

ЧАСТЬ 2. ИСТОРИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ГУМАНИТАРНОЙ ЭКСПЕРТИЗЫ

Г.Л. Белкина, С.Н. Корсаков

Возможности и границы общенаучных и философско-антропологических подходов в изучении человека

Процесс познания в его всемирно-исторической ретроспективе всё в большей степени превращает человека в главный предмет исследований. Вместе с тем ни философия, ни наука, ни искусство не выработали пока такого познавательного инструментария, который бы позволил представить человека во всей его многоплановости, взаимосвязях различного, сохраняя при этом его целостность.

Начиная с античной философии существует дилемма естественнонаучного и философско-этического постижения человека. Досократики рассматривали человека как микрокосм, подобный макрокосму и подчиняющийся общим законам природы. Сократ ценой сознательного отказа от естественнонаучных обобщений осуществил поворот к человеку, к приоритету этической проблематики в познании человека, тем самым лишив философию роли синтезатора познания, которая была всегда ей свойственна.

С тех пор дуализм научного изучения человека и его философского постижения сохранялся на протяжении всей истории. При этом качественно изменился сам характер науки. Современные науки всё в большей степени включают человека в предмет своего исследования: от астрофизики до генетики. Возникают новые науки, по природе своей синтезирующие естественнонаучные и антропологические аспекты, такие, например, как эргономика и др. С другой стороны, философская антропология перестала игнорировать результаты естественнонаучного познания человека и начиная с Шелера, Плеснера и Фромма стремится к некоему синтезу науки и философии в познании человека.

Идея такого нового синтеза пронизывала всё творчество академика И.Т.Фролова. В своих работах И.Т.Фролов констатировал, что, несмотря на назревшую потребность в комплексности, в междисциплинарной интеграции знаний о человеке, современное состояние научного познания таково, что в изучении человека пока лишь внешним образом как бы сосуществуют, «соседствуют» качественно разнородные подходы и методы. И.Т.Фролов называл современное состояние изучения человека «боровской дополнителностью», имея в виду понимание дополнителности по Н.Бору: как взаимоисключение. «Отсутствует действительная комплексность, – отмечал И.Т.Фролов, – и, в частности, поэтому человек оказывается “расчленённым объектом” познания, о котором мы можем знать всё, за исключением того, что составляет его целостность как биосоциального существа и личности, подчиняющейся многим интегральным закономерностям, “системным силам”, возникающим во взаимодействии многих факторов биологического, психического и социального характера»¹. Для комплексности необходим более глубокий уровень рассмотрения, берущий человека как многосторонне проявляющуюся целостность; здесь недостаточно механического сложения разных подходов или объединения разных специалистов под одной крышей, хотя для становления единой науки о человеке на первых порах и это может быть важным. Взаимодействие наук в комплексном познании может быть обеспечено прежде всего не боровской, но взаимной дополнителностью их методов. Показать формы и возможности такого взаимодействия, подключив к нему искусство и практику, – дело философии. Именно эту задачу И.Т.Фролов стремился решать, развивая концепцию комплексного междисциплинарного исследования человека.

В познании такого сложного объекта, как человек, возникает опасность или редукции, или раскола надвое (природное и духовное, биологическое и социальное) нашей исследовательской деятельности. Тем более, что число взаимосвязанных измерений человека как системы может быть утроено, учетверено (человек как физическое тело, человек как символическое существо и т. д.). Именно поэтому роль философии в изучении человека существенно меняется. Она становится важнейшим интегратором процесса познания.

Если бы речь шла о каком-либо другом объекте, например о жизни, живом, то здесь ещё могли бы быть иные варианты. И то, как известно из опыта дискуссий вокруг создания теоретической биологии, работа в этом направлении неизменно упиралась в ряд нерешённых философских проблем: редукция – целостность, детерминизм – телеология и пр. Если же объектом комплексного изучения стал человек, интегрировать знания о нём невозможно без участия философии, предмет которой – мир, человек, место человека в мире, отношение человека к миру.

