

ГОВОРУНОВ Александр Васильевич / Alexander GOVORUNOV

| Философская антропология — возвращение проекта |

ГОВОРУНОВ Александр Васильевич / Alexander GOVORUNOV

Россия, Санкт-Петербург.  
 Санкт-Петербургский государственный университет.  
 Институт философии. Кафедра философской антропологии.  
 Кандидат философских наук, доцент.

Russia, St. Petersburg.  
 Saint-Petersburg State University. Institute of Philosophy.  
 Department of philosophical anthropology.  
 PhD in philosophy, professor.



## ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ — ВОЗВРАЩЕНИЕ ПРОЕКТА

Статья посвящена судьбе дисциплинарного проекта философской антропологии. Его былая популярность сменилась угасанием интереса. Кроме того, происходит значительное размывание предмета философской антропологии. Под эту рубрику попадают работы самого разного рода: от историко-философских исследований и метафизических спекуляций — до исследований по исторической и культурной антропологии и культурологии. Насколько возможен проект философской антропологии в исходном смысле?

У истоков проекта философской антропологии М. Шелер говорит о трех ведущих образах человека в европейской культуре — религиозном, рационально-гуманитарном и естественнонаучном, которые несовместимы между собой, дают разные ориентиры и стратегии в понимании человека. Шелер ставит задачу создания единого философского дискурса о человеке и выработку единой идеи человека. Однако непосредственно в общем виде этот проект оказался нереализуем, поскольку каждый из основных образов человека строился на принципиально различных мировоззренческих и методологических основаниях.

В наше время на первый план выходит оппозиция гуманитарных и естественных наук в вопросе о человеке.

В статье дается краткая характеристика основных методологических программ, которые реализуются в рамках каждого из этих образов человека. Центральным моментом размежевания естественнонаучного и гуманитарного дискурсов о человеке выступает отношение к концепту «природа человека». Для естественнонаучного дискурса этот концепт является центральным. Свою основную задачу сторонники этого дискурса видят в том, чтобы вписать человека в ряд других природных существ и таким образом обосновать возможность применения к нему тех же методов познания, которые применяются к природному миру — методов объективного познания. Основными направлениями в этой сфере выступают данные эволюционной теории, этологии, социобиологии и других биологических дисциплин. Важную часть этого образа человека составляют натуралистические концепции сознания.

Напротив, для гуманитарного образа человека концепт «природа человека» ложен в принципе. Человек прежде всего историческое существо. Он не только сам творит историю и испытывает на себе воздействие плодов своей деятельности, но и выявляет смыслы этих процессов, что приводит к его самоизменению. Человек — не объект, он субъект, а потому должен постигаться не объективными методами, а субъективными.

Методологическое соотношение этих антропологических дискурсов напоминает «перетягивание каната»: каждый из конкурирующих дискурсов пытается вобрать в себя оппонента, представив его своей маргинальной частью. Для естественного гуманитарный дискурс — все

лишь «смутные идеи», порожденные отсутствием методологической дисциплины, неопределенность которых устраняется развитием натуралистического подхода. Для гуманитарного дискурса, напротив, естественнонаучный дискурс — всего лишь не сознающая себя маргинальная часть гуманитарной методологии. Ситуация, хорошо нам знакомая из истории философии как оппозиция наук о природе и наук о духе, хотя и претерпевает некоторые существенные изменения, все же и поныне остается фундаментальным размежеванием в понимании человека.

Возвращаясь к проекту философской антропологии, можно сказать, что в общем виде задача интеграции различных образов человека в едином философском дискурсе оказалась невыполнима. Однако она осуществима в частном виде — как выявление зоны пересечения основных антропологических дискурсов. Таким общим полем для трех названных Шелером дискурсов выступает перспектива преодоления в человеке собственно человеческого. Это есть в религиозном дискурсе в виде учения об обожении человека, преодолении им собственной конечности и приближении к Создателю. Это есть в гуманитарном дискурсе в виде концепта сверхчеловека, а также тезиса о смерти человека. Это есть в естественнонаучном дискурсе в виде вполне практической задачи преобразования средствами биотехнологий человека в новое существо — постчеловека.

На этом фоне философская антропология, в отличие от традиционной дисциплинарной структуры философского знания, представляет собой развернутую фиксацию исторической перспективы — возможности перестать быть человеком в прежнем смысле слова. Философская антропология — это постановка вопроса о том, хорошо ли быть человеком? И хорошо ли перестать быть человеком?

**Ключевые слова:** философская антропология, науки о природе и науки о человеке, рефлексивность, природа человека, историзм, эволюционная теория, этология человека, сверхчеловек, постчеловек, постгуманизм

### Philosophical Anthropology — a Project Revised

Article deals with a destiny of a disciplinary project of philosophical anthropology. Its former popularity changed to a fading away. Besides one can see a considerable washing out of a subject of philosophical anthropology. Under this heading one can see works of quite different spheres: from history of philosophy — to researches in historical and cultural anthropology, cultural studies. Is the project of philosophical anthropology still valid in its initial sense?



ГОВОРУНОВ Александр Васильевич / Alexander GOVORUNOV

| Философская антропология — возвращение проекта |

At the beginning of a philosophical anthropology's project M. Scheler points out three leading anthropological discourses in European culture — religious, rational-humanitarian and that of natural sciences. All of them are incompatible and give different guiding lines and strategies in understanding of human being. Scheler puts an objective to form a united discourse on man and common idea of human being. However, such project in its general form proved to be unrealizable, because each image of man was based on fundamentally different metaphysical and methodological principles.

Nowadays an opposition of humanities and natural sciences comes on a front position.

In the article a brief characteristic of main methodological programs within each of these anthropological discourses is given. A key point in demarcation between scientific and humanitarian discourses on man is a relation towards concept of "human nature". It stands as a central point in scientific discourse. Researchers within this program have as their main objective an attempt to put down human in a line of other natural beings and so to give a prove to a possibility to research him with methods applied to a natural world — namely, objective methods. Main directions in that sphere are: evolutionary theory, ethology, sociobiology and others biological sciences. Important part of such image of human constitute naturalistic concepts of consciousness.

On the contrary, concept of "human nature" is principally false to humanities. First of all human being is a historical being. He himself not only creates his own history but also discovers senses and meanings of these processes, that in turn leads to his self-changing. Human being is not an object, it is a subject, and so we must understand it not by means of objective methods, but quite an opposite, by means of subjective methods.

Methodological relations of these two anthropological discourses look like a sort of "tug of war": each of competing discourses tries to absorb its op-

ponent, presenting it as its own marginal part. Humanities for a scientific attitude are nothing else but "vague ideas" due to a lack of methodological discipline. Its uncertainty is removed by means of naturalistic approach development. For humanities, on the contrary, scientific discourse is not more than a marginal part of humanitarian methodology, unconscious of its own status. This situation is quite familiar to us in a history of philosophy as an opposition of Geisteswissenschaften and Naturwissenschaften. Since that times it undergoes some substantial changes, but still is a fundamental demarcation in understanding of a human being.

As we return to a project of philosophical anthropology, we may see that in general form its main objective — to integrate in a united philosophical discourse different images of man — cannot be fulfilled. However it can be fulfilled in some particular form — as a common zone of crossing to all main anthropological discourses. We see as such common zone a perspective to overcome proper human in human being. One can see this in a religious discourse as a thesis of "theosis", transcending by human being its own finiteness and approaching to its Creator. One can see this in humanities as a concept of an Übermensch, as well as thesis about "dearth of man". One can also see it in scientific discourse as quite a practical objective to transform by means of bio-technologies human being into a new one — posthuman.

On such a background philosophical anthropology as distinct from traditional disciplinary structure of philosophy stands as a elaborated fixation of historical perspective — a possibility to stop being human in a former sense. Philosophical anthropology is a form to put a fundamental question: whether it is so good being human? And whether it is good to stop being human?

**Key words:** *philosophical anthropology, natural sciences and humanities, reflexivity, human nature, historicism, evolutionary theory, human ethology, superman, posthuman.*

Философской антропологии в известной мере не повезло. Интересный и некогда привлекательный проект с годами утратил былую популярность. Как отмечает американский исследователь Ф. Долмейер, «во второй половине прошлого века философская антропология ушла в тень»<sup>1</sup>. Причем популярность была утрачена до такой степени, что составитель и редактор недавно вышедшего сборника под названием «Философия и антропология: Пересечение границ и трансформации» Джон Кламмер начинает свою статью с констатации: «Понятие философской антропологии почти полностью выпало из современного интеллектуального дискурса, как в философии, так и в антропологии»<sup>2</sup>. И действительно, философскую антропологию не так часто встретишь в рубрикации иностранной философской периодики.

Складывается впечатление, что философская антропология — это, скорее, одна из многих философских школ, а не самостоятельная дисциплина. некогда она громко заявила о себе, выдвинув программу исследований и определенную цель, которую все же не смогла осуществить и потому со временем просто вышла из наличного дискурса. Можно даже

сказать: вышла из моды. А потому профессионалу знать о ней надо, но относиться к ее авансам и претензиям следует критически.<sup>3</sup>

Тем более, что со временем претерпел серьезные изменения и предмет философской антропологии, и понимание ею своих дисциплинарных границ. Если проанализировать тематику публикуемых книг и статей, защищаемых по этой специальности диссертаций и читаемых в различных университетах курсов, прежде всего поражает широта тематического разброса. В дисциплинарное поле философской антропологии попадает историко-философская тематика в той мере, в какой речь идет о человеке. Но ведь это буквально вся история философии — пусть и в определенном ее ракурсе. Нет ни одного значительного мыслителя, который так или иначе не высказывался бы существенным образом по проблеме человека. В этом случае философская антропология предстает частным подразделением истории философии.

<sup>3</sup> Как оценить на этом фоне тот интерес, который лет двадцать назад проявился в отечественной философии? Что это было: запоздалый интерес к моде прошедших десятилетий, попытка наверстать упущенное в советские годы? Но в то же время нельзя не видеть, что в российском образовательном и исследовательском пространстве философская антропология востребована и вызывает большой интерес. Нечто отчасти похожее, хотя и явно с меньшей степенью популярности, можно наблюдать только в Германии. Можно ли считать это региональной спецификой наших философских традиций?

<sup>1</sup> Долмейер Ф. Возвращение философской антропологии // Человек, 2010, № 4. — С. 7.

<sup>2</sup> Clammer J. The Project of Philosophical Anthropology // Philosophy and Anthropology: Border Crossing and Transformations. eds. Ananta Kumar Giri and John Clammer. — N. Y., L. Anthem Press, 2013.



ГОВОРУНОВ Александр Васильевич / Alexander GOVORUNOV

| Философская антропология — возвращение проекта |

Далее, сюда попадает метафизика в той мере, в какой она рассматривает отношение человека к фундаментальным абсолютам бытия. Но ровно в такой же мере в рамках философской антропологии присутствует и тот материал, который принято относить к области антропологии исторической — в духе чрезвычайно интересных работ Ж. Ле Гоффа, а также вполне заслуженно приобретающая большую популярность тема «структур повседневности», рассматривающая исторически и культурно меняющиеся формы сквозных для человеческого общежития сюжетов: еды, питья, жилища, форм дружелюбия или враждебности и т. д.

Это также многие сюжеты, связанные с культурной антропологией — в той мере, в какой мы отвлекаемся от эмпирии и обращаемся к теоретическим схемам, прежде всего связанным с возможностью диалога культур и познавательных стратегий одной культуры в отношении другой. А также многое-многое другое, что в той или иной степени имеет отношение к человеку — литература, медиа-сфера, проблемы виртуальной реальности и компьютерных игр. А еще и отношение к естествознанию, к социальности человека и прочее.

В целом оказывается, что проблемное поле, включенное в дисциплинарные рамки философской антропологии, поистине безбрежно. Но подобная размытость предметного поля дискредитирует и саму дисциплину. *Все ли, что говорят философы о человеке, можно считать философской антропологией?*

Самым проблемным в философской антропологии мне представляется дисциплинарное оформление философской антропологии. Изменение дисциплинарного строения философского знания, выделение новой дисциплины — довольно значительное событие, которое свидетельствует не только о повышенном внимании к проблеме, но и о том, что прежними методами проблему человека обсуждать уже не удастся. Появляется некое новое проблемное поле, которое принципиально отсутствовало в прежней ситуации, и нужно создавать новый методологический аппарат для решения этих проблем. Чем обусловлено дисциплинарное оформление философской антропологии?

Обратимся к истории. Проект создания философской антропологии был провозглашен ярким мыслителем М. Шелером во второй половине 1920-х годов в ряде его докладов и лекций, и прежде всего в ключевом тексте, опубликованном незадолго до смерти, «Положение человека в космосе»<sup>4</sup>. Ситуация с проблемой человека с изложением М. Шелера выглядит следующим образом: в истории западной культуры есть три несовместимых между собой круга идей о человеке. Они не просто говорят о человеке разное и к разному призывают, но и несовместимы между собой. «Между этими тремя кругами идей нет *никакого* единства. ... у нас есть естественно-научная, философская и теологическая антропологии, которым нет друг до друга никакого дела, *единой же идеи человека у нас нет*»<sup>5</sup>. Проект философской антропологии возникает как по-

пытка снять парадоксальную ситуацию, когда объем знаний о человеке стремительно растет, а понимание им самого себя, наоборот, исчезает.

Шелер видит причину парадокса в том, что эти три антропологические идеи формируют образы человека не просто различные, но вовсе несовместимые, и, соответственно, дают несовместимые исследовательские и экзистенциальные ориентиры. В итоге образ человека распадается на отдельные регионы, которым «нет друг до друга никакого дела». Задача, как ее ставит перед философской антропологией Шелер — объединить эти различные образы в рамках единого философского дискурса о человеке. Это и есть проект философской антропологии, который сам Шелер осуществить не успел.

М. Шелер видел основное направление реализации проекта философской антропологии в том, чтобы выстроить некоторую стадийную конструкцию, которая могла бы проследить появление особого положения человека в природе и в мире. Примерно таким же путем пытался развивать этот проект и Г. Плеснер в работе «Ступени органического» — выведение особого положения человека в мире из развития некоторой базовой тенденции развития мира — открытости-закрытости, центричности-эксцентричности его позиции. На определенной стадии развития эта базовая черта начинает замыкаться сама на себя. И именно в этой точке следует искать разгадку тайны человека. Примирение естествознания и гуманитарных наук видится в том, что их можно вывести из некоего общего корня средствами натурфилософии.

Подобный путь был, по-видимому, вполне в духе времени. Тогда было много представителей естествознания, которые обладали достаточной философской подготовкой и вкусом к такого рода занятию (Икскуль, Дриш), чтобы пытаться на основе естественнонаучного материала строить обобщения натурфилософского плана. И все же проект реализовать не удалось. Отчасти потому, что натурфилософский стиль в глазах последующих поколений выглядел безвозвратно устаревшим и не был принят ни естествоиспытателями, ни представителями гуманитарной науки. Но прежде всего потому, что в такой постановке задача создания единого дискурса о человеке и не поддается решению.

В современных терминах мы назвали бы это проектом междисциплинарного исследования, каких теперь много. И дело, казалось бы, за малым — выстроить концептуальный ряд соорганизации основных антропологических дискурсов, да поднабраться эрудиции в различных областях естествознания и наук о человеке. Правда, уже буквально следующий шаг убеждает, что дело не столько в эрудиции, хотя и эта задача нетривиальна, поскольку и гуманитарное, и научное знание о человеке весьма дифференцировано, — но в принципиальном различии оснований.

В современной ситуации на первый на первый план выходит противостояние и конкуренция двух ведущих образов человека: естественнонаучного и гуманитарного, натуралистического и исторического.

более корректной представляется первая классификация, поскольку во второй нарушается основание деления.

<sup>4</sup> Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Избранные произведения. — М.: Гнозис, 1994.

<sup>5</sup> Шелер М. Цит. произв., с. 133. В более ранней работе этого же круга — «Человек и история» — Шелер говорит о пяти таких антропологических идеях, где к первым трем добавляются идея человека как абсолютного тупика и «дезертира» жизни и идея сверхчеловека. Но



ГОВОРУНОВ Александр Васильевич / Alexander GOVORUNOV

| Философская антропология — возвращение проекта |

Как хорошо известно, деление наук на науки о духе и о природе (*Geisteswissenschaften* и *Naturwissenschaften*) появилось как реакция на в целом обоснованные претензии естествознания не только на лидерство в сфере познания и авторитет в обществе, но и на мировоззренческое доминирование и методологическую полноту. Одним из выразителей таких претензий выступил Дж. С. Миль, который в своей «Системе логики» попытался представить индуктивную методологию, в наибольшей мере свойственную современному ему естествознанию, как логику всякого познания, в том числе и в сфере «моральных наук».

*Geisteswissenschaften* — это и есть перевод на немецкий язык «моральных наук» Милля. Но у В. Дильтея основной смысл этой дилекции — дать развернутую демонстрацию того, что естествознание в действительности не обладает такой мировоззренческой полнотой, поскольку в области наук о духе она упускает из виду как раз самое главное. Для Дильтея это была попытка отстоять саму высокую культуру, как ее понимал немецкий профессор того времени, перед лицом не в меру ретивого, хотя и чрезвычайно продуктивного в своей деятельности естествознания.

\* \* \*

Рассмотрим общую логику этих двух ведущих антропологических дискурсов.

*Естественнонаучный образ человека* развивается, пожалуй, наиболее интенсивно. В его основе лежит принципиальное натуралистическое убеждение, что человек — такая же часть природы, как и все остальные существа. Все различия, которые можно выявить между человеком и другими животными, носят количественный, степенной, а не принципиальный характер. Да, человек действительно уникален, но ровно в такой степени, в какой уникален и любой другой природный вид. Данная позиция хорошо отражена в названии работы известного эволюциониста Р. Фоули — «Еще один неповторимый вид»<sup>6</sup>. Никаких черт, которые, пусть и в минимальной степени, не были бы присущи и некоторым другим представителям живого мира, нет. Поэтому человека можно и нужно познавать теми же способами, какими мы познаем других природных существ — методами объективного познания.

Основу современного естественнонаучного образа составляет эволюционная теория. Эволюционистский взгляд, столь успешно зарекомендовавший себя в области познания и выявления каузальных зависимостей во всем многообразии живого, был вполне закономерно распространен также и на человека — так называемая симиальная (обезьянья) гипотеза происхождения человека. Согласно базовым положениям этого образа человека, психо-физическое единство всего рода людского, а также его близость к миру природы, обусловлена единством происхождения. Эволюционная судьба предков человека связана с определенной эволюционной группой — антропоидами.

Прежде всего это касается изменения телесной конституции человека и преобразования основных его морфологиче-

ских систем, которые отличают человека от его ближайших эволюционных предшественников.

Основным содержанием эволюции в конечном счете выступает адаптиогенез — и тогда понимание биологической эволюции предков человека предполагает помимо исследования тех морфологических изменений, которые мы можем эмпирически наблюдать в фоссилизированных останках еще и реконструкцию тех эволюционных условий, в которых то или иное изменение могло иметь адаптивную ценность. Возможен и такой вариант, когда данное изменение само по себе имеет нейтральный статус или даже слегка отрицательную адаптивную ценность, но при этом неразрывно связано с другими новациями, имеющими высокую адаптивную ценность.

Прежде всего интерес исследователей направлен на исследование морфологических преобразований, заполняющих «пробелы» между конституцией человека и известных нам во все более и более широком масштабе эволюционных предков и сородичей человека современного типа. К числу таких эволюционных приобретений относят прямохождение и соответствующие ему морфологические изменения — свод стопы, лордоз позвоночника, смещение места сочленения позвоночника и черепа, изменение соотносительной длины конечностей, увеличение размеров головного мозга.

Собственно же процедура объяснения в эволюционистском дискурсе строится как реконструкция ситуаций, в которых данная новация могла быть понята как адаптация. В случае с появлением прямохождения существует несколько таких гипотез. Одна из них связывает переход к наземному образу жизни с общим процессом похолодания климата. Но решающим фактором является не изменение температуры само по себе (в экваториальных областях оно не было значительным), а возникающая вследствие этого аридизация (осушение) климата, что в свою очередь приводит к быстрому сокращению ареала влажных тропических лесов и замены их саванной. Перед предками человеческого рода стояла трилемма: отступить вместе с отступлением лесов и сохранить привычный образ жизни; вымереть в результате исчезновения привычной среды обитания; либо измениться в соответствии с изменившимися обстоятельствами. Саванна же отличается от тропического леса прежде всего тем, что это открытое пространство с малым количеством укрытий. Для существа тех физических кондиций, какими были наши эволюционные предки, базовым направлением развития послужил переход к более интенсивному групповому образу жизни с соответствующим усилением дисциплины и взаимовыручки. Тогда прямохождение — это способ увеличения обзора на открытом пространстве, а также наличие «сторожей», которые таким образом обеспечивают нормальное кормление стада.

Есть другая гипотеза, известная под названием «полуденного хищника». Здесь адаптивный характер прямохождения связывается с ослаблением конкуренции наших предков в саванне по сравнению с другими успешными обитателями этого региона. Выжить в этом мире, уже заполненном сильными хищниками вроде больших кошек, а также эффективными падальщиками (с кем нашим предкам, по-видимому, и приходилось конкурировать за мясную пищу) — гиенами и грифами — можно было за счет смещения времени активности с сумерек,

<sup>6</sup> Фоули Р. Еще один неповторимый вид. — М.: Мир, 1990.



ГОВОРУНОВ Александр Васильевич / Alexander GOVORUNOV

| Философская антропология — возвращение проекта |

когда активны большинство хищников, на более раннее время — ближе к наибольшей жаркому времени — полудню. Но тогда нужно было научиться решать другую проблему — защиту организма от перегрева, что наши предки и смогли успешно осуществить за счет перехода к прямохождению. С этих позиций прямохождение — удачный способ уменьшить инсоляцию, а утрату волосяного покрова связывают с появлением большого числа потовых желез на коже<sup>7</sup>.

Еще одна гипотеза связывает появление прямохождения с адаптацией к питанию морепродуктами на шельфе. В этом случае адаптивный характер бипедии видят в том, что это позволяло заходить гораздо глубже в воду и тем самым давало пищевые преимущества. Утрату волосяного покрова также связывают с таким полуводным образом жизни.

Мы приводим эти достаточно устоявшиеся гипотезы только для того, чтобы пояснить характер и методологию выстраивания эволюционистского образа человека.

Пожалуй, наиболее важной чертой современных исследований в этой области (в отличие от того, что было не только в дарвиновские времена, но и в начале нынешнего века) является представление о высокой степени варибельности эволюционной истории человека — эволюционное генеалогическое древо человека предстает как в себе более «кустистое», включающее в себя гораздо большее, чем это представлялось нам прежде, число различных ветвей, которые в итоге оказались тупиковыми, хотя по всем прочим характеристикам не уступали человеку современного физического типа. Человек (сапиенс) как вид не так уж и уникален. Многие шли тем же эволюционным путем, что и он, просто ему по каким-то причинам повезло пройти по этому пути дальше — в прямом и переносном смысле.

Это язык, на котором можно успешно обсуждать многие из насущных проблем, заботивших человека. Например, проблема биологического многообразия этносов и рас человека. Эмпирически фиксируя некоторые морфологические и физиологические различия между расами, эволюционистский дискурс определенно утверждает единство происхождения всех рас и — в Восточной Африке, в районе Восточно-африканского рифта. С этим регионом связаны основные эволюционные события в нашей истории. Расселение человека по всей поверхности земли — результат миграции наших предков за пределы Африки. Можно даже осмысленно обсуждать пути этих миграций.

Более того, эволюционистский дискурс позволяет нам увидеть всю сложность и контингентность нашей истории, увидеть не так уж редко возникавшие на этом пути «узкие места» и «бутылочные горлышки», через которые приходилось проходить нашей эволюционной истории. В нашей истории были такие моменты, когда нас как этот определенный вид *homo sapiens* вполне могло и не быть — это хорошо показывает, например, известная история «митохондриальной Евы».

Однако не только морфология находится в фокусе внимания сторонников естественнонаучного образа человека. Последние 30–40 лет стремительно развивается дисциплина с парадоксальным названием «этология человека». С точки зрения гуманитарного дискурса — это типичное противоречие в опре-

делении, «деревянное железо». Если учесть, что этология — это наука о поведении животных, то такая дисциплина заявляет принципиальную претензию на то, что и в поведении человека можно выявить целый ряд поведенческих стереотипов, которые связывают его с эволюционной истории и определенным образом канализируют его собственно человеческое поведение. Исторически первой темой, где подобный подход привел к раскрытию новых перспектив, было исследование проблемы агрессии в работах К. Лоренца. В последнее время перспективным направлением исследований выступает тема взаимоотношения полов, исследование структур социальности, природные основания альтруизма<sup>8</sup>.

Общий смысл всех этих исследований — выявить в поведении современного человека живое наследие его эволюционной истории, которая задает определенные диспозиции в поведении человека и до известной определяет его.

Пожалуй, не стоит сколько-нибудь подробно говорить о традиционной сфере сравнительных исследований человека и животных — исследованиях рассудочной деятельности. Они показали, что к рассудочной деятельности того или иного уровня сложности способны не только антропоиды и высшие животные, но и некоторые другие эволюционные группы — зубатые киты, птицы (в особенности врановые), головоногие (осьминоги) и даже членистоногие.

Одним из центральных моментов в размежевании гуманитарного и естественнонаучного дискурсов о человеке выступает концепт «природа человека».

Для естествознания «природа человека» — это в прямом смысле обусловленные предшествующей эволюционной историей антропоидов некоторые качества организма человека, характерные особенности его морфологии, физиологии, образа жизни, экологические и этологические характеристики, которые выступают как неизменные на протяжении всей собственной истории человеческой культуры. О «природе человека», имея под этим в виду некоторые его внеисторические характеристики, говорят также и некоторые философские концепции, которые пытаются постичь сущность человека, соотнося его с некой вечной структурой космоса/бытия и пытаются определить место человека в этой структуре и, соответственно, задать определенные жизненные ориентиры.

Строго говоря, естественнонаучный образ человека, в котором весьма важную, если не ведущую, роль играет эволюционная теория, тоже имеет дело с подвижной «природой человека», непременно меняющейся в ходе эволюционного развития. Помимо собственно эволюционных изменений и их ближайших и отдаленных последствий важнейшей чертой человека выступают своего рода темпоральные «ножницы» — различие в скорости развития эволюционных и исторических изменений. Многие особенности поведения человека в сравнении с эволюционно близкими ему животными (например, структура брачных отношений, проблема агрессии и схем при-

<sup>7</sup> См. Фоули Р. Указ. соч., разд. 5. 3. 2. — С. 135–139.

<sup>8</sup> Лоренц К. Агрессия (Так называемое зло). — СПб.: Амфора, 2001. Дольник В. Р. Непослушное дитя биосферы. — СПб.: Петроглиф, 2009. Бутовская М. Л. Тайны пола. Мужчина и женщина в зеркале эволюции. — Фрязино: Век-2, 2004. Отдельное и довольно влиятельное направление — социобиология, исследование форм социальности у животных, представленная работами Э. Вильсона и Р. Докинза.



ГОВОРУНОВ Александр Васильевич / Alexander GOVORUNOV

| Философская антропология — возвращение проекта |

мирения) объясняют тем, что человек слишком рано вышел из-под действия природной эволюции и попал под действие собственно исторических факторов. Здесь важно то, что максимальная скорость эволюционных преобразований — десятки и сотни тысяч лет — несоизмерима с ускоряющимся темпом истории — тысячелетия, затем века, и вот теперь — уже десятилетия. В природной эволюции важны не только те или иные новации, структурные или функциональные изменения, но и последующий длительный период «гармонизации» этих новых наследственно фиксируемых программ с прежними, которым они могут и противоречить. Результатом того, что человек слишком быстро «убежал» от эволюции в историю является то, что, как говорят биологи, человек оказывается своего рода «винегретом признаков»<sup>9</sup>, не слаженных между собой в новой наследственной программе. В «нормальной» эволюционной ситуации эту роль берет на себя природа. В случае же человека, оказавшегося в совершенно ином темпоральном потоке, этим занимается культура. Но степень «надежности» ее регуляции уступает природной, поэтому человеку зачастую оказываются присущи не только различные, но и прямо противоречащие друг другу схемы поведения.

Нельзя не видеть также растущей популярности в последнее десятилетие натуралистических концепций сознания — работы Д. Деннета, Д. Чалмерса. Показательное событие — крупная и привлекающая большое внимание конференция «Натуралистические концепции сознания», которая прошла на базе философского факультета СПбГУ 24–25 мая 2013 г., где речь шла о значительных успехах нейрофизиологии и когнитивных исследованиях сознания<sup>10</sup>.

Общим моментом для всех натуралистических концепций человека выступает отрицание тезиса об исключительном положении человека в мире<sup>11</sup>.

\* \* \*

Перед лицом довольно значительных успехов естествознания тем отчетливой видна роль уравнивающего его и критического противоборствующего с ним *гуманитарного образа человека*.

Для гуманитариев — вся естественнонаучная традиция в понимании человека принципиально ошибочна. Она не видит в человеке самого главного — именно его исключительности, особого характера присутствия в мире, кардинально отделяющего его от мира природы. Человек — не объект, он — субъект, а потому все объективные методы познания при всем их возможном успехе не столько открывают, сколько закрывают его главные характеристики. Адекватное понимание человеком самого себя возможно только при помощи субъективных, а не объективных методов.

Для гуманитариев концепт «природа человека» как внеисторическая конструкция ложен сам по себе. Человек — исключительно историческое существо. Он не только творит собствен-

ную историю (Дж. Вико), так что последствия его деятельности выступают в качестве обуславливающих обстоятельств как для него самого, так и для последующих поколений, но и в меру возможностей выявляет и артикулирует смыслы этой деятельности, понимает самого себя.

Нет необходимости сколько-нибудь подробно рассматривать эту антропологическую традицию — это было бы по сути повторением истории философии XX в. В большей степени нас интересует методологическое размежевание между гуманитарными и естественными науками.

Важнейшей методологической чертой гуманитарного знания выступает рефлексивная позиция: критическое исследование разного рода предпосылок и допущений, лежащих в основании определенного образа человека, выявление исторически преходящего характера любого образа человека, поскольку он сам — творец и продукт истории одновременно, причем обе эти сущностные черты сплетены в неразрывное единство. Никакой «внекультурной» или «закультурной» позиции, соответствующей позиции объективности в естествознании, в гуманитарных науках нет и не может быть. Как удачно выразился Томас Найджел, не существует «взгляда ниоткуда»<sup>12</sup>. Человек сознает самого себя в своих помыслах и поступках — и это осознание приводит к его самоизменению. Из этого проистекает фундаментальная характеристика человека как субъекта и методологического требования, что адекватным средством познания человека будут субъективные методы, т. е. те методы, которые непосредственно исходят из этой особой онтологической позиции человека.

В этой перспективе методологическое отношение двух основных в настоящую эпоху антропологических дискурсов напоминает своего рода «перетягивание каната». Сначала инициатива была на стороне естествознания, которое, собственно, и выдвинуло претензию сформировать непротиворечивый образ человека — и, соответственно, его жизненных целей и ориентиров — средствами естественнонаучной методологии. Однако эта попытка, хоть и имела под собой основания в виде успеха физических наук, а также стремительного развития эволюционистской программы Дарвина, не могла быть осуществлена.

Утрируя ситуацию, можно представить ее следующим образом: естественные науки заявляли гуманитариям: вы — часть нас. Ваша позиция — просто «смутные идеи», которые, возможно, в чем-то и верны, но получают подлинное обоснование и прояснение только тогда, когда будут опираться на естественнонаучную методологию ценностно-нейтрального объективного исследования. Трудности в познании человека, конечно, обусловлены сложностью и неопределенностью самого предмета исследования. Но решающую роль здесь играет отсутствие методологической дисциплины, прообразом которой выступают естественные науки.

Ответ гуманитарных наук заключался в том, чтобы показать необходимость критической рефлексии исходных предпосылок и допущений самих естественных наук, подвергнуть критике представление о непосредственной данности объекта

<sup>9</sup> См. Дольник В. Р. Непослушное дитя биосферы. — СПб.: Петроглиф, 2009. — С. 188–190.

<sup>10</sup> См. сайт конференции: <http://philosophy.spbu.ru/2603/9333> (дата обращения 16. 06. 2014)

<sup>11</sup> Пример современного развития этого тезиса см.: Шеффер Ж. -М. Конец человеческой исключительности. — М.: НЛО, 2010.

<sup>12</sup> Nagel T. The View from Nowhere. — N. Y., Oxford University Press, 1986. цит. по: Смит Р. Быть человеком: Историческое знание и сотворение человеческой природы. — М.: «Канон+» и РООИ «Реабилитация», 2014. — С. 99.



ГОВОРУНОВ Александр Васильевич / Alexander GOVORUNOV

| Философская антропология — возвращение проекта |

в процессе познания. Целый ряд направлений в философии науки разрабатывает представление о культурной, исторической и социальной обусловленности естествознания. Кроме того, происходило некоторое взаимное движение гуманитарных и естественных наук друг к другу, например, появление таких дисциплин, как социология, в максимальной степени приближенной к естествознанию из всех наук о человеке. Навстречу ей движется, например, ценностная рефлексия в естествознании — этика науки, биоэтика.

Естественные науки и в целом модель объективного познания — не более чем исторически и культурно локальная схема познавательной деятельности. Наука укоренена в культуре и абстрагироваться от этого обстоятельства можно лишь до определенной поры. В целом теперь уже гуманитарии — и тоже не без оснований — претендуют на методологическое первенство, объявляя естествознание в методологическом плане собственной частью: это вы — часть нас.

Конечно, со времен Дильтея и неокантианцев оппозиция объяснения и понимания до некоторой степени ослабла: в гуманитарных науках существенную роль играют каузальные объяснения, а в естествознании — интерпретативные аргументы. Но противоположность исходных оснований сохраняется до тех пор, пока сохраняется идея естествознания и соответствующие ей базовые концепты «объекта» и «объективной истины».

И хотя неоднократно проблему соотношения естествознания и гуманитарных наук объявляли снятой, все же оказывается, что одних только благих пожеланий к их объединению недостаточно, а попытки осуществить синтез, пытаясь подчинить одну методологическую программу другой, ни к какому заметному успеху не приводили.

\* \* \*

Но вернемся к судьбе философской антропологии.

Философская антропология возникает как вполне определенный, хотя и, как оказалось, нереализуемый проект выработки единого дискурса о человеке перед лицом ситуации, когда таких легитимных дискурсов оказывается несколько. Попытки реализации проекта за счет методологического и мировоззренческого поглощения каким-то одним доминирующим в данную эпоху дискурсом всех остальных не увенчались успехом. Каждый из основных антропологических дискурсов доминировал в свое время в европейской культуре и выдвигал при этом претензии на мировоззренческую исключительность и полноту понимания человека. Однако ни один из них не оказался настолько мощным, чтобы реализовать эти претензии и дать исключительно собственными силами приемлемый и в достаточной мере полный образ человека.

В итоге возникает не очень приятная дилемма: либо мы должны примириться с тем, что философская антропология — собирательное название для довольно рыхлого конгломерата самых разнообразных исследований, исходящих из самых разных и подчас не связанных между собой ни дисциплинарно, ни концептуально традиций, объединяемых только номинально общей тематикой — отношением к проблеме человека. Либо необходимо еще раз вернуться к вопросу о самой возможности проекта философской антро-

пологии — возможности и необходимости создания единого дискурса о человеке.

Чем обусловлена насущность этой задачи? Почему нельзя примириться с наличием множества конкурирующих образов человека в соответствии со сложной и составной сущностью самого человека?

Дело не просто в конфликте интерпретаций — такая ситуация нам хорошо известна и по сфере повседневной жизни, и по политической реальности, и по истории наук, как естественных, так и гуманитарных. Тот культурный и антропологический смысл, который был заявлен в проекте философской антропологии — восстановление для человека понятности для себя самого себя перед лицом стремительно растущего массива разного рода конкретного знания — в полной мере раскрывается только сейчас. Дело в том, что во множественности антропологических образов Шелер впервые почувствовал некоторую опасность и угрозу для самого человека, или, по крайней мере, судьбоносную для него перспективу — перспективу встречи человеческого и нечеловеческого.

Предлагаемая нами версия понимания ситуации философской антропологии такова: если невозможно решить задачу интеграции различных антропологических дискурсов в общем виде, то, возможно, это удастся сделать в некоторых частных областях. Необходимо выявить общие зоны пересечения в ведущих антропологических дискурсах, когда у них есть общее проблемное поле, на котором и возможна встреча.

По счастью, такое общее для всех основных антропологических дискурсов поле есть — это открывающаяся перед человеком перспектива преодоления собственной человеческой конечности. Перспектива, в которой человек выступает не как итог и цель, а как всего лишь переходное звено.

Эта тема есть в религиозном дискурсе — в более узком смысле в виде идеи «обождения» у каппадокийских отцов, а в более широком — как присущая всякому верующему человеку задача избавиться от свойственных состоянию человека слабостей, недостатков, ограничений — в целом, собственной конечности — и возвыситься к бесконечности Создателя.

Эта тема есть также в гуманитарно-философском дискурсе — прежде всего в теме *сверхчеловека* у Ницше, но также, пусть и из иных оснований, в работах М. Фуко, Ж. Делеза, Ж. Деррида.

Эта тема есть и в естественнонаучном дискурсе — но уже в виде практической задачи по преобразованию человека по сути в иное существо — *постчеловека*.

В этом смысле философская антропология и ее выделение в отдельную дисциплину имеет несколько иной статус, чем традиционные философские дисциплины вроде онтологии, гносеологии или этики. Философская антропология — своего рода историческая локальная ситуация, проект, развернутая фиксация открывающейся для человека перспективы перестать быть человеком.

Впервые на протяжении всей своей истории человек оказался перед лицом пока еще не очень ясной, но все же вполне внятной перспективы перестать быть человеческим существом в прежнем смысле слова. Прежде человек воспринимал свое телесно-природную составляющую как такую часть своего



ГОВОРУНОВ Александр Васильевич / Alexander GOVORUNOV

| Философская антропология — возвращение проекта |

существа, которая находится вне его власти. Это то «входное условие», с которым вынужден считаться каждый человек. Собственно же человеческое разворачивается на следующем этапе, где человек формирует сам себя и исторические обстоятельства своего существования и проделявает важнейшую рефлексивную работу по выявлению и артикуляции смыслов собственной деятельности.

Вся собственно человеческая ситуация разворачивалась между двумя принципиальными границами, за пределы которых никакая власть человека не распространялась — Бог дал, Бог и взял<sup>13</sup>. Обстоятельства рождения и смерти человека находились вне его власти, что принципиально уравнивало всех живущих в их человеческом качестве. При этом даже собственное тело также могло быть предметом его преобразующей деятельности, конечно, исключительно средствами культуры, что не снимало оппозиции природы и культуры.

До сих пор базовой матрицей понимания человеком самого себя было ощущение своей двойственности и разорванности: тело-душа, материя-дух, разум-сердце, *res cogitans* — *res extensa*, конечное-бесконечное, натура-культура, природная заданность-возможности воспитания (*nature-nurture*), возможность трансцендирования, «мыслящий тростник» и т. д. Тогда проблема понимания человеком себя, как она ставилась в самых разных антропологических дискурсах, сводилась к тому, как отнестись к собственной двойственности и как добиться примирения оппонирующих сторон — либо через гармонизацию их отношений, либо через подчинение одной из них другой.

Теперь перед человеком открывается уникальная перспектива — избавиться от собственной дуальности и стать, наконец, полностью монистическим существом, программируя и создавая собственное тело в соответствии со своими предпочтениями — то, что Ю. Хабермас называет «генетическим супермаркетом»<sup>14</sup>. Если раньше природа человека оказывалась темпорально в сфере прошлого (что невозможно изменить) и отчасти настоящего (что можно отчасти изменить путем упражнения), но не в области будущего, которое преимущественно связано с деятельностью воли, то теперь происходит темпоральный сдвиг, и «природа человека» в стремительно возрастающем темпе оказывается в сфере будущего, оказывается предметом проектов воли, определяющей характеристики собственного телесного субстрата.

Развитие техники и технического отношения к миру, вполне закономерно начинает распространяться и на самого человека. Прежде легитимным полем технического освоения был внешний мир, где никаких принципиальных ограничений человек для себя не видел и в полной мере воспринимал себя онтологическим центром мира: у мира нет никакого собственного смысла и цели, у него есть только один смысл — быть полем жизнедеятельности человека.

Но, начиная с определенного момента, в это пространство технического попадает и сам человек. В рамках логики объективности, он — такой же объект технического воздействия, как и все остальные. Такого рода ситуация не являет-

ся целиком новой: человек уже на протяжении длительного времени живет в среде разного рода «протезов», восполняющих отдельные телесные недостатки — искусственные глаза, искусственные конечности, искусственные зубы, — все это знакомо человеку уже на протяжении многих сотен и даже тысяч лет, но до сих пор никакого существенного воздействия на него не оказывало, не меняло базовые структуры его бытия, а лишь слегка модифицировало. Эти «протезы» вели себя вполне «скромно», никак не затрагивая понимание человеком самого себя. Но вот события последних 2–3 десятилетий стремительно меняют ситуацию, что отражается в появлении набирающего силу и популярность концепта *постчеловека* или *постгуманизма*<sup>15</sup>.

Можно по-разному относиться к этой открывающейся перспективе стать в обозримом будущем неким киборгом, совмещающим в себе черты естественного и технического существа. Можно воспринимать это в апокалипсических тонах и подвергать тотальному неприятию перспективу искусственного человека, как это делает в целом ряде своих работ В. А. Кутырев<sup>16</sup>. Можно, напротив, видеть в этом неумолимую поступь прогресса, с восторгом ждать появления каждого нового гаджета, действительно меняющего некоторые наши фундаментальные привычки, и с насмешкой взирать на тех, кто встает на пути прогресса и пытается вернуть человечество — куда? В дотехническую эпоху? Но по доброй воле человек явно не собирается отказываться от комфорта и власти над миром, которые ему доставляет техногенная цивилизация<sup>17</sup>.

Мне представляется более убедительным тот подход к пониманию техники как «судьбы бытия», который развивает в своих работах позднего периода М. Хайдеггер. Как и всякую судьбу, технику нельзя произвольно отклонить. Судьба должна свершиться. Мы можем лишь внимать зову судьбы и пытаться понять смысл тех процессов, в которые мы оказались втянуты, всматриваться в знаки, которые подает нам бытие. Тем более, что истоки технического отношения к миру таятся не в самой технике, а в разнообразных проявлениях искусственных — не в единственном числе (!) — реальностей, которые настолько плотно окутывают современного человека во всех коммуникативных сферах, что попытка отстаивать позицию «подлинной» реальности представляется совершенно невозможной. Однако в нашей власти — по мере развертывания возможных сценариев нашей будущей истории — настаивать и выбирать из них те, которые соответствуют нашим принципиальным ценностным позициям. И одна из таких возможностей — перспектива перехода от естественно-искусственного, дуалистического, а потому

<sup>15</sup> Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее. — М.: ООО «Издательство АСТ»: ОАО «ЛЮКС», 2004.

<sup>16</sup> Кутырев В. А. Антропология и анти-антропология // Человек, 2005, № 2.

<sup>17</sup> Ярким примером такого, впрочем, вполне понятного для современного человека подхода выступает популярное во многих странах движение постгуманизма. Значительную поддержку оно имеет и в нашей стране — и даже разработало подробное расписание различных этапов появления такого постчеловека. См. сайт движения «2045» — <http://2045.ru/>, а также Российского трансгуманистического движения <http://transhumanism-russia.ru/> (дата обращения 16. 06. 2014).

<sup>13</sup> См.: Тищенко П. Д. Био-власть в эпоху био-технологий. — М., 2001.

<sup>14</sup> Хабермас Ю. Будущее природы человека. На пути к либеральной евгенике? — М.: Весь мир, 2002.





**АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ / ANTHROPOLOGICAL TURN**

ГОВОРУНОВ Александр Васильевич / Alexander GOVORUNOV

| **Философская антропология — возвращение проекта** |

внутренне конфликтного, разорванного существа, к существованию полностью искусственному.

Иными словами, философская антропология — это исторически определенная форма фиксации ситуации, когда человек, следуя Шелеру, действительно «становится про-

блематичным для себя». Философская антропология — это развернутая форма постановки вопроса: хорошо ли быть человеком? И хорошо ли перестать быть человеком? Нужно ли готовить себя к переходу от человеческого к нечеловеческому?

---

