

# В ПОТОКЕ КНИГ

Л.П. Буева

## САМОЕ ЭКСЦЕНТРИЧНОЕ СОЗДАНИЕ НА ЗЕМЛЕ

**Аннотация.** Размышление о человеке всегда было ключевым для философов. С тех пор, как человек стал раздумывать об устройстве окружающего мира, он начал постигать и самого себя. Кто я и кто мы? Откуда взялись? К чему стремимся и куда идем в бесконечном историческом развитии? Что выделяет нас в пестром, многоликом сонме живых существ, населяющих Землю, и что роднит с ними? Меняется ли человек как биологический вид по мере своего интеллектуального и нравственного совершенствования? Каким путем развивается его дух — к познанию мира и себя в нем или к саморазрушению? Может ли он изменить окружающий мир или, напротив, является собой раба обстоятельств?

**Ключевые слова:** педагогика, человек, философская антропология, философия, бытие, целостность, многомерность образа человека, рефлексия, специфически человеческое, разумность.

**Гуревич П.С. Философская антропология. М.: NOTA BENE, 2008. 455 с.**

**Гуревич П.С. Философское толкование человека. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. 472 с.**

Философы обращаются к вечным вопросам, раскрывая основы бытия. Тайна человека принадлежит к кругу вечных проблем. Некоторые мыслители считают, что философия может оказаться продуктивной лишь в том случае, если все проблемы в ней будут постигаться только через человека. Николай Бердяев писал: «Самый важный для нас вопрос есть вопрос о человеке. Все от него исходит и все к нему возвращается».

П.С. Гуревич удачно сочетает глубину философской экспертизы рассматриваемых проблем с оригинальностью и живостью их изложения. Книга «Философская антропология» состоит из пяти частей, которые в своей совокупности создают полный и законченный круг наиболее обсуждаемых в литературе вопросов, связанных с философским постижением человека.

Антропологический подход в философии выражается в стремлении обратиться к проблеме человека во всем ее многообразии. Одни философские направления, например, экзистенциализм, персонализм, «новые философы» во Франции видят в человеке единственный и уникальный предмет философии. Однако и направления, не претендующие на роль антропологического учения, содержат в себе философско-антропологические сюжеты. Скажем, герменевтика. Через центральную категорию «понимание» она раскрывает напряженный

диалог человека с самим собой, с прошлой и настоящей культурой. Структурная антропология, изучая человека, выявляет наследие ушедших веков, запечатлевших себя в структурах сознания человека. Социобиологи, в свою очередь, пытаются соотнести генетику с культурной эволюцией.

Актуальность проведенного профессором П.С. Гуревичем исследования связана с разрастанием обширного комплекса гуманитарного знания. В соответствии со сложившейся традицией целостное понимание человека оказывается главной задачей философской антропологии. Это одна из самых молодых областей гуманитарных наук. Она оформилась в начале XX в. на основе этнографии и под влиянием философии и социологии. С момента своего становления новая наука представляла собой комплекс дисциплин, включающий социальную (культурную) и физическую антропологию, археологию и лингвистику. Потребность обособиться от этнографии была связана с идеей особой роли «человековедения».

Следует отметить своевременность данной книги еще и в связи с тем, что в России сложилась уникальная ситуация, требующая в гуманитарных научных исследованиях и в практических рекомендациях учета антропологического принципа. Сегодня философы все чаще говорят о том, что ценность любой социальной доктрины определяется тем, насколько она соотнесена с мышлением человека, с его запросами и потребностями. Сейчас Россия находится на таком историческом рубеже, когда от выбора дальнейшего пути зависит судьба будущих поколений. Отсюда очевидный спрос на антропологическое знание. Особый драматизм современного этапа развития науки о человеке заключается в том,

что ее основные постулаты и классические каноны могут полностью разрушиться в результате постмодернистского взрыва.

За последние годы интерес к философско-антропологической теме в отечественной литературе значительно возрос. Появились исследования, авторы которых обратились к изучению отдельных направлений западной философии и истолкования ими проблем человека. В трудах Г.К. Ашина, И.С. Вдовиной, Б.Т. Григорьяна, А.Б. Зыковой, Ю.А. Кимелева, А.М. Руткевича, Г.М. Тавризян и других исследователей освещены различные аспекты западной антропологической мысли.

Правомерно ли, рассматривая проблему человека, говорить об особой методологии его изучения, отличающейся, предположим, от философского постижения природы? П.С. Гуревич считает, что философская антропология в целом выработала собственный подход к осмыслению человека как уникального феномена. И это чрезвычайно важно, поскольку во многих работах философские идеи, научные констатации, религиозные прозрения приводятся без различения их жанра и специфики.

Видные философские антропологи XX века, в том числе М. Бубер, Э. Кассирер, Г. Плеснер, М. Шеллер, сыграли огромную роль в истолковании философских проблем человека. Они не ограничивались изложением тех или иных взглядов на человека, а постоянно продумывали общие, методологические подходы к изучению этого едва ли не самого «эксцентричного создания универсума», как называл человека Фромм.

О том, что человека нужно рассматривать как целостность, говорят, без преувеличения, все, кто обращается к данной теме. Однако дальше такой констатации дело продвигается крайне медленно. Обычно позиция авторов сводится к призыву изучать человека комплексно, чтобы в результате междисциплинарного подхода выработать синтезированный, обобщенный, интегральный взгляд. Но именно в данных работах П.С. Гуревича проблема целостности изучения человека рассматривается весьма оригинально и плодотворно. Автор показывает, что сложность объекта не исключает его целостности. Мир противоречив, но он един. Человек сложен, но он являет собой некую особость. Но тогда получается, что все объекты целостны. У нас нет критерия, который позволил бы выделить два класса явлений — целостные и нецелостные. Ни сложность, ни внутренняя разорванность объекта изучения не могут рас-

сматриваться в этом качестве. Можно, к примеру, говорить о мучительной коллизийности человеческой психики, но эта драматическая ситуация не снимает вопрос о целостности человеческой психики как феномена.

По мнению П.С. Гуревича, целостность — это не свойство, не атрибут, который позволяет находить общее, связанное, нерасторжимое. Одну и ту же реальность можно описать, по-видимому, через качественное разнообразие, несводимость, различие, но в то же время и как онтологическую целостность. Постановку проблемы диктует исследовательская оптика. Иначе говоря, целостность не задана человеку. Она обретается им. Последовательную универсальную картину мира в известном смысле можно интерпретировать и таким образом. Рождается специфическая парадигма, согласно которой приоритетную роль играют такие понятия, как «мыслящий океан», «информационное поле космоса». Однако с философской точки зрения, обойти человека в теоретическом постижении универсума все-таки не удастся. Какое место ему бы не отводилось, он все равно нуждается в истолковании. Можно, к примеру, объяснить его из чисто натуралистических предположений, но тогда полностью исчезает представление о человеке как особом роде сущего.

Весьма продуктивно определяется в работах П.С. Гуревича и предмет философской антропологии. В этом приеме сразу обнаруживаются две трудности. Крайне сложно вычленить собственно антропологическую тему в комплексе философского знания. Можно ли, к примеру, считать антропологическими сюжетами размышления Сократа о человеческих добродетелях или постижение смерти у Платона? Наука о человеке неотвратимо захватывает самый широкий круг проблем. Этот спектр оказывается практически неисчерпаемым. В результате едва ли не все философские сюжеты вовлекаются в орбиту философско-антропологической мысли. Ее собственное пространство становится безбрежным.

Но не меньшая трудность обнаруживается и при обратном ходе мысли, когда исследователи пытаются предельно ограничить сферу философского осмысления человека. Желание локализовать тему теоретической рефлексии только проблемой «специфически человеческого» наталкивается на другие рифы. Объект философии человека — человек — никак не формулируется в его целостности. Можно, разумеется, рассуждать о телесности, духовности, разумности, иррациональности человека. Но все эти темы будут фрагментами постоянно меняющейся

картины. Отдельные мазки не складываются в некую реальность, а, напротив, размывают предмет философского постижения.

В работах П.С. Гуревича дана систематика антропологических учений. Автор подчеркивает, что словами «философская антропология» обозначают самые разнообразные и подчас несопоставимые между собой оттенки метафизической мысли. Трудно судить о критериях, которые позволили бы провести необходимые разграничения. Например, ранние сочинения французских моралистов, в которых обсуждается человеческая природа, считаются философско-антропологическими. Однако мало кому придет в голову отнести к разряду метафизической литературы «Афоризмы житейской мудрости», хотя в них разработана типология человеческих потребностей. Почему, скажем, Сократ считается родоначальником философии человека, а у Аристотеля, как пишет, например, М. Бубер, человек утрачивает проблематичность? Все это определило постановку в книге П.С. Гуревича ряда вопросов. Как раскрыть эволюцию философско-антропологических воззрений? Можно ли построить типологию антропологических учений? Как провести систематику философской антропологии?

П.С. Гуревич удачно полемизирует с М. Шелером по поводу его типологии. Ведь действительно два последних типа антропологических учений обозначены в работе Шелера по иному базисному обоснованию, нежели первые три. Он сопоставляет два способа отношения к человеку — принижающий его и возвышающий. Остается неясным, как сопоставляются заключительные типы учений с первым, вторым и третьим, в основе которых конкретный образ человека. Так разрушается стройность всей конструкции Шелера. Возникает соблазн приводить все новые теории, новые подходы к проблеме, тем более что в XX столетии их было немало.

Таким образом, ясно, что систематика антропологических учений — сложная проблема, представляющая трудности даже для основателей философской антропологии. В XX в. происходил антропологический ренессанс. Оценивая русскую персоналистическую традицию или неисчерпаемый экзистенциальный опыт, исследователи озабочены поисками базового основания для разрабатываемой типологии.

В XX веке многие философские произведения посвящались теме грядущей катастрофы. Говорили об истощении сырьевых и энергетических

ресурсов, о всеобщем загрязнении окружающей среды, о кризисе духовности. Однако постепенно в сознании людей укрепилась мысль о том, что самым уязвимым существом на Земле оказался именно человек. Созданная им цивилизация никак не соотносилась с возможностями самого человека выжить, сохранить свой потенциал. Существование человека оказалось под угрозой. Эта коллизия получила в философии название «антропологическая катастрофа».

С одной стороны, современная наука интенсивно работает над созданием искусственного интеллекта, открывая перспективы моделирования человеческих качеств — разумности, рациональности. Она разрабатывает проблемы трансплантатов жизненно важных человеческих органов. Конструируя генетическую конституцию человека, наука тем самым заменяет силы естественного отбора. С другой стороны, все чаще возникает вопрос: что же представляет собой собственно сущность понятия, которое, как совокупность признаков, характеризует человека?

П.С. Гуревич показывает, что огромная заслуга философской антропологии в 20-х гг. прошлого столетия состоит в том, что она, в частности, поставила вопрос: каковы особенности человека как биологического существа? Действительно ли он воплотил в себе совершенство природного замысла? Освоив огромный эмпирический материал, философы-антропологи неожиданно пришли к выводу: человек вообще плохо укоренен в природе и вовсе не является венцом творения, напротив, он биологически ущербное существо.

Многие свойства человеческой природы свидетельствуют о том, что человек — предельно эксцентричное создание. Дело не в том, что ему присущи разные черты и противоречащие друг другу характеристики. Речь идет о сложностях человеческой натуры в целом. Необычность человека как творения обусловлена тем, что он во многом выключен из органики природного мира, хотя в целом укоренен в ней. Человеческие свойства парадоксальны, рождают представление об исключительном существе. Человек — природное создание, но в то же время он иноприроден. Он творение природы, но в то же время выпадает из ее лона.

Весьма интересна глава, посвященная происхождению человека. Здесь рассмотрены основные доктрины антропогенеза — теологическая, деятельностно-трудова, психоаналитическая, биолого-психологическая и символическая. Автор подчеркивает, что в своей свободе человек возвышается над при-

родой. Человек не просто биологический феномен. Он существо, которое, несмотря на все ограничения, имеет трансцендентную природу и обладает возрастающей способностью подчинить природу человеческому контролю. Проблема антропогенеза вынуждает исследователя выйти за пределы истолкования биологической природы человека. Прежде всего необходимо осмысление глубинных вопросов человеческого бытия.

Человек потому и не поддается универсальному теоретическому определению, что изначально отсутствует какой-либо критерий, который мог бы определить его индивидуальное, личное бытие. Человек проходит определенный путь становления, иной вообще индивидуалом может не стать. Здесь и возникает проблема самобытного существования. Один человек, допустим, может целиком раствориться в наличной социальности. Его собственное содержание равно нулю, ибо он не стремится определиться как некая уникальность. Он живет «как все», безответственно, без душевного напряжения.

Но возможен и другой подход к человеческому бытию. Он предполагает готовность человека принять на себя всю ответственность за себя самого. Человек вступает в жизнь и сам определяет, каким он будет. При этом преступник отвечает за совершенное им преступление, трус — за трусость, предатель — за предательство, тиран — за свое тиранство. Что означает фраза: человек «делает» себя и свою жизнь? Если он предатель или тиран, то это свидетельствует о том, что он сам совершил свой выбор. Теперь зададимся вопросом: разве такая философия не заслуживает доверия и уважения? Ведь человек сам отвечает за свои поступки, за свою жизнь, за каждое деяние.

В книгах, разумеется, освещены не все вопросы многообразного содержания философской антропологии. Это всего лишь один из вариантов, вводящих читателей в существо различных проблем данной дисциплины. Она существует во множестве версий. Можно говорить о различных типах философско-антропологических учений, о всевозможных философских постижениях человека.

Следует отметить, что структура работ имеет эвристический характер. Наряду с определением места философской антропологии в системе философского знания автор показал, что философская антропология связана с многочисленными философскими направлениями (философия жизни, экзистенциализм, персонализм, психоанализ, герменевтика, социобиология).

Что представляет собою философская антропология как самостоятельная философская наука? Каков ее философский статус? Имеет ли она очевидные достижения по сравнению с другими областями философского знания? Когда возникла философская антропология? Каков характер ее развития? Что можно назвать предметом философской антропологии? Как менялся круг ее проблем? Каков понятийно-категориальный каркас философской антропологии? Обладает ли она относительной целостностью или распадается на множество течений и направлений? Каковы основания для систематики философско-антропологических учений? Что можно сказать о перспективах данной философской науки?

Философская антропология (от слов «философия» и «антропология», «философия человека») — философская наука, изучающая сущность и природу человека. В более узком смысле — направление (школа) в западноевропейской (преимущественно немецкой) философии первой половины минувшего века, исходившее из идей философии жизни А. Шопенгауэра, В. Дильтея, феноменологии Э. Гуссерля и других течений, которые стремились к созданию целостного учения о человеке, отталкиваясь в философской рефлексии от данных различных наук — психологии, биологии, этологии, аксиологии, социологии, а также религии.

Предметом философской антропологии является человек во всей своей целостности. При этом речь идет не столько о относительно разностороннем понимании человека, а скорее о тех потенциальных возможностях, которые в нем заложены. Однако само понятие философской антропологии оказалось многозначным. Оно употребляется, по крайней мере, в трех различных значениях, которые, хотя и близки по смыслу, все же содержат в себе своеобразный круг подходов и проблем. Общее содержание понятия едино — философская антропология направлена на постижение феномена человека. Но при этом философская антропология толкуется как особая сфера философского знания, как специфическое философское направление и как уникальный метод постижения бытия<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> См. об этом в моих предыдущих работах: Гуревич П.С. Философская антропология. М., 2001; Проблема целостности человека. М., 2004; Философская антропология. М., 2009; Философская антропология: исторический очерк и актуальные проблемы. Germany, Saarbrücken, 2011; Философское постижение человека: проблемы, тенденции и новые темы философской антропологии. Germany, Saarbrücken, 2011.

В понимании Канта, который собственно и предложил словосочетание «философская антропология», эта дисциплина противостоит традиционным сферам философского знания — онтологии (учению о бытии), логике, теории познания, истории философии, этике, эстетике, натурфилософии, социальной философии, философии истории. В начале XX в. понятие «философской антропологии» утвердилось уже в ином значении — как одно из философских направлений, противостоящих прагматизму, психоанализу, феноменологии, структурализму, экзистенциализму и другим направлениям современной философии. В середине XX в. философская антропология приобрела более широкий смысл — к данному течению относили все формы философской рефлексии, так или иначе связанные с человеком. Поэтому в последнем аспекте можно рассматривать философскую антропологию как своеобразный метод постижения человека.

Мне уже приходилось в своих работах писать о трудностях атрибуции философских учений. Словами «философская антропология» обозначают самые разнообразные и подчас несопоставимые между собой оттенки метафизической мысли. Трудно судить о критериях, которые позволили бы провести необходимые разграничения. К слову, ранние сочинения французских материалистов, в которых обсуждается человеческая природа, считаются философско-антропологическими. Однако мало кому придет в голову отнести к разряду метафизической литературы «Афоризмы житейской мудрости» Шопенгауэра, хотя в них разработана типология человеческих потребностей<sup>2</sup>. Почему, скажем, Сократ объявлен родоначальником философии человека, а у Аристотеля, как считает, допустим, М. Бубер, человек утрачивает проблематичность?<sup>3</sup> Все это стимулирует постановку ряда вопросов. Как раскрыть эволюцию философско-антропологических воззрений? Можно ли построить типологию антропологических учений? Как провести систематику философской антропологии?

Н. Мальбранш, один из серьезных последователей Р. Декарта во Франции в предисловии к своему главному труду «О разыскании истины», опубликованному в 1674 г., писал: «Из всех чело-

веческих наук наука о человеке наиболее достойна его внимания. Однако это не самая почитаемая и не самая разработанная из всех наук, коими мы располагаем. Она полностью пренебрегает всеобщим в человеке. Среди тех, кто прилежно занимается наукой, очень мало посвятивших себя ей и еще меньше — в ней преуспевших»<sup>4</sup>. Заметим, что в XVII в. философская антропология не утвердилась в собственном статусе.

Как подмечает М. Бубер, впрочем, и сам Мальбранш, коснувшийся в своей книге специально антропологических вопросов, например о том, в какой мере деятельность нервов, заведующих легкими, желудком и печенью, влияет на заблуждения разума, никакого учения о сущности человека не создал<sup>5</sup>. Стало быть, не каждая антропологическая тема обретает статус философско-антропологической. Это кажется странным, однако парадокс действительно состоит в том, что можно предложить, допустим, целый каскад философских идей о сердце человека, о присущих ему страстях, о закономерностях познания, но они окажутся за пределами философской антропологии. Чтобы философская мысль была признана антропологической, нужны какие-то предусловия.

Но каковы они? Может быть, предполагается, что идея встраивается в некий целостный антропологический каркас? Или философ предварительно должен заявить о себе как об антропологически ориентированном мыслителе? Может быть, само постижение должно быть эпохальным, раскрывать сущность человека, а не выражать частности человеческого естества? Наконец, не исключено, что прав М. Бубер, который делил эпохи на антропологические и неантропологические. Это как бы автоматически решает вопрос о том, кого относить к философским антропологам.

Когда Кант рассуждает о новой области философской рефлексии, о суверенном статусе человека, он заслуживает в глазах последователей ранга философского антрополога. Что касается его конкретных наитий о человеке, то его собственные соображения при всем величии мысли Канта кажутся частными и как бы оказываются маргиналиями. Кант оставил множество заметок к познанию человека: об эгоизме, об искренности и лжи, о фантазии, о ясности и мечтательности, о душевных болезнях и шутках. Однако приходится констатировать, что из всех этих постижений не сложилась человеческая

<sup>2</sup> См.: Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственности. М., 1992. С. 269-394; Автор монографии посвятил этой теме отдельную статью: Гуревич П.С. Артур Шопенгауэр как философский антрополог // Философский журнал. 2011. № 1 (6). С. 55-69.

<sup>3</sup> Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 165.

<sup>4</sup> Там же. С. 107.

<sup>5</sup> Там же. С. 159.

целостность. Выходит, Канта можно считать философским антропологом лишь потому, что он отмечал значение этой темы, а вовсе не той причине, что он ответил на коренные вопросы человеческого бытия или, по крайней мере, внес весомый вклад в реальное постижение человека.

Некий парадокс действительно усматривается в том, что философскими антропологами называют в основном тех, кто толкует о важности человеческой темы, независимо от собственного вклада в разработку самой проблемы. Почему, скажем, никому не придет в голову назвать философским антропологом Фрейда? А вот его ученик и продолжатель традиции Э. Фромм проходит по этому ведомству, поскольку (выскажем такое предположение) у него есть специальные и постоянные пассажи о значении темы человека.

Или другой пример: Н.А. Бердяев, безусловно, числится видным представителем персоналистической традиции. Его работа «О рабстве и свободе человека» имеет подзаголовок — «Опыт персоналистической философии»<sup>6</sup>. Однако ни в одной энциклопедической статье не отмечается его причастность к философской антропологии. Нет упоминаний в философско-антропологическом ракурсе об основателях философии жизни (А. Шопенгауэра, Ф. Ницше). Даже в книге М. Бубера «Проблема человека», фундаментальном исследовании философско-антропологической мысли, говорится об Аристотеле, о Гегеле и Марксе, но мельком о Шопенгауэре. А ведь немецкий философ предельно обострил философско-антропологическую тему и дал ей новое истолкование. М. Бубер предлагает руководствоваться простым принципом — если философ поставил во главу угла человека, значит, он проходит по нужному ведомству. А если тема человека, как, допустим, у Гегеля, подчинена другой области философского знания, стало быть, он не вписывается в летопись философии человека.

Но и здесь исследователя подстерегают значительные трудности. Для Гегеля, разумеется, более важна, нежели антропологический вопрос, тема развития абсолютного духа. Однако в юности Гегель воспринял кантовскую антропологическую проблему. Он даже стремился мыслить антропологически, пытаясь через уяснение органической взаимосвязи способностей души постичь то, что сам Кант знал лишь как регулятивную идею<sup>7</sup>, но не как живое бытие. Эту тему молодой Гегель в 1798

г. назвал «единством целостного человека». Он относится к данной исследовательской задаче вполне серьезно: «В каждом человеке есть свет и жизнь, он принадлежит свету, и свет не освещает его так, как он освящает темное тело, в котором лишь отражается чужое сияние; здесь загорается его суть, и он сам есть это пламя»<sup>8</sup>.

Но тема человека исчезает у позднего Гегеля, о чем Бубер сообщает с нескрываемым огорчением: «тщетно было бы искать у него и реального человека»: «Заглянув в тот раздел «Энциклопедии философских наук», который носит название «Антропология», мы увидим, что он начинается с определений сущности и значения духа, их сменяют высказывания о душе как субстанции; далее следуют весьма ценные замечания о природе человека и о человеческой жизни (особенно — о различиях возрастных, половых, между сном и бодрствованием), не дающие, однако возможности связать их с вопросами о действительном значении человеческой жизни»<sup>9</sup>. А вот и окончательный приговор Бубера: «В отличие от молодого Гегеля Гегель систематик исходит уже не из человека, а из мирового разума; человек для него — лишь принцип, в котором мировой разум достигает своего полного самосознания и, следовательно, совершенства»<sup>10</sup>.

Но здесь обнаруживается еще одна сложность. М. Бубер полагает, что впервые критическое осмысление антропологической темы появляется лишь у Канта. Однако Кант начинает с теории познания. Считая эту область знания главенствующей в философии. Кант только позже приходит к антропологической теме, размышляя над тем, как это странное существо — человек — обладает такой поразительной способностью к познанию. Выходит ни Кант, ни Гегель не были заложниками антропологической темы. Они отдали ей дань, но не посвятили ей свою философскую деятельность.

Кого же, стало быть, мы можем считать философским антропологом чистой пробы? По всей видимости, не того исследователя, который размышлял о человеке и сделал ряд ценных соображений по этому поводу. Статус философской антропологии обязывает философа анализировать человека не вообще, а в его проблемном варианте. Философский антрополог выявляет в человеке изначально присущую ему сложность, неясность, непостижимость человека.

<sup>8</sup> Гегель Г. Философия религии. Т. 1. М., 1976. С. 161.

<sup>9</sup> Бубер М. Два образа веры. М., 1999. С. 225.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>6</sup> См.: Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. М., 1995.

<sup>7</sup> Кант И. Соч. в 6 тт. Т. 6. М., 1965. С. 156.

С этой точки зрения, Гегель не задумывается над загадочностью человека, не стремится выявить парадоксальность данной темы. А вот Кант или Ницше, напротив, размышляют именно о проблемном человеке. «Для Канта проблема человека, — пишет Бубер, — пограничная проблема, т.е. проблема существа, которое принадлежит, разумеется, и царству природы, но не ему одному; существа, поселившегося на границе царства природы и иного царства. Для Ницше проблема человека — это «проблема окраины», т.е. проблема существа, которое из средоточия природы попало на самую ее периферию, на тот гибельный край природного бытия, где начинается не эфирная область духа, как думал Кант, а головокружительная темная бездна»<sup>11</sup>.

Напомним, философская антропология толкуется в монографии как особая сфера философского знания, как специфическое философское направление и как уникальный метод постижения бытия.

### **Многомерность образа человека**

Антропология традиционно означает исследование человека. Сравнительно недавно с ней стали связывать особую отрасль исследований, связанных с эмпирическими наблюдениями. Назвать антропологию философской означает предположить, что может существовать исследование, которое основывается только на рефлексии. Но в каком случае антропология может считаться философской<sup>12</sup>. Английский философ Х. Рикман полагает, что таким вопросам, которые конструируют философскую антропологию, может считаться проблема соотношения души и тела. Но разве другие темы, к примеру, соотношение животного и неживотного в человеке, сознательного и бессознательного, рационального и иррационального — не способны стимулировать философское напряжение?

Возможно, философская антропология претендует на синтез, который объят бы все, что мы знаем, думаем или предполагаем думать о человеке, на создание единой концепции человека. Однако разнообразие мнений, отраженное в различных религиях, идеологиях, учениях, касающихся человека, в известной мере, устрашает. Каждая гуманитарная дисциплина исходит из соб-

ственного образа человека. Социолог Р. Дарендорф описывает, к примеру, «экономического человека» как потребителя, тщательно взвешивающего полезность и стоимость своей покупки. Это и неудивительно, экономика исходит из убеждения, что она имеет дело с рациональным человеком, который действует во всеоружии трезвого расчета и математической сноровки.

Еще один образ человека — человек социологический. Это носитель социально предопределенной роли. Имея дело с «обыкновенным человеком», «фабричным товаром природы», каких она, по слову А. Шопенгауэра, ежедневно производит тысячами<sup>13</sup>, социология не ухватывает внутренний, сокровенный мир человека. Экономика в ее неклассическом, современном варианте допускает, что мотивы человека в большей степени иррациональны. Социология же рассматривает человека как чрезвычайно пластичного, могущего приспособиться к любым общественным условиям, психология ищет стабильные характеристики психики. Люди, если употребить традиционную иллюстрацию, столь же двуногие без перьев, сколь и животные, способные мыслить. Любая концепция выдает лишь одну сторону «тайны» человека.

Философская антропология является правопреемницей общего философского процесса. Ведь философское постижение человека началось еще в период мифологии. Однако в каждой философской теме сам человек прямо или косвенно поставлен под вопрос. Когда Сократ спрашивал афинянина о добродетели или, когда Аристотель рассказывал о душе, то каждый из них говорил о человеческой природе. В действительности, они сыграли важную роль в «изображении» (термин М. Шелера) идеи человека как рационального животного. Христианство тоже размышляло о человеческой природе и развило особую концепцию человека. Последующая христианская философия включило в строй своих идей понятие самопознания.

Р. Декарт предвосхитил развитие современной философии, превратив несомненность «я», бесспорность существования сознательного мышления в краеугольный камень своей философии, сделав ее антропоцентричной. Большая часть последующих философов сосредоточили свое внимание на теории познания и таким образом исследовали познавательные возможности, то есть силу восприятия, мышления, воображения. Г. Гегель в некотором

<sup>11</sup> Бубер М. Два образа веры. М., 1999. С. 243-244.

<sup>12</sup> Rickman H.P. Is philosophical anthropology possible? // *Metaphilosophy*. Oxford, 1985. Vol. 16. № 1. P. 29. (Рикман Х.П. Возможна ли философская антропология?)

<sup>13</sup> Шопенгауэр А. Основные идеи эстетики // *Культурология*. Хрестоматия / Сост. П.С. Гуревич. М., 2000. С. 93.

смысле вышел за рамки философской традиции, сосредоточив свое внимание на чистом сознании. Природа познающего субъекта, казалось, теперь всесторонне исследована. Однако как провести здесь разграничение между теорией познания и философской антропологией?

С. Кьеркегор, Л. Фейербах, К. Маркс, Ф. Ницше и В. Дильтей настаивали на том, что сознание — лишь часть целого. Сознание не может рассматриваться как отдельный феномен, оно принадлежит человеку и таким образом вводит нас в сферу философской антропологии. Стало быть, конституирование философской антропологии оказывается проблематичным, поскольку сведение всех данных о человеке в нечто интегральное, создает впечатление мозаики. Нет ничего нового в признании, что человек — это биологическое существо, животное с инстинктами и потребностями; производитель товаров, нужных для выживания; существо, смоделированное социально и культурно, и движимое поэтому чувствами и побуждениями. Не обладает эффектом новизны и утверждение о том, что человек сам определяет себя собственным выбором. Сегодня трудно удивить сообщением о том, что наше мышление поддается манипуляции, приобретает извращенный вид. Возникает вопрос, можно ли каким-то образом ввести открытия в области философии познания в философскую антропологию, или логичнее отправить их в тот корпус философских знаний, который называется онтологией?

Если человеческая рациональность — это иллюзия, а разум — просто орудие инстинктов и интересов, тогда рациональная философия невозможна. В действительности философия всегда была «антропологией», потому что она представляет собой стремление человека понять себя, размышляя о своей природе и месте в мире. Все вопросы, которые мы ставим, обращаются в конце концов на нас вопрошающих. Хотя размышления о природе действительности могут вернуть нас к размышлениям о нашей способности познания, а вопросы об обществе заставляют нас думать о потребности общения, все равно мы ищем впотымах.

Философская антропология включает в себя различные аспекты: онтологический (что есть человек?), эпистемологический (каковы его способности к познанию?), моральный (ответствен ли человек за судьбы мира?), эстетический (кто устанавливает критерии красоты и гармонии?).

Убеждение в том, что мораль является характеристикой поведения человека, как показывает

А.А. Гусейнов, было превалирующим в европейской этике, начиная с Аристотеля. Этот античный мыслитель считал, что для определения высшего блага надо «принять во внимание назначение человека»<sup>14</sup>. Итак, философское постижение человека, можно считать, должно предшествовать изучению этики. Именно так рассуждали Аристотель, Фрейд, Фромм.

Однако мне уже приходилось писать, как на одном из совещаний А.А. Гусейнов неожиданно сказал: «Философское постижение человека является частью этического знания». Это оказалось неожиданным заявлением для меня, философского антрополога. «Разве нравственные аспекты человеческого поведения исчерпывают философскую антропологию?» — подумал я тогда. Вообще, как можно сконцентрировать многообразие антропологических знаний в самостоятельную философскую науку, которая называется этикой? Но Салам Керимович ставит философское постижение морали прежде рефлексии о самом человеке. Он критикует традиционное стремление вывести мораль из феномена человека.

Проследуем за логикой А.А. Гусейнова. «При таком подходе, — пишет он, — человек рассматривается по аналогии с другими предметами, в частности, с другими живыми существами, поведенческие характеристики которых выводятся из их природы — неких устойчивых признаков, составляющих их самость, изначальную заданность. Человек, однако, как предмет познания имеет одно существенное отличие от всех других живых существ, не говоря уже о других предметах»<sup>15</sup>.

Впрочем, попробуем подумать, что означает требование не уподоблять человека другим живым существам или вещам? Может быть, речь идет о том, что здесь причинно-следственные связи вообще «не работают»? Такое понимание вряд ли уместно. Названное методологическое задание свидетельствуют о том, что применительно к человеку возможны разные мыслительные схемы. Можно вслед за Аристотелем поставить в центр рассуждения человека, а затем анализировать его особенности, признаки, черты. Но можно использовать и парадоксальный ход. Сначала помыслить некое глубинное свойство человека, предельное основание, а затем вообще заняться философским

<sup>14</sup> Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч. в 4-х тт. Т. 4. М., 1983. С. 63.

<sup>15</sup> Гусейнов А.А. Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней. М., 2009. С. 7.

постижением этого создания. В данном случае ответ будет предшествовать вопросу, но в этом и парадоксальная ясность данной позиции.

Салам Керимович предлагает при рассмотрении человека исходить из особого статуса морали. «Это последняя апелляционная инстанция, выше которой нет»<sup>16</sup> Итак, совесть не нужно выводить из ряда каких-то процессов. Она есть. В публичном радиодиспуте, который провели Ф. Коплстон и Б. Рассел в 1948 г, на вопрос Коплстона: «Тогда вы согласны с Сартром, что Вселенная, как он это формулирует, беспричинна («даровая»)? Рассел отвечает: «Это слово предполагает, что Вселенная могла быть другой. Я бы сказал, что Вселенная просто есть, и все»<sup>17</sup> Мне нравится такой подход, при котором исследователю незачем оправдываться перед моралью.

Придерживаясь этой логике, мы можем сказать: «мораль есть и все. Просто есть» и дальше проследовать к постижению человеческой природы. Однако следует видеть и возможное упрощение человека на этом пути. Человеческая природа разнолика. Многие аспекты поведения людей трудно понять, оставаясь в русле лишь моральной рефлексии. Если постижение красоты легко включается в нравственное чувство, то нынешние попытки дебиологизировать человека, превратить в техноида, гипертрофировать человеческую способность к рефлексии в ущерб его эмоциональным ресурсам трудно объяснить из преднайденой моральности человека. Эксперты сообщают, что созданы компьютеры, которые уже способны лгать, как это свойственно человеку. И нужен ли аватару категорический императив Канта? Входящая в практику проверка на детекторе лжи искателя трудовой занятости не имеет ничего общего с кантовским призывом не лгать даже из человеколюбия. Можно ли без особых сомнений вслед за Кантом полагать, что существа, обитающие на других планетах, исходят из приоритетности нравственности?

«Мораль — вещь очень интимная. Она является, может быть, самым глубинным выражением личностной идентичности, все то, что собирает каждого из нас в некую целостность»<sup>18</sup>. Но ведь есть основания полагать, что интегратором личности может быть не только совесть, но и душа,

дух, духовность. Стремление к красоте, к трансценденции, к самопознанию, к идентичности, устраняя фрагментарность личности, не всегда выводятся из роптаний совести.

Но собственный подход к нравственности Салам Керимович аргументирует весьма обстоятельно. Человек есть тот, кто познает, он есть субъект познания. «Это значит, — пишет А.А. Гусейнов, — все что мы знаем о мире, является знанием человека и уже по этой причине знанием о нем. Все науки, говорил Юм, в той или иной степени имеют отношение к природе человека. Философия очень рано осознала, что человек как мера всех вещей является фокусом познания, его ограничивающим условием»<sup>19</sup>.

Рассуждения А.А. Гусейнова о том, что именно человек ограничивается познанием, разумеется, не вызывает возражений. Но, во-первых, можно сказать, что человек отличается от других живых существ и предметов не только как субъект и объект познания. Он на самом деле, фактически является особым родом сущего, аналога которому нет в природе. Иначе говоря, как природное и социальное создание — человек решительно отличается от остального живого мира. И это объективный факт, который следует признать еще до всякого познавательного акта. Если бы человек не прибегал к познанию, данная констатация оставалась бы безупречной. Это мог бы засвидетельствовать ученый марсианин, прибывший на землю для изучения местной фауны и флоры.

Понятное дело, что попытка создать целостный образ человека, преодолевая противоречия познания или на путях чисто интуитивного постижения данного феномена — задача сложная. Однако разве другие философские науки не знают этих трудностей? Эстетики мучаются, стремясь выявить онтологические основы прекрасного и безобразного. При этом ревизуются исходные базовые положения самой эстетики. Так, Ф. Т. Фишер полагает, что абсолютный эстетический характер имеет вовсе не категория прекрасного, а категория безобразного. Более того, названный философ стремится представить другие эстетические категории как модификацию безобразного. Сходная мысль есть и Т. Адорно. Сама эстетика существует сегодня во множестве вариантов. Разве не является примером дробления этой науки, скажем, рождение «садово-парковой эстетики» или «компьютерной эстетики»?

<sup>16</sup> Совесть: бесполезное свойство души? Круглый стол по проблемам нравственности и духовности. СПб, 2010. С. 74.

<sup>17</sup> Диспут между Бертраном Расселом и Фредериком Коплстоном // Вопросы философии. 1986. № 6. С. 128.

<sup>18</sup> Совесть: бесполезное свойство души? Круглый стол нравственности и духовности. СПб, 2010. С. 77.

<sup>19</sup> Там же.

### *Список литературы:*

1. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч. в 4-х тт. Т. 4. М., 1983.
2. Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. М., 1995.
3. Бубер М. Два образа веры. М., 1995.
4. Бубер М. Два образа веры. М., 1999.
5. Гегель Г. Философия религии. Т. 1. М., 1976.
6. Гуревич П.С. Артур Шопенгауэр как философский антрополог // Философский журнал. 2011. № 1 (6). С. 55-69.
7. Гусейнов А.А. Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней. М., 2009.
8. Диспут между Бертраном Расселом и Фредериком Коплстоном // Вопросы философии. 1986. № 6. С. 128.
9. Кант И. Соч. в 6 тт. Т. 6. М., 1965.
10. Совесть: бесполезное свойство души? Круглый стол по проблемам нравственности и духовности. СПб, 2010.
11. Шопенгауэр А. Основные идеи эстетики // Культурология. Хрестоматия / Сост. П.С. Гуревич. М., 2000.
12. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственности. М., 1992.
13. Rickman H.P. Is philosophical anthropology possible? // Metaphilosophy. Oxford, 1985. Vol. 16. № 1. P. 29.

### *References (transliteration):*

1. Aristotel'. Nikomakhova etika // Aristotel'. Soch. v 4-kh tt. T. 4. M., 1983.
2. Berdyaev N.A. Tsarstvo dukha i tsarstvo kesarya. M., 1995.
3. Buber M. Dva obraza very. M., 1995.
4. Buber M. Dva obraza very. M., 1999.
5. Gegel' G. Filosofiya religii. T. 1. M., 1976.
6. Gurevich P.S. Artur Shopengauer kak filosofskiy antropolog // Filosofskiy zhurnal. 2011. № 1 (6). S. 55-69.
7. Guseynov A.A. Velikie proroki i mysliteli. Nравstvennyye ucheniya ot Moiseya do nashikh dnei. M., 2009.
8. Disput mezhdru Bertranom Rasselom i Frederikom Koplstonom // Voprosy filosofii. 1986. № 6. S. 128.
9. Kant I. Soch. v 6 tt. T. 6. M., 1965.
10. Sovest': bespoleznoe svoystvo dushi? Kruglyy stol po problemam nравstvennosti i dukhovnosti. SPb, 2010.
11. Shopengauer A. Osnovnyye idei estetiki // Kul'turologiya. Khrestomatiya / Sost. P.S. Gurevich. M., 2000.
12. Shopengauer A. Svoboda voli i nравstvennosti. M., 1992.
13. Rickman H.P. Is philosophical anthropology possible? // Metaphilosophy. Oxford, 1985. Vol. 16. № 1. P. 29.