я, уже от природы присущи добродетели»³. Однако, наряду с такими суждениями можно встретить и эмпирические обобщения: «мы сами от природы более склонны к удовольствиям, и поэтому мы восприимчивее к распущенности, нежели к скромности»⁴. Даже у Б.Спинозы (философа, наименее склонного к использованию эмпирии) можно встретить аналогичные суждения: «человеческая природа не терпит, чтобы ее неограниченно принуждали»⁵.

Я думаю, что диффузия научных и философских представлений характерна для раннего этапа развития философской антропологии. Однако и современные исследователи не всегда защищены от нее. Так, некогда в обобщающем труде в разряд антропологии было зачислено все, что высказывает о человеке тот или другой философ⁶.

Б. Конкуренция философских и научных представлений о человеке

Она существует в двух формах – рефлексивной и нерефлексивной.

О рефлексивной форме конкуренции можно говорить тогда, когда различие философских и научных подходов осознается. Однако за конкурирующим подходом не признается никакой познавательной ценности.

Нерефлексивная форма конкуренции встречается тогда, когда различие представлений о человеке не осознается. Антропологические представления, различные по своей природе, конкурируют в одном предметном поле, хотя объективно оснований для такой конкуренции нет.

Подобные ситуации хорошо прослеживаются в советской философской литературе. Так, формирование философии марксизма («революционный переворот в философии») описывается как переход от одной философской концепции человека – идеалистической, к другой – материалистической. В творческом наследии немецкого мыслителя XIX в. усматривают философские представления о человеке, конкурирующие, мировоззренчески несовместимые, но относящиеся к одному предметному полю.

Я думаю, что и у К.Маркса есть два представления о человеке, но они носят разнопредметный характер. То, которое сформулировано в ранних произведениях («Экономическо-философские рукописи 1844 г.») и которое воспроизводится в поздних произведениях, когда высказывания о человеке принимают философский характер. И другое понимание человека (высказанное в «Тезисах о Фейербахе»),

³ Аристотель. Большая этика // Аристотель. Соч.: В 4 т. – М., 1983. – Т.4. – С.335.

⁴ Аристотель. Никомахова этика // Там же. – С.92.

⁵ Спиноза Б. Богословско-политический трактат // Избранные произведения – М., 1957. – Т.2. – С.79.

⁶ Буржуазная философская антропология XX века. – М., 1983. – С.271.

которое носит научный характер. Я думаю, что Маркс переходит от философского понимания человека к научному не потому, что сменилось его мировоззрение, а потому что изменился предмет исследования. В силу того, что разнопредметные концепции человека решают разные исследовательские задачи, между ними не может быть отношений конкуренции.

Между тем в современной духовной ситуации научно ориентированные концепции человека, представленные, в частности, К.Марксом и З.Фрейдом, используются их сторонниками гораздо более широко, чем задумывали создатели этих концепций. Марксисты и сторонники психоанализа претендуют на целостное осмысление человека и не осознают ограниченности выбранных познавательных средств.

В какой бы форме ни осуществлялась конкуренция, она свидетельствует о непонимании уникальных познавательных функций и философии, и науки. В конечном счете, как диффузия, так и конкуренция научных и философских представлений о человеке обуславливаются непроясненностью предмета каждого из этих уровней антропологических исследований.

В. Взаимодополнительность философских и научных представлений о человеке

Такие отношения различных дисциплин означают, что исследователи осознают специфику своих предметов изучения и, следовательно, ограниченность и неполноту своих антропологических представлений. Для того, чтобы осознать необходимость соединения результатов в целостное видение человека, исследователи должны обладать развитой методологической культурой.

Я думаю, что ситуации А и Б представляют собой ненормальные отношения философского и научного постижения человека, а третья – оптимальный вариант их отношения. Думается, что порядок чередования этих ситуаций совпадает с последовательностью развития философской антропологии. Полагаю, что философская антропология, как и любая область знания, проходит два главных этапа развития.

(1) Докритический или «наивный» этап. Исследователи стремятся к продуцированию концепций, не задумываясь над их предметной принадлежностью, постоянно совершая интервенцию в инопредметные области. Философы-антропологи подменяют конкретно-научные исследования человека философскими спекуляциями и вместе с тем приписывают эмпирическим обобщениям статус философских утверждений.

(2) Критический (рефлексивный) или предметный этап. Он наступает тогда, когда философ-антрополог начинает задавать себе следующие вопросы:

- а) Каков предмет философских исследований человека (философской антропологии)?
- б) Каково место (или способ существования) философского знания о человеке в системе философских дисциплин?
- в) Каков критерий различия философских и научно-научных уровней исследования человека?
- г) Каково отношение философских и научно-научных исследований человека?

Только в том случае, если исследователь способен поставить эти вопросы и дать на них ответы, мы можем говорить о становлении философской антропологии. Думаю, что эвристическую значимость и методологическую оправданность любые философские суждения о человеке приобретут тогда, когда они будут высказываться в контексте этих вопросов, т.е. если философское исследование человека будет вестись на предметном уровне.

В такой сфере постижения человека, как мир знаний, научное знание оказывается границей философской антропологии. Поэтому целесообразно первоначально рассмотреть этот граничащий с философским знанием раздел знания о человеке.

В первом приближении научный и философский подход к исследованию человека различается степенью общности его отображения. Для науки характерна меньшая степень общности отображения, чем для философии. И среди причин этого можно назвать следующие.

*Предметная ограниченность научного исследования
(«предметный редуционизм»)*

Человек берется в какой-то одной своей проекции и отождествляется с ней. От остальных проекций человека научная дисциплина отвлекается. В биологии человек рассматривается как живой организм, хотя очевидно, что он не тождествен своему телу. Аналогичная ситуация складывается в психологии, которая отождествляет человека исключительно с его психикой.

Существуют разделы научного знания, чьи предметы строятся комплексно, точнее как амальгама (соединение) разных предметов. Таково историческое знание. Историческая наука без всяких ограничений использует данные других наук, например психологии, биологии, экономики. Поэтому в исторических трудах человек присутствует в нескольких своих «проекциях», причем их количество, по-видимому, неограниченно. Наиболее развитые направления в исторической науке (например, школа «Анналы» во Франции) идут именно по этому пути, создавая синтетические модели человека прошлого. Многие историки даже называют свою дисциплину «культурной (исторической) антропологией».

Однако такие синтетические модели, какими бы сложными они ни были, не могут претендовать на целостность отображения человека. Как и частно-предметные проекции, они носят ограниченный характер, хотя эта ограниченность несколько иного свойства, чем было отмечено выше.

Культурно-историческая ограниченность научного исследования человека

Синтетические модели, даже в идеальном случае соединения всех частно-научных проекций человека, не являются всеобщими. Нельзя сказать, что они будут продуктивны относительно будущих поколений. Наконец, применимость таких моделей и локально ограничена, ведь они строятся на основе изучения человека, живущего в определенное время и в определенном месте. Культурно-историческая ограниченность моделей человека, (хотя и не так явно выраженная, как в историческом знании) свойственна частным дисциплинам – психологии, экономике и т.д.

Объективность научного исследования человека

Объективность непосредственно связана с проективным видением человека в науке. Объект не субстанционален. Его существование обуславливает субъект. Объект в данном случае – это «проекция» человека, выделяемая субъектом (исследователем) и изучаемая им.

Несубстанциональность объекта порождает представление об особом способе его функционирования. В рамках науки действие объекта рассматривается как причинно обусловленное. Причинная обусловленность означает, что объект обусловлен извне, подчинен независимым от него обстоятельствам, является функцией этой внешней среды.

Дескриптивность научного исследования человека

Дескриптивность есть продолжение объективности научного исследования. С одной стороны, субъект неустраним из знания об объекте. Результаты научного исследования существуют лишь для ученого, который обладает сходной с субъектом квалификацией, средствами познания и может воспроизвести ранее полученные

результаты. Это означает, что любой исследователь, воспроизводящий чужое знание, отождествляет себя с субъектом, получившим результат ранее, т.е. уподобляется ему в каком-то отношении. Иными словами, чтобы усвоить знание и пользоваться им, нужно стать тем, кто его создал.

С другой стороны, наука стремится отвлечься от зависимости объекта от субъекта. Эта попытка дистанцировать объект от субъекта⁷ осуществляется многими способами. Один из них – соблюдение условия этической нейтральности знания. От субъекта требуется, чтобы он отказался от привнесения в исследование предвзятой точки зрения, любого вненаучного соображения. Ученый не должен определять значимость (ценность) объекта для себя или общества. Иными словами, научное высказывание неаксиологизировано (не является суждением о ценности). В рамках науки объект рассматривается как бы «сам по себе», в отвлечении от симпатий и антипатий ученого, внеэмоционально, отвлеченно от прагматических соображений.

Научный подход предполагает описание и (или) объяснение объекта безотносительно к аксиологическому обоснованию его: знание об объекте отвечает на вопрос «как?» и «почему?» и отказывается отвечать на вопрос «для чего, с какой целью?»

Философское исследование человека существенно отличается от научного. Философия претендует на построение всеобщей модели человека. Такая модель не должна знать пространственно-временных ограничений. А это означает, что человек, отображаемый такой моделью, не может быть обнаружен в опыте, т.е. эмпирически не фиксируется. Философская модель человека строится умозрительно (спекулятивно) и претендует на знание трансисторических, вневременных его характеристик. Тогда предметом отображения всеобщей (философской) модели человека становится человек как родовое существо (родовой человек), взятый вне различия человеческих поколений (временного измерения существования человека) и вне различия локальных человеческих групп (пространственное измерение существования человека). От таких различий философская модель человека отвлекается.

Традиционно принято считать, что совокупность общих, наиболее фундаментальных характеристик человека, не отменяемых культурно-историческими различиями людей, образует природу человека.

Категория «природа человека» – это не дескриптивная, а аксиологическая (нормативная) конструкция. Она отражает уровень требований к человеку, совокупность обращенных к нему предельных норм человеческого существования. Эта категория вовсе не итог описания реальной жизни людей, а представление о должном для человеческого существования. Как должное она противостоит эмпирически существующему. Однако с точки зрения философии это должное для человека и представляет его подлинное существование – человеческое бытие. Так, еще Аристотель писал о совпадении в «природе человека» должного и бытия, утверждая: «мы называем природой каждого объекта – возьмем, например, природу человека, коня, семьи – то его состояние, какое получается при завершении его развития. Сверх того, в осуществлении конечной цели и состоит высшее завершение, а самодовлеющее существование оказывается и завершением, и наивысшим существованием»⁸.

Иначе говоря, только идеальный человек подлинно существует, все остальные обречены на иллюзорное существование. Категория «природа человека» функционирует как ценность, т.е. задает масштаб оценки эмпирической жизни людей, определяющий значимость человеческих действий.

⁷ Подробно механизмы, маскирующие присутствие субъекта в знании об объекте, рассмотрены в книге: *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. – М., 1986.

⁸ *Аристотель.* Большая этика // Соч.: В 4 т. – М., 1983. – Т.4. – С.141.

Важное отличие философского исследования человека заключается также в том, что человек не может быть представлен как объект. В философии человек рассматривается как субъект и никогда – как объект. Человек в философской модели субстанционален, сам обуславливает свое существование. Представление о причинной обусловленности существования человека несовместимо с философским подходом к нему. Так, И.Кант, в частности, писал, что «учение, касающееся знания человека и изложенное в систематическом виде (антропология), может быть представлено с точки зрения или физиологической, или прагматической. Физиологическое человековедение имеет в виду исследование того, что делает из человека природа, а прагматическое – исследование того, что он, как свободно действующее существо, делает или может и должен делать из себя сам»⁹. В философской модели человек рассматривается как существо, свободно ставящее цели, выбирающее соответствующие средства их достижения, достигающее результата, который совпадает с целью.

Раздел философского знания, исследующий природу человека, традиционно называется философской антропологией.

О месте философской антропологии в структуре философского знания до сих пор ведутся дискуссии. Я думаю, что место ее зависит от способа существования философского знания о человеке и стадии развития самой философской антропологии. По всей видимости, на допредметной стадии развития философская антропология стремится оформиться в отдельную дисциплину наряду с иными разделами философии. На этой стадии происходит концептуализация единичных философских представлений о человеке, обосновывается возможность самого философского видения человека.

На предметной стадии развития философская антропология существует либо как (а) принцип определения самого предмета философии (антропологизм в философии), либо как (б) исследовательская программа комплексного изучения человека.

Оформление философской антропологии в раздел знания встречало серьезные препятствия. Во-первых, до Нового времени философское знание носило неперсоналистический характер.

Классическое определение предмета философии гласит, что она изучает «всеобщее». Всеобщее (Благо, Бог) предстает перед человеком такими своими гранями, как Бытие, Истина, Добро, Красота. Еще Сократ убедительно показал, что «всеобщее» хоть и открывается в человеческом разуме, однако безразлично к человеку и его существованию. Ученик Сократа Платон доказывал, что любовь к иному не может быть характеристикой Божества (любовь – жажда целостности, Божество же обладает целостностью)¹⁰.

Причастность человека Истине, Добру и Красоте ограничивает собственно человеческое в нем как низшее в пользу высшего. Ощущение «всеобщего» как внеположенного человеку лежало в основе космоцентрического мироощущения эллинов. По выражению современного исследователя, философы античности стремились построить «натуральную онтологию» или «онтологию объекта»¹¹. Это было стремление увидеть сущность мира самого по себе с нечеловеческой, объективной, точки зрения.

Следовательно, в онтологии, гносеологии, этике и эстетике эллинов манифестируется приобщенность философского интеллекта к сфере божественного разума.

⁹ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Соч.: В 6 т. – М., 1966. – Т.6. – С.351.

¹⁰ См.: Платон. Пир // Платон. Соч.: В 3 т. – М., 1970. – С.132.

¹¹ См.: Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. – М., 1986.

Причем, если объект философского созерцания – Бог, то и субъект философского мышления в своем предельном совершенстве обретает божественные черты. В этом контексте собственно человеческое – это то, что мешает чистоте философского созерцания. Как писал Платон, «те, кто подлинно предан философии, заняты, по сути вещей, только одним – умиранием и смертью». По его мнению, душа философски мыслить будет лучше всего тогда, «когда распростившись с телом, она останется одна, или почти одна, и устремившись к (подлинному) бытию, прекратив и пресекши, насколько это возможно, общение с телом»¹².

Платон своим принесением «человечности» в жертву философии выразил нечто очень существенное, интимно-важное для философского сознания. Систематизатор платоновской философии – Плотин, стыдился того, что обладает телом. Неоднократно пережив экстатическое растворение своего «Я» в божестве в ходе философского созерцания, он полагал, что именно тело не позволяет ему укорениться в этом возвышенном состоянии, ограничивает творческий взлет души, «стягивает вниз».

Аналогичное мироощущение владело Б. Спинозой – мыслителем, жившим много позже Платона и Плотина. Он говорил об «интеллектуальной любви Бога К Самому Себе», выражающейся в философском мышлении: Бог использует человеческое развитое философское сознание как средство созерцания самого Себя.

Во-вторых, неоперсоналистский характер философского мышления находит свое воплощение в отрицании единства человека, что затрудняет саму постановку вопроса о «природе человека». Согласно Платону, человек – не интегрален, а многосоставен, его части удерживаются вместе волей божества. Каждая из этих частей преднаходима в Космосе, но их соединение не дает нового единства. Человек без остатка разъединяется на космические составляющие. Вот, например, что он писал о создании Богом человеческой души: «Из той сущности, которая неделима и вечно тождественна, и той, которая претерпевает разделение в телах, он создал путем смешения третий, средний вид сущности, причастный природе тождественного и природе иного, и подобным же образом поставил его между тем, что неделимо, и тем, что претерпевает разделение в телах. Затем, взяв эти три [начала], он слил их все в единую идею, силой принудив не поддающуюся смешению природу иного к сопряжению с тождественным»¹³.

Таким образом, человек причастен «единому», «бытию», «инобытию» и «небытию», т.е. всем уровням платоновского Космоса. И не тождествен ни одному из них.

В эпоху античности сформулирован тезис «микрокосм есть макрокосм», означающий, что человек есть малый универсум. Античное мышление было «посюсторонним», и даже немислимое Единое (Бог) было частью этого физического космоса.

Возможность для осознания единства человека и, следовательно, природы человека открывается в христианском мировоззрении в связи с разработкой представления о трансцендентном. Действительно, «именно потому, что человеческая душа оказывается вознесенной над всем космическим бытием и незримыми нитями связанной с трансцендентным богом, возникает особая ее глубина, ее бездонность, которая неведома была античному язычеству и которую с таким волнением открывает Августин. Для античного грека, даже прошедшего школу Сократа («познай самого себя») и Платона, душа человека соотнесена с душой космоса и есть «микрокосм». Отсюда постоянные аналогии между космически-природной и душевной жизнью. Августин же вслед за апостолом Павлом открывает «внутреннего человека», которому ничего в космосе не может соответствовать и который целиком обращен

¹² Платон. Федон // Соч.: В 3 т. – М., 1971. – Т.3(1). – С. 21, 23.

¹³ Платон. Тимей // Соч.: В 3 т. – М., 1971. – Т.3(1). – С.474.

к надкосмическому творцу. Глубины «внутреннего человека» скрыты даже от него самого, они не могут быть постигнуты силами одного только естественного разума»¹⁴.

Когда Н.А.Бердяев говорил о «скрытом антропоцентризме» христианства, он имел в виду не только открытые им горизонты познания человека, но и неполноту реализации новых возможностей.

В христиански ориентированной (средневековой) философии воспроизводится восходящая к античности идея диверсифицированности человека. Однако важно, что эта идея воспроизводится в совершенно ином мировоззренческом контексте. Я хочу сказать, что диверсифицированности человека у Августина предшествует представление о принципиальном совершенстве человека как Божьего творения. Причастность человека Богу не уничтожается «грехом»¹⁵, в своей метафизической глубине человеческая природа остается совершенной¹⁶.

В христианской антропологии – как и в античной философии – диверсификация человека мыслится как противоречие между «сакральным» (причастным божественному) и несакральным в человеке. Но в античной философии их различие совпадает с различием «духа», «души» и «тела» (первый мыслится сакральным началом в человеке, тело же – нет). В христианском мировоззрении тело и душа равно принадлежат как сфере «божественного», так и сфере «греховного».

С позиций христианского креационизма (учения о сотворении человека) душа виделась как творимая вместе с телом. Христианство восприняло ветхозаветную мысль об эквивалентности «всякой плоти» и «всякой души»¹⁷. Тело здесь – это ни скверное начало, которое презирают, ни простое орудие для души. В этом отношении христианство противостоит античному представлению о «метемпсихозе» (переселении душ). Негативное отношение к телу запрещено главным догматом христианства – догматом «воскрешения во плоти», который преодолевает спиритуализм античного философского учения о «катарсисе» (очищении души).

Возникновение философской антропологии наряду с традиционными философскими дисциплинами становится возможным в Новое время. Такие перспективы, на мой взгляд, открываются под воздействием следующих интеллектуальных факторов:

- 1) сохранения представления о единстве человека;
- 2) перехода скрытого антропоцентризма в план выражения (возникновение гуманизма);
- 3) изменения на этой основе понимания «всеобщего» как предмета философии.

Охарактеризую (кратко) содержание этих факторов.

Эпоха гуманизма сохраняет представление об уникальности и единстве человека как живого существа. Однако, в отличие от предшественников, гуманисты говорят не о трансцендентном «измерении» человека, а о его психо-соматическом единстве¹⁸.

¹⁴ Гайдено П.П. Эволюция понятия науки. – М., 1980. – С.409.

¹⁵ В христианской философии осуществлялось тонкое комментирование известного библейского положения о человеке как об образе и подобии Бога (Бытие. 1, 26). Общий смысл комментирования сводился к тому, что грех уничтожает Богоподобие человека, однако Образ Божий из человека неустраним.

¹⁶ Это положение, однако, уравнивалось негативным отношением к попыткам «спасения» только собственными силами. Человек, каким бы совершенным он ни был, сам «спастись» не может. Спасает лишь Бог.

¹⁷ Более подробно о синтезе ветхозаветных и античных представлений о телесности в христианском мировоззрении см.: Уманская Т. Телесность как философская проблема: К постановке вопроса в западной патристике // Философия человека: Диалог с традицией и перспективы. – М., 1988; Косевич Е. Раннехристианская философская и теологическая мысль в отношении проблематики тела // Философские науки. – 1992. – №3.

¹⁸ См.: Манетти Д. О достоинстве и превосходстве человека // Итальянский гуманизм эпохи Возрождения. – Саратов, 1988. – Ч.2. – С. 39, 68.

Гуманизм – представление о человеке как благе (человек – цель самого себя, который ни для кого и ни для чего не должен быть средством). Гуманизм несовместим с теоцентрической картиной мира, где благом является Бог. Гуманизм предполагает антропоцентрическую картину мира, где человек либо замещает Бога в функции центральной фигуры мироздания, либо оказывается равным ему. Так, например, Д.Манетти писал: «если же очевидно, что прочие живые существа были созданы исключительно ради человека, то можно заключить, что единственно ради человека был создан и устроен богом мир»¹⁹. Если гуманизм несовместим с теизмом, то вполне совместим с такими онтологическими учениями, как пантеизм или деизм. Для антропоцентризма характерно представление о динамичном, полном напряжения и драматизма, равновесии между «Я» (человеческим родом) и миром (внешней средой). Антропоцентризм существенно реформирует в Новое время понимание «всеобщего» как предмета философии.

В-третьих, отношение «Я», философского разума, как выразителя родового человека, его авторитетного «заместителя», и всеобщего» (субстанционального), исторически мыслилось по-разному.

В античности всеобщее» понималось как внешнее для человеческого (философского) разума.носителем всеобщего объявлялось нечто внешнее для человека. Человеку же полагалось приобщаться к субстанциональному, становиться привилегированным носителем всеобщего путем сознательного уподобления этому внешнему в процессе космически правильной жизни.

В средневековой философии идея субстанциональности универсума была отвергнута. Представление о космосе как пространственно-ограниченном целом хотя и было заимствовано из античности, но мир стал переживаться символистски²⁰. Он рассматривался как знак иной, высшей, реальности. Эпоха гуманизма разрушает этот средневековый символизм. Мир вновь обретает субстанциональность, хотя из его описания исчезают характеристики античного космоса. Он ни к чему больше не отсылает, только к самому себе.

Гуманизм утверждает также и субстанциональность человеческого «Я». Она понимается как нахождение человеком своего основания в себе самом. Человек рассматривает себя как *selfmade man*, т.е. как создавшего самого себя, обязанного лишь самому себе. Открытие своей субстанциональности происходит в акте творчества. Творчество как сотворение чего-то нового есть переход из ничто (небытия) в нечто. Поэтому для средневековой философии человеческое творчество невозможно и немыслимо. Гуманизм же объявляет творчество божественным, обнаруживая тем самым интеллектуальную приверженность средневековой идее Бога-творца. Но для гуманизма божественность – атрибут любого творчества, а для христианства творчество – атрибут Божества.

Вместе с тем, гуманизм – не осознавая ущерба для представления о субстанциональности человека – мыслит человека природным существом²¹ (ведь мир, природа – тоже субстанциональны).

Я думаю, допустимо понять философские искания субстанциональности в гуманистическую эпоху так: всеобщность (субстанциональность) есть характеристика отношения «Я» (человеческого рода) и «мира», причем полнота обнаружения субстанциональности сторон достижима в их взаимодействии: человек творит в

¹⁹ Манетти Д. О достоинстве и превосходстве человека... – С.19.

²⁰ Гвардини Р. Конец Нового времени // Вопросы философии. – 1990. – №4.

²¹ Глубокий анализ гуманистического понимания субстанциональности человека как синтеза его творчества и «природности» осуществил Н.А.Бердяев в книге «Смысл истории».

природном материале, природа же («мир») выступает для человека как бесконечный образец совершенства и мотив творчества.

Понимание предмета философии как всеобщих характеристик отношения «человека и мира» открывало значительные возможности для создания философской антропологии как одной из философских дисциплин. Однако логика развития предмета философии в классическую эпоху ставила под угрозу статус антропологии как отдельной дисциплины. Одновременно философия открыла перспективу для превращения антропологии в единственный предмет философского исследования. Тогда же философская антропология выходила на предметную стадию своего развития. Начиная с И.Канта, философы-классики ставят вопросы о месте антропологических представлений в системе философского знания, о различии философского и научного исследования человека.

Традиция антропологизма

В философии наступает эра антропологизма. Философская антропология, исследующая природу человека, гораздо старше, чем антропологизм в философии. Концепции природы человека разрабатывались и в философской традиции онтологизма, но здесь это связано с существенными трудностями. Онтологизм в его первой исторической форме (античной) вообще отрицает специфичность человеческого существования и без остатка разлагает его на космически-природные составляющие. Антропологизм в философии связан не просто с признанием специфичного человеческого существования, а с полаганием человека как привилегированного существа. Антропологизм приписывает родовому человеческому существу субстанциональное существование. Человек уже не просто привилегированный носитель всеобщности. «Всеобщее» вообще оказывается не частью космоса и не Богом, а особым измерением человеческого существования – его нормативной идеей, интегральной шкалой продвижения человека к совершенству. Важно подчеркнуть, что для *традиции антропологизма категория природы человека обладает онтологическим статусом, является конститутивной конструкцией. Но никак не дескрипцией.*

Антропологизм классической философии выражен в системе вопросов И.Канта, составляющих в совокупности предмет философского изучения. Как известно, итоговый вопрос И.Канта, «суммирующий» все остальные, есть вопрос о человеке, потому что «на первый вопрос отвечает метафизика, на второй – мораль, на третий – религия и на четвертый – антропология... ибо три первых вопроса относятся к последнему»²².

Классическая философия предлагала решать все философские проблемы как проблемы человеческого существования. В этом контексте понятно то разрушение метафизики (онтологии), которое предпринял И.Кант. «Мир» у него сузился до сферы обращения человека с искусственными предметами, созданными человеком же (существование независимой от человека реальности – предмет не размышления, а веры). Онтология ставится в зависимость от гносеологии и превращается в онтологию субъекта или метафизированную гносеологию: картина мира строится как самоотчет познающего субъекта о фактах своего сознания, исключая случайное и недостоверное содержание последнего.

Выход за пределы человеческого сознания, на который претендует религия, в классической философии запрещен. Религия предстает не как выход в сферу трансцендентного, вне-человеческого, на что она всегда претендовала, а лишь как

²² Кант И. Логика // Кант И. Трактаты и письма. – М., 1980. – С.332.

вспомогательное средство обоснования нравственного сознания (нужное для того, чтобы согласовать счастье и нравственный долг). Кант доказал, что все, именуемое «природой» – не самостоятельная реальность сама по себе, а объективация (воплощение) коллективного человеческого сознания. Эту же мысль отстаивал и Гегель, заявивший, что природа, безотносительная к человеку, есть «ничто».

Однако отстоять антропологизм как принцип определения предмета философии, т.е. превратить философскую антропологию в интегральную философскую дисциплину, не удалось. Философия осталась в большой степени гносеологией – учением о познающем, причем, идеальном субъекте. (Требование совершить «антропологический поворот» формулируется только в 20-е годы XX века на фоне антропологической ориентированности классической философии и ее преемников.)

То, что классическая философия не стала философской антропологией (учением о человеческой природе) в полной мере, объясняется рядом обстоятельств. Отчасти это можно объяснить спецификой природы философского знания вообще, отчасти – спецификой идей классической философии конца XVIII – первой трети XIX в.

Природа философского знания определяется его предметом. Предмет философии – «всеобщее». Всеобщее противостоит эмпирической реальности не только как норма (идеал), но и как действительность (подлинно существующее, абсолютное бытие).

Философская деятельность, имеющая «выход» к всеобщему, осуществляется как рефлексия над теоретическим мышлением. Поэтому результаты философского размышления – это продукты очень высокого уровня рефлексии (рефлексии над рефлексией). Операциональные особенности философской деятельности делают возможным такие, например, онтологические выводы: бытийствует (подлинно существует) не просто нормативно и правильно мыслимое и не просто нормативно и правильно мыслящее. Всеобщее совпадает с мыслью, направленной на самую себя и не имеющей никакого привнесенного содержания, т.е. является абсолютным субъект-объектом. Иными словами, в формальном отношении между «всеобщим» и чистым (абсолютным) самосознанием можно поставить знак равенства.

Наиболее обстоятельно антропологизм был разработан в классической немецкой философии. Здесь был интерпретирован принцип тождества мышления и бытия более ограниченным способом, чем в традиции онтологизма. Статус абсолютного субъект-объекта приписывался человеческому самосознанию и не распространялся непосредственно на Божество. Природа человека репрезентировалась самосознанием и тем утверждалась идея субстанциональности человека.

Из этого бесспорного положения, что природа человека существует для философа как факт самосознания, был сделан вовсе не очевидный вывод, что самосознание и есть природа человека.

В литературе утвердилось обозначение классической философии как «философии самосознания». Подлинно человеческим считалось состояние индивида, когда он в состоянии полностью себя контролировать, абсолютно «прозрачен» для себя. Такое состояние предполагает, что человек лишен каких бы то ни было неререфлексируемых оснований своей деятельности. Это означает, что человек полностью контролирует как постановку, так и реализацию цели. В его действиях нет никакого автоматизма и спонтанности. Прежде всего такие требования предъявляются к мыслительной активности человека. На него возлагается обязанность тщательно контролировать ход своих мыслей: не только добиваться истины в мышлении, но и следить, чтобы путь ее к ней был верным. Наконец, такой человек должен анализировать и блокировать возникающие в его сознании побуждения и мотивы, чужеродные его «Я» и появляющиеся под воздействием внешних факторов (например, влияния природы или общества).

Классическая философия была одержима мечтой о тотальной субъективации реальности. Миру, помещенному внутрь сознания субъекта, надлежало быть интеллектуально освоенным. Знание всех общественных связей позволит ставить их под контроль объединившихся просвещенных индивидов, в результате чего общество перестанет господствовать над человеком как самостоятельная демоническая сила. Поведение каждого индивида и существование общества в целом «открыто» для каждого человека и потому прогнозируемо и управляемо. Наследник классической философии, К.Маркс, писал: «коммунизм исключает все то, что существует независимо от человека»²³. В этом мире тотальной субъективации отдельный индивид выступает как персонификат, воплощение общества в себе, которое поэтому уже не может быть «объективным» по отношению к человеку.

Антропологизм как исследовательская программа

Человек, как уже сказано, разъединяется на несколько «проекций», каждая из которых становится предметом какой-либо дисциплины. В рамках такого видения необходимо выделять репрезентантов предмета исследования. Репрезентантами же будут отдельные свойства и отношения предмета, дающие представление о нем как целом. Репрезентанты должны быть выстроены в определенную иерархию, т.е. должна быть определена их сравнительная значимость путем построения и соподчинения их друг другу.

Выделение таких проекций и репрезентантов позволяет создать предметно-ориентированную модель человека, которая упрощает его как фрагмент реальности и замещает в процессе познания. И философская антропология, действующая как исследовательская программа, оказывается средством построения частичных моделей человека и обоснования их познавательной ценности. Антропологистская традиция в философии демонстрировала столь же детальный переход к частным дисциплинам, как и онтологизм. Антропологически ориентированная философия также преобразовывается в социологию и идеологию (прескриптивное конструирование реальности), однако, ее фундаментальный уровень образует гносеология и этика. В онтологизме этот уровень образуют, как было отмечено, метафизика и теология.

Познавательное движение в традиции онтологизма обуславливалось оппозицией тварного и нетварного. В антропологизме эту роль выполняет оппозиция: *природа человека – ее отчуждение*.

В рамках самого антропологизма конкурируют два основных истолкования субстанциональности человеческого существования: «эссенциалистский подход к человеку или модели «внутреннего человека». Множество концепций, отстаивающих этот комплекс идей, принято называть «эссенциалистским подходом» к природе человека. Согласно этому подходу, природа человека не создается, а проявляется, реализуется во времени, в человеческой истории. Внешние обстоятельства лишь способствуют либо затрудняют реализацию человеческой природы. Эссенциалистский подход иначе можно назвать моделью «внутреннего человека», или человека как личности, которая субстанциональна, детерминирована изнутри, из глубины «Я».

Они конкретизируются в двух версиях модели «внутреннего» человека: а) эссенциалистской и б) экзистенциалистской. В первом случае природа человека понимается как причастность к трансцендентальному субъекту и реализуется как детерминированность человека идеальным (например, нравственным законом,

²³ Маркс К., Энгельс Ф. *Немецкая идеология* // Соч. – 2-е изд. – Т.3. – С.71.

познавательной нормой). Во втором случае утверждается причастность к трансцендентному субъекту и отрицается идеальная детерминация, однако, теологическая аргументация здесь носит подчиненный характер и далека от канонической.

Модель «внутреннего» человека предполагает телеологическую обусловленность поведения, а модель «внешнего» человека – его причинную обусловленность. Последнее можно утверждать в том случае, если содержание цели подчинено биологическому или социальному воспроизводству человека. Очевидно, что модель «внешнего» человека позволяет представить его как функцию социальной системы и, тем самым, выступает основанием научного исследования общества и человека. Для эссенциализма модель «внешнего» человека является дескриптивной, но он отрицает ее онтологический статус. Внешние условия не имеют никакой принудительной силы, т.е. человек всегда обладает свободой выбора. В этом смысле человек никогда не утрачивает свободы: внешняя обусловленность поведения не означает автоматизма реакции на давление среды и разрушение рефлексии. Рационально эта обусловленность может быть представлена как постоянный выбор самосохранения в качестве содержания цели деятельности, что и превращает человека в функцию социальной системы. Поэтому причинная обусловленность поведения всегда реализуется как *псевдо-телеологическая (формально-телеологическая)*.

Своего «внутреннего человека» эссенциализм противопоставляет эмпирическому человеку, как подлинного – неподлинному. «Внутренний человек» описывается при помощи таких слов, как «творчество», «независимость от физической необходимости», «жизнь по законам красоты» и т.д. Этот набор признаков именуется «духовностью», которая противопоставляется «социальности». А «социальность», обретенную под воздействием среды, эссенциализм рисует в мрачных тонах, считая что социальность противопоставлена духовности.

Модель «внутреннего человека» своим ядром имеет утверждение о наличии у него «свободы воли». В истории философии известны попытки раскрыть суть свободы воли с помощью религиозных, этических и эстетических категорий, причем они нередко осмысливались как альтернативные. Так, для И.Канта свобода воли гарантируется представлением о нравственном долге, который делает человека свободным и от давления внешних обстоятельств, и от его естественных склонностей как эмпирического существа. В то же время нравственный долг делает человека причастным разумности как атрибута природы человека. Правда, Кант оговаривался, что и свобода воли, и разумность остаются для отдельного, конечного существа недостижимым идеалом, т.е. природа человека выступает по отношению к индивиду как регулятив, т.е. сохраняет нормативный характер²⁴.

Выразимость свободы воли в категориях этики не раз подвергалась сомнению. Наиболее существенные аргументы были высказаны религиозными мыслителями. Добровольность самоподчинения нравственному долгу не отменяет его принудительности и объективности. Эти критики обвинили мораль в «законничестве» и «безблагодатности». Свобода воли, говорили они, невозможна без трансцендирования, в качестве элементарных проявлений которого выступают процедура оценки собственного поведения и единство самосознания (человек сохраняет свое вневременное, постоянное «Я», осознает себя одним и тем же, самотождественным при всех своих биологических изменениях и изменениях социального статуса. Иными словами, единство нашего «Я» не зависит от фактов жизни, потока времени). По

²⁴ Проблема соотношения конститутивности и регулятивности категории свободы воли у Канта обстоятельно освещена в исследовании: *Васильев В.В.* Неуловимая свобода // *Философская этика и нравственное богословие.* – М., 2002.

мнению религиозных мыслителей, трансцендирование не может быть обосновано без обращения к теологеме богоподобия человека.

Однако обоснование свободы воли категориями религиозного сознания также оказалось уязвимым, на что обратил внимание Н.А.Бердяев. Предпринимаются попытки выразить свободу воли и в категориях эстетики, например при помощи категории «творчество». «Эстетизация» свободы воли восходит к Фоме Аквинскому. В его понимании свобода воли исключает не только внешнюю детерминацию поведения, но и внутреннюю, т.е. зависимость его от свойств характера, развитости души или общей образованности. Свобода воли предполагает, что поведение всегда спонтанно, не обусловлено ни причинно, ни телеологически. Воля полностью индетерминирована и основанием своим имеет ничто. Но если свобода воли коренится в ничто, то осуществляется лишь в акте творчества. Утверждения о свободе воли, по мнению Фомы Аквинского, предполагают, что человек обладает существованием, но не сущностью²⁵.

Классическая философская традиция подчеркивала, что последовательно свободное, *телеологически* обусловленное поведение связано с риском смерти, с отказом от телесного и социального самосохранения. Поэтому И.Кант, например, не считал поведение, очищенное от всякой чувственной склонности, эмпирически обнаружимым. Представление о таком поведении носит для него не конститутивный, а только регулятивный характер. Однако, в большинстве своих истолкований модель «внутреннего» человека имеет не только аксиологический, но и онтологический (хотя и не дескриптивный) статус.

Подчеркну, что эссенциалистский подход функционирует как исследовательская программа для частных философских дисциплин (но не для науки) и предусматривает большой выбор репрезентантов для конкретизации общефилософской модели «внутреннего человека». Переход от философского исследования человека к научным программам опосредуется созданием переходных конструкций – частных философских проекций человека. В классической антропологической традиции это достигается за счет крайне рационалистического понимания природы человека. Такая антропология видит человека как комплекс, систему его проекций, что столь характерно для научного подхода к человеку. Если природа человека есть его самосознание, то человек есть гносеологический (познающий) субъект. Остальные его проекции – моральный, религиозный, эмоциональный, экономический (и т.п.) субъекты, – существуют как видоизменения мышления, и лишь в той мере, в какой они включены в самосознание.

Однако, именно за счет такой концептуальной жесткости возможно создание соизмеримых частно-философских моделей «человека морального», «человека религиозного», «человека эстетического».

В традиции антропологизма переход от философского (нормативного) уровня к дескриптивному и прескриптивному осуществляется при помощи идеи самоотчуждения человека от своей природы. Эмпирическое существование человека – отчужденное, которое рассматривается как «неподлинное» и «случайное» относительно его природы. В антропологизме этот переход достаточно тщательно продуман. Это достигается, прежде всего, субординированием главных антропологических моделей. Модель «внешнего» человека не имеет философского значения и значима лишь для частно-предметных дисциплин. Философской является только модель «внутреннего» человека. Между ними нет конкуренции ввиду их разнопредметности.

²⁵ См.: Лосский Н.О. Свобода воли. – М., 1992.

Однако, модель «внешнего» человека истолковывается как частный случай философской антропологической модели. Наоборот, модель «внутреннего» человека не может быть подведена под частно-предметную антропологическую конструкцию. Взаимодополнительность этих антропологических моделей обеспечивается представлением о единстве целеполагания как атрибутивном свойстве человеческого существования. Меняется только содержание цели.

Идеологическая интерпретация человека в антропологической традиции существенно отличается от такой интерпретации в традиции онтологизма. В первом случае автономия личности принимается за образец социального совершенства, конкретизируясь по типам деятельности. Совершенное состояние типа деятельности или их композиций составляет предмет идеологий. Для антропологизма совершенство общества связано с господством субъекта над условиями его деятельности. Социальный идеал, обосновываемый антропологизмом, претворяется в гуманизм (как моральная идеология), либерализм и анархизм (как политическая идеология), требование свободного предпринимательства и марксистский коммунизм (как экономическая идеология).

Однако, возможности идеологической интерпретации философских построений, будь то онтологистских или антропологистских, крайне ограничены. Идеология – в силу своей природы – обязана придать высокую ценность ограниченному, эмпирически данному (или эмпирически возможному) состоянию общества или человека. Очевидно, что как онтологизм, так и антропологизм, создают ограниченные идеологии. Природа философского знания исключает представление о совершенстве ограниченного определенными условиями общественного состояния. Между тем, идеологическую функцию выполняют только детализированные прескриптивные и подчиненные им дескриптивные конструкции.

«Антропологический поворот в философии»

Философско-антропологические представления классической философии подвергались серьезной критике. В историко-философских исследованиях даже специально подчеркивается, что переход от классической к неклассической (современной) философии в значительной степени был обусловлен сменой представлений о природе человека (т.е. обусловлен исходными антропологическими допущениями). Такая смена была подготовлена глубоким исследованием феномена бессознательного. Бессознательное рассматривалось и как онтологическая категория, и как категория теоретической психологии. В числе исследователей бессознательного были выдающиеся мыслители: Э.Гартман, А.Шопенгауэр, З.Фрейд, К.Юнг.

Критика классической философии шла в русле традиции иррационализма и поставила под сомнение модель «самосознающего» человека. По мысли этих авторов, бессознательное, а не самосознание выражает сущность человека, его природу.

Основные упреки классическому пониманию природы человека вкратце таковы:

- 1) обоснование целостности человеческой природы (через представление об единстве самосознания) шло в ущерб представлениям о ее полноте;
- 2) классическая философия понимала природу человека нормативистски и нереалистично, представляла человека не таким, каков он есть, а таким, каким он должен быть.

Один из таких критиков, Н.А.Бердяев, писал: «априорные формы не имеют никакого прямого отношения к живому человеку, который и познает. Пусть трансцендентальное сознание имеет твердые и незыблемые основания для познания, но трансцендентальное сознание совсем не есть человек; человек обречен быть

психологическим сознанием... И остается совсем невыясненным, как трансцендентальное сознание овладевает психологическим сознанием»²⁶.

По утверждению критиков, за пределами классической модели остаются такие массовые, регулярно повторяющиеся факты человеческого поведения, как агрессивность, деструктивность, эффективность, неспособность противостоять манипуляциям над сознанием, воля к смерти и т.д.

Критики подняли вопрос и о природе самой категории «природа человека» и настаивали на том, что она имеет дескриптивный характер. Это имело далеко идущие последствия. Эти критики фактически поставили под сомнение статус философской антропологии как предмета философии. Если сознание не «схватывает» реальность, то ее философское постижение не может осуществляться как анализ самосознания, как философская рефлексия. Тем самым модель природы человека как гносеологического субъекта лишалась эвристической ценности. По существу, этот кризис философской антропологии был кризисом антропологизма классической философии.

Человек в новом освещении оказался не «соразмерным» миру. Он предстал уже не в центре мироздания, а где-то на периферии его. Поэтому, с точки зрения иррационального, постигнуть тайну бытия путем исследования лишь человеческой рациональности невозможно, поскольку она не исчерпывает всей природы человека.

Позитивная программа критиков классической (рационалистической) традиции требовала эмпирического подхода к природе человека. На этом настаивали исследователи, совершившие «антропологический поворот» в германской философии (М.Шелер, А.Гелен, Х.Плесснер). Конечно, критики вовсе не отрицали роли философии в антропологических исследованиях, но ей было отказано в конститутивности ее построений. Необходимым считалось комплексное изучение человека с привлечением данных частных наук, а философии отводилась роль методологического основания и интегратора результатов таких исследований.

Таким образом, в неклассическую философию философская антропология начинает входить как научно-исследовательская программа. Это – второй способ существования философской антропологии на предметной стадии ее развития.

Однако человек как непосредственная, эмпирическая данность слишком сложен для исследования. Превращение человека в предмет научного исследования предполагает предварительный философский его анализ. В самом деле, «практическая невозможность полного охвата бесконечного (в качественном и количественном отношении) множества явлений действительности и данных научного знания рождает необходимость ограничения поля исследования, выбора, различения существенного и несущественного, актуального и неактуального, что возможно, конечно, лишь при наличии четких мировоззренческих установок»²⁷.

«Антропологический поворот» в философии, сопровождавшийся требованием придать категории «природа человека» дескриптивный характер, сохранил понимание ее как совокупности постоянных, транс-исторических характеристик человека. Сочетание эмпирической установки с поиском антропологических констант с неизбежностью приводит к натуралистическому редукционизму в отношении природы человека. И это вполне объяснимо: если искать постоянные и эмпирически обнаруживаемые признаки человека, то их не обнаружить в чрезвычайно пестрой панораме культур, непохожих друг на друга. Тогда можно предположить, что природа человека заключена в совокупности биологических признаков рода *Homo sapiens* и человек – «несамостоятельное животное», т.е. биологически не специализированное существо.

²⁶ Бердяев Н.А. О назначении человека. – М., 1993. – С.27.

²⁷ Григорьян Б.Т. Человек. Его положение и призвание в современном мире. – М., 1986. – С.102.

Натуралистическая редакция природы человека функционирует как исследовательская антропологическая программа для различных дисциплин. И наиболее значимые результаты в рамках этой программы были получены З.Фрейдом и его школой, а также «социобиологом» К.Лоренцом.

Вместе с тем, натуралистическая редакция не обладала достаточной степенью убедительности, чтобы традиция, утверждающая преобладание духовного над биологическим и социальным в человеке, победу человеческого «Я» над нечеловеческими обстоятельствами, возможность освобождения от манипулируемости, все еще сохраняет свою мировоззренческую привлекательность и познавательную ценность.

Натуралистическая версия природы человека не могла стать альтернативой эссенциалистскому подходу, во-первых, из-за тривиальности вывода о единстве человеческого рода на уровне биологической организации; во-вторых, из-за методологической зависимости от классического понимания природы человека. Эта зависимость выявилась в том, что критики не ставили под сомнение понимание «природы человека» как совокупности вневременных, постоянных характеристик человеческого рода.

На роль последовательной альтернативы как натуралистическому, так и эссенциалистскому подходу стал претендовать с 30-х годов XX в. так называемый «исторический подход». Он опирался на концепцию «технологического детерминизма», и его первоначально вполне позитивно принимала марксистская философия. Исторический подход ориентировался на реальные факты человеческой истории, что и сближало его с эмпиризмом (исключая, однако, биологический редукционизм). Однако с биологическим редукционизмом он не имел ничего общего. Важно также, что этот подход претендовал на философскую значимость своих результатов.

Сторонники исторического подхода стремились разрушить прежде всего смысловое ядро концепции оппонентов – понимание природы человека как комплекса транс-исторических характеристик, считая, что таковой природы попросту не существует и следует говорить не о единой природе человека, а о наборе человеческих «природ», совпадающих с основными этапами развития систем общественной деятельности. Исторически человеческая природа создается и разрушается, и единая природа человека лишь мыслится как продукт истории, как слияние локальных историй во всемирную историю. Единая природа возникнет после интернационализации жизни народа и установления их универсальной коммуникации. Человек создает себя в общественной деятельности, одновременно порождая и развивая эту деятельность, формирует социальные качества человека (социальность я определяю как признак человека, выполняющего строго определенные функции (роли) во взаимодействии людей, которые ставят своей целью поддержание искусственной вещной среды (мира искусственных объектов); вне этого мира человек не может стать человеком, оставаясь животным. Этим-то «исторический подход» резко отличается от натуралистического, сторонники которого считают, что социальность либо деформирует биологически заданную природу человека (превращая его в «невротическое животное»), либо сама оказывается продолжением биологических качеств человека. Так, в мире животных они обнаруживают статусную иерархию особей, разделение функций между ними, феномен власти, «синдром жертвы», т.е. все то, что составляет важные признаки человеческого общества²⁸.

²⁸ Возражения на это обычно сводятся к тому, что «редукционисты» мыслят о природе антропоморфно, перенося на животное общество признаки взаимодействия людей и, естественно, обнаруживая их там, хотя и в «ослабленном» виде.

При историческом подходе исключается мысль о самоидентичности человека: утверждается, что, создавая вещную среду в кооперации с другими индивидами, он превращает общество в господствующую над ним же и независимую силу. При этом подчеркивается, что отдельный индивид – это объект, точка приложения новых правил общественного взаимодействия, выработанных в ходе адаптации людей к изменившейся вещной среде. Превращение общества в «демоническую силу» обосновывается тем, что вещь – как продукт кооперации деятельности многих людей – всегда сложнее, чем каждое из индивидуальных сознаний ее создателей. Значит, весь спектр возможного использования вещи (или системы вещей) индивиду не известен. Поэтому вещь подлежит «обратному» интеллектуальному присвоению всеми индивидами. Но такое присвоение осуществляется по-разному: наибольшие возможности для этого есть у властвующего меньшинства, которое использует полученную информацию для изменения правил общественной «игры» в свою пользу. Иными словами, человек меняет свои сущностные характеристики вместе с изменением объективных условий своего существования (т.е. вместе с опредмеченной деятельностью, которая существует как вещная среда и правила взаимодействия людей).

Обосновать мысль, что человек обязательно адаптируется к изменению опредмеченной деятельности можно лишь тогда, когда он рассматривается как нецелостное существо, как функция общественной среды, набор социальных ролей. Модель же человека при «эссенциалистском» подходе исключает автоматизм реакции на изменение социальной среды: человек мыслится как самодетерминирующееся существо, обретающее свои цели в глубине своего «Я». Толкование же человека как продукта интериоризации (присвоения, усвоения) общественных отношений лишает его права на самодетерминацию. Любой его выбор мыслится частным случаем причинной обусловленности его поведения. «Исторический подход» к природе человека можно, я думаю, считать серьезной программой исследования общества, причем только модель «внешнего человека» позволяет придать знанию об обществе научный характер. Иными словами, «исторический подход» может быть основой частно-предметного, конкретно-научного исследования человека в рамках дисциплин социологического цикла. Действительно, в философской литературе уже высказана мысль, что представление человека как объекта социального воздействия – это именно социологическое, а не философское его понимание²⁹. Таким образом, использование модели «внешнего человека» удовлетворяет стандартам научности. Общество как предмет научного исследования фиксируется объективно, этически нейтрально. Представление общества как системы, т.е. циклически воспроизводимого целого, позволяет фиксировать повторяемость, закономерность общественных событий. Исследователь общества дистанцирован от своего предмета. Описание общества не требует исследования самоотчета человека о мотивах своего поведения, т.е. его цели обусловлены самим обществом. Отказ от понимания внутреннего мира позволяет объяснить человеческое поведение объективно, поскольку предпосылкой такого объяснения будет представление о причинной обусловленности его деятельности.

Сторонники «исторического подхода» расходились с «эссенциалистами» и в понимании категории «природа человека». Многие защитники эссенциализма настаивали на том, что она имеет онтологический характер. В «историческом

²⁹ См.: *Наутова Н.Ф.* Проблема человека в социологии // Вопросы философии. – 1971. – №7; *Орлов В.В.* Материя, развитие, человек. – Пермь, 1974. – С.309–310.

подходе» рассуждение о какой-то онтологии за пределами фактического лишено смысла. Так, в религиозных концепциях природа человека» онтологически предшествует эмпирическому состоянию человеческого рода. И это состояние понимается как «отчуждение» от человеческой природы, т.е. как утрата человеком его совершенства. Резюмируя суть «эссенциализма», один из его противников утверждал: «человек в том, что для него является самым существенным, самым интимным и самым возвышенным, не является продуктом истории, а трансцендентен ей... А ведь в борьбе прежде всего против этой мысли сформировался исторический материализм»³⁰.

Приверженцы «историзма» настаивают, в свою очередь, что представление о духовности возникает как отображение общественной ситуации, положения человека в обществе. Так рассуждал, в частности, классик «исторического подхода» К.Маркс: «В индивидах, уже не подчиненных более разделению труда, философы видели идеал, которому они дали имя «Человек»³¹. Но в таком случае эссенциалистски понимаемая категория природы человека приобретает не онтологический, а аксиологический (оценочный) статус, в каком эссенциалистская трактовка природы человека и принимается сторонниками «исторического подхода»³².

Заключение

Категория «природа человека» – центральная категория философской антропологии. Философская антропология прошла довольно сложную эволюцию, в которой можно выделить допредметную и предметную стадии. На предметной стадии категория «природа человека» звучала по-разному. Для некоторых мыслителей (например, для А.Фейербаха или Н.А.Бердяева) она была главным предметом размышления, поскольку философская антропология совпадала с предметом философии. Вместе с тем она стала ядром трех исследовательских программ. Так, при эссенциалистском подходе она получила онтологический и аксиологический статус и послужила основанием моделей человека в частных философских дисциплинах. «Натуралистическая редакция» природы человека ориентировалась на исследование биологического субстрата человека и выступала как научно-научная программа, акцентирующая дескриптивность категории «природа человека». В рамках «исторического подхода» – программы социологического изучения человека, этой категории отказано как в дескриптивном, так и в онтологическом статусе, но за ней сохраняется аксиологический статус.

Подытожить все сказанное можно следующей таблицей (табл. 1).

³⁰ Сэ Л. Марксизм и теория личности. – М., 1972. – С.188.

³¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – Т.3. – С.69.

³² См.: Фритцханд М. Марксизм, гуманизм, мораль. – 1976. – С.95; Маркович М. Маркс об отчуждении // Вопросы философии. – 1989. – №6.

Таблица 1

Эпохи истории философии	Носитель всеобщности («субстанциальности»)	Субстанциальность «Я»	Субстанциальность «Мира»	Субстанциальность Бога
Античность	Космос «Мир» / «всеобщее внешнее для человека»	«Я» не субстанциально само по себе	Мир субстанциален	Субстанциальное равновесие Бога и Мира (космос – живой Бог)
Средневековье	Бог / «всеобщее» = не «Я»	«Я» может быть причастно субстанциальности	Мир не субстанциален	Бог – единственная субстанциальность
Гуманизм	«Я» – «Мир» всеобщее не внеположено человеку, но и не сосредоточено в нём исключительно	Равная субстанциальность «Я» и «Мира»		Атрибуты божественной субстанциальности распределены между частями оппозиции «Я» и «Мир». Субстанциальное равновесие мира и человека
Философия Нового времени	«Я»	Только «Я» субстанциально	«Мир» как инобытие «Я» (несубстанциальность)	Понимание внеположенности «Бога» человеку как иллюзия. «Смерть Бога» как внеположенного человеку
Классическая философия	«Я»	Острая интуиция автономности философского разума, диктующего законы миру	Размышления о бытии имеют смысл лишь в отношении к человеческому существованию	Истина больше не созерцается, она продукт интеллектуального конструирования. Утрата истинной абсолютности. Конвенциональность истины