Предположим, в рамках «Института человека» осуществляется междисциплинарное исследование какой-либо комплексной проблемы существования и развития человека, скажем, биоэтической. К исследованию будут привлечены физиологи, нейропсихологи, специалисты по медицинской этике. Может ли оно происходить без участия философа? Безусловно, нет. Философ должен быть задействован и на стадии постановки проблемы, и при выборе методов исследования, и при налаживании междисциплинарного диалога, и при оценке полученных результатов с точки зрения блага человека и человечества. Как же квалифицировать подобное исследование: как конкретно-научное, общенаучное или как философское? Ведь здесь работают вместе все эти уровни при направляющей роли философии. Вот такое исследование и должно считаться относящимся к комплексному человековедению, которое не противопоставляет философию и частные науки, не разводит жёстко по уровням, а соединяет в изучении комплексных проблем человека, так сказать, настраивает ансамбль определённого состава, чтоб успешно справиться с данным конкретным произведением. Комплексное исследование человека без ответа на вопрос «Что такое человек?», которым занимается философия, невозможно.

Может ли подобная работа производиться на чисто общенаучном уровне, без участия философии? Нам думается, что нет.

Мы можем обратиться к примерам того, как человек исследуется на общенаучном уровне без участия философии. Насколько продуктивны такие подходы?

Наиболее разработанным вариантом интегративного изучения человека в науке является социобиология (Э.Уилсон, Ч.Ламсен, М.Рьюз и др.). Вопрос об успехах, проблемах и перспективах социобиологии неоднократно рассматривался в нашей

философской литературе (работы И.Т.Фролова, С.А.Пастушного, Р.С.Карпинской, С.А.Никольского, В.Н.Игнатьева и др.). Поэтому для наших целей мы воспользуемся основными результатами проведённых исследований.

Свой «новый синтез» в изучении человека социобиологи мыслили на основе выведения всех форм человеческого поведения, включая высшие, связанные с духовностью, из биологической, прежде всего генетической основы. В связи с этим ими развивались теория «генно-культурной коэволюции», согласно которой не существует качественной грани между генетической и культурной эволюцией, представления об эпигенетических правилах, определяющих функционирование человеческого разума, о «культургенах», о культуре как статистическом результате адаптивного поведения людей, о биологической обусловленности моральных норм и пр. «Новый синтез» с точки зрения социобиологов должен превратить психологию, культурологию, социологию и этику в разделы биологии человека, а биологию человека трактовать как раздел общей науки о живых существах.

Именно игнорирование социобиологами философской методологии, и в частности диалектики, обусловило слабости их подхода: чрезмерный редукционизм, смазывающий различия в объектах исследования, абсолютизация подобия, схожести животных и человека и недооценка качественной несводимости социальной формы движения материи к биологической.

Другим примером общенаучной методологии, для которой проблема человека выступает как одна из несущих конструкций всей концептуальной схемы, является универсальный эволюционизм (Э.Янч, Ф.Спир, Н.Н.Моисеев, Ю.Д.Железнов, И.Н.Ионов, А.П.Назаретян, Э.А.Азроянц и др.).

Согласно этому подходу, в общую линию эволюции Универсума от неживого к живому, а далее – социальному включается становление Вселенной, история планеты Земля, жизнь человека и общества. Столь универсальный объект изучается с применением информационно-синергетической методологии с целью сформулировать некоторые метанаучные обобщения и императивы для людей, живущих в третьем тысячелетии. В особенности ярко идеи универсального эволюционизма были изложены Н.Н.Моисеевым.

Универсальный эволюционизм имеет много положительных черт: рассмотрение природы в связи с действующим в ней человеком, постановка человека на центральное место в новой картине мира, глобальный подход к исследованию природы и общества, интерпретация объектов исследования как сложных саморазвивающихся систем.

Вместе с тем этот подход отличает чрезмерная экспансия общенаучных положений в сферу, где общенаучный анализ должен уступать место философскому. В результате в целом ряде работ, выполненных в русле этого направления, усугубляются такие его недостатки, как преувеличение возможностей синергетической методологии и – как следствие – чрезмерная абстрактность рассмотрения, затеняющая реальное содержание изучаемых процессов, искусственное противопоставление спонтанности и запрограммированности развития, отождествление идеи прогресса с телеологием, преувеличенные оценки информатизации как становления некоего «планетарного разума», недиалектическое понимание развития и противоречий и поиск гармонии вне противоречий, увлечение конструированием моделей, неправомерная экстраполяция средств познания, применяемых в естественных науках на гуманитарное познание².

Даже такой выдающийся учёный, как Н.Н.Моисеев, выдвигал достаточно спорную аналогию, согласно которой как в мозгу нейроны образуют систему, со временем обретающую возможность мыслить, так и интеграция между отдельными «Я» с помощью информационных систем связи приведёт к появлению некоего «коллективного общепланетарного Разума», а затем даже «коллективной Воли и коллективного Духовного мира»³. Другая его аналогия – между термитом и человеком, вызванная непониманием положения Маркса о сущности человека, – привела учёного к известному со времён вульгарного материализма и первого позитивизма отождествлению человеческой социальности с поведением некоторых видов животных, существующих в крупных конгломератах (например, муравьи, термиты, пчелы и т. п.)

Попытки строить комплексное учение о человеке средствами общенаучной методологии с претензией на обобщения философского характера могут временно давать определённые позитивные результаты. Но в конечном итоге они приводят лишь к очередному

искажённому образу человека, можно даже сказать, к его мистификации. Крупный учёный, даже тот, кто по роду своей профессиональной деятельности в том или ином отношении изучает человека и получил в рамках своей науки выдающиеся результаты, в этом случае ничем не будет отличаться от очередного непризнанного творца «нового глобального мировоззрения для нового тысячелетия». Самый резкий пример здесь – Н.М.Амосов. Он прямо заявлял, что для выработки общего мировоззрения не нуждается в философии и что «естественные науки при их современном состоянии могут объяснить “вечные вопросы” без примитивного механицизма»⁴. Свой подход он называл «развитием позитивизма». В результате его построения отличаются схематизмом, произвольным постулированием характеристик мира и человека и использованием написанных с прописной буквы формул, мистически разрешающих все теоретические проблемы, вроде «Общего Алгоритма Разума».

Итак, противопоставление научного изучения человека философскому подходу к нему, также как и неправомерная экстраполяция тех или иных выводов из сферы науки в сферу философии, – непродуктивны.

Теперь посмотрим на проблему с другой стороны. Может ли философская антропология сама, своими силами обеспечить целостное, комплексное изучение человека? Вопрос этот применим к философской антропологии как к философскому направлению и как к философской дисциплине.

Проблема целостного исследования человека была поставлена в философской антропологии как философском направлении. Её представители (М.Шелер, А.Гелен, Х.Плеснер и др.) стремились сочетать результаты естественнонаучного изучения человека с философским его постижением, чтобы создать целостный образ человека. Не всегда при этом удавалось избежать как редукционизма, так и спекулятивности, но ориентиры движения были намечены верно. Шелер констатировал разобщённость существующих в познании образов человека и указал на необходимость интеграции: «У нас есть естественнонаучная, философская и теологическая антропологии, которым нет друг до друга никакого дела, *единой же идеи человека у нас нет*. Кроме того, возрастающие в числе специальные науки, занимающиеся человеком, как бы ценны они ни были, больше *скрывают* сущность человека, чем *проясняют её*»⁵.

Сходные идеи развивал А.Гелен: «Единственное положение, которое мы должны предпослать философской антропологии: это предположение, что наука о человеке в полном смысле слова всё-таки возможна... Если это наука философская, то это значит: не “метафизическая”, но, если угодно, “всеохватывающая”. Ведь морфология, физиология, физиология чувств, психология и т. д. тоже занимаются человеком, а именно так, как это только и возможно для отдельной науки: исследуя определённые стороны этого самого сложного изо всех предметов и по возможности отвлекаясь от остальных. Поэтому если мы выставляем названную выше гипотезу, то философская наука о человеке включает в себя попытку делать высказывания о человеке как целом, пользуясь материалом этих отдельных наук и выходя за их пределы»⁶. В.Г.Борзенков совершенно прав, когда обращает внимание на то, что А.Гелен, «безоговорочно зачисляемый историками философии XX в. по ведомству “чистой” философской антропологии, ставил вопрос о создании именно “науки о человеке”»⁷.

Стремление преодолеть разрыв наук о природе и наук о культуре, дать целостное понимание человека в единстве духа и телесности вдохновляло и Х.Плеснера: «Без философии человека нет теории опыта человеческой жизни в науках о духе. Без философии природы нет философии человека»⁸. Он также ставил задачу «преодоления фрагментарности в способах рассмотрения человека в философии, биологии, психологии, медицине и социологии»⁹. Подлинная наука о человеке должна не ограничиваться подходом к нему только как к субъекту духовного творчества, но охватить «весь круг экзистенции и природы». Естественнонаучный и философский методы «должны выступать в единстве, поскольку только совместными усилиями, сохраняя при этом полную самостоятельность, могут они освоить этот комплексный объект исследования, раскрывающийся в единстве двух его аспектов – телесности и внутреннего бытия»¹⁰.

Отталкиваясь от данных естественных наук относительно сравнения животных и человека, Шелер устанавливал специфическое отличие человека в «противоположном витальности» принципе предметности, в выделенности из природы, в наличие центра разума, эмоций и воли.

Предметность человека, его способность обнаруживать собственную «логику» фрагментов реальности и с нею соотносываться, можно было бы объяснить материалистически, с помощью учения о социально определённой предметно-преобразующей деятельности. Но Шелер как идеалист, несмотря на весь свой пристальный интерес к данным естествознания, не может идти таким путём. В результате он вынужден в осмыслении человека воспроизводить антиномию природного и духовного, что закрывает возможность решения заявленной им задачи создания целостного образа человека и подлинной интеграции знаний о нём из различных наук и философии.

Представители философской антропологии мыслят человека в противоположении телесности и внутреннего, духовного бытия, которые они пытаются соединить. Социальное, которое и обеспечивает опосредование этих аспектов, удвоенность, подлинную диалогичность человека – в расчёт не берётся.

Описывая совершенно точно и с глубоким пониманием специфически человеческое поведение, Шелер трактует человека как существо «имеющее дух»¹¹, выделяя курсивом слово «дух». Однако не менее существенным для данного подхода является слово «имеющее»: человек – существо наделённое духом. Сам же дух Шелер рассматривает как принципиально необъективируемый, выключенный из предметной деятельности. В результате, утверждает Шелер, «мы должны допустить существование одного надъединичного духа»¹².

Игнорирование социальной природы предметности и объективности человеческого сознания закономерно приводит к религиозному объяснению человеческой способности к идеации. Способность к духовности, согласно Шелеру, лишь «проявляется» в человеке, она «заложена» в нём изначально и проистекает от бога, который через это постигает себя в человеке¹³.

Так решается в философской антропологии (в узком смысле слова) проблема эксцентрированности человека миру. Факт этой эксцентрированности обнаружен, но отсыл к богу, по существу, означает уход от решения проблемы и провал попытки целостного видения человека. Своеобразное сочетание идеализма с биологическим редукционизмом составляет особенность и прочих концепций философских антропологов.

В целом ряде философско-антропологических концепций предпринимались попытки синтезировать данные естественных наук о человеке с его культурно-духовной спецификой, но это не приводило к подлинной интеграции; разрыв между философской антропологией и конкретными науками сохранялся. Философское осмысление человека наталкивалось на вопрос о мере влияния на его поведение биологических факторов. Стремление подчеркнуть духовность как специфику человека приводило в философской антропологии к отрицанию этих факторов. Это, в свою очередь оборачивалось восприятием этих факторов как действующих в человеке автономно, что стимулировало иную крайность – биологизаторские концепции с их редуционизмом (например, фрейдизм).

Каков интегративный потенциал философской антропологии как философской дисциплины? Может ли она, как особый раздел философского знания, осуществить своими силами построение целостного образа человека лишь пользуясь результатами научного изучения человека, но не принимая непосредственного участия в получении этих результатов?

Безусловно, говорить с достаточной определённой о возможностях философской антропологии как философской науки сложно, поскольку, как точно отметил П.С.Гуревич «понятие философской антропологии полисемично; этими словами обозначают самые разные и подчас несопоставимые между собой оттенки метафизической мысли» и «объект философской антропологии – человек – никак не ухватывается в его целостности»¹⁴. Видимо, всё дело в том, как формулируется предмет философской антропологии. Понимание предмета определяет цели и пути познания.

В отечественной литературе по философской антропологии не всегда можно встретить ясность в понимании её предмета. Это можно объяснить молодостью отечественной философской антропологии. Например, Б.В.Марков в учебном пособии «Философская антропология», затронув множество проблем, не даёт внятного ответа на вопрос, что же изучает философская антропология и каков её методологический статус¹⁵.

Наиболее убедительно определение П.С.Гуревича. Именно в его работах проблематика философской антропологии нашла наиболее полное в отечественной философской литературе отражение. Он пишет: «Философская антропология – это раздел философии,

в котором изучается человек как особый род сущего, осмысливаются проблемы человеческой природы и человеческого бытия, анализируются модусы человеческого существования, выявляется потенциал антропоцентрической картины мира»¹⁶. Если несколько огрубить и выделить в этом определении главное, то можно сказать, что предмет философской антропологии – это природа человека. Ю.А.Кимелев, специально проанализировавший новейшие западные концепции философской антропологии, также делает вывод, что «регулятивной идеей разнообразных исследований, так или иначе связанных с философско-антропологической проблематикой» можно считать «поиск некой предполагаемой “природы человека” или, выражаясь более современным языком, его “сущностной идентичности”»¹⁷. Правда, на наш взгляд «природа человека» и его «сущностная идентичность» – не одно и то же. Но в данном контексте речь идёт так или иначе о некоторой «бытийной структуре», постижение которой даст знание «о человеке как таковом и в целом»¹⁸. Как пишет К.Вальверде, философская антропология «рассматривает человека в целом, как личность и поскольку личность», «ту последнюю реальность, из-за которой мы и говорим, что вот это существо есть человеческая личность»¹⁹. Потому К.Вальверде определяет эпистемологический статус философской антропологии как особой науки – философской.

В таком случае вопрос состоит в том, может ли ориентация философской антропологии на такой предмет, как природа человека, обеспечить целостное, интегративное исследование человека. Если определять предмет философской антропологии таким образом, мы неизбежно столкнёмся с известной трудностью, обозначенной П.С.Гуревичем: «разные философы и политики вкладывали в это понятие диаметрально противоположное содержание»²⁰. Особенно в этом преуспели просветители XVIII в., но и в философской антропологии XX в. присутствует тот же плюрализм оценок, подчас действительно связанный с теми или иными идеологическими устремлениями авторов. Камнем преткновения, по мнению П.С.Гуревича, здесь является то, что философы указывают при определении природы человека на какой-либо доминирующий признак²¹. Действительно, здесь наблюдается полный произвол в оценках, и каждый философ выбирает приглянувшийся ему признак в качестве определяющего для понимания человеческой

природы. П.С.Гуревич совершенно справедливо заключает отсюда, что «само по себе перечисление признаков, которое можно продолжать до бесконечности, по сути дела ничего не проясняет в определении человеческой природы» и делает, ссылаясь на Шелера, пессимистический вывод о «принципиальной невозможности определить человеческую природу»²². Но в таком случае непонятно, почему мы должны считать, что человеческая природа – не фантазия философов, а нечто реально существующее?

Может быть, дело в другом, в том, что вопрос о том, что такое человек, не тождественен вопросу о человеческой природе, и поэтому на него (так же, как и на вопрос о том, что такое человеческая индивидуальность) нельзя ответить путём перечисления признаков. На вопрос же о природе человека можно ответить, перечисляя признаки, если признаки будут содержательно взаимосвязаны, а не выдвигаться произвольно. И ответ этот давно известен. Природу человека можно понимать как специфическую ему биологию, включающую развитый мозг, прямохождение, руку, способную к универсальному действию, и членораздельную речь. Нам представляется, любое иное определение природы человека не только не будет отличаться конкретностью, но будет прямо мистифицировать это понятие.

Как известно, названные признаки в филогенетическом отношении являются результатом антропосоциогенеза, а в оттогенетическом развитии предполагают включение человека в общение с себе подобными. Соответственно, вопрос о человеческой природе оказывается вторичным и подчинённым по отношению к вопросу о специфике человека. Поэтому предмет философской антропологии следует определить не как поиск природы человека, а как установление специфики человека как особого рода сущего.

П.С.Гуревич верно указывает на принципиальное отличие подхода Э.Фромма от всех прочих подходов к определению природы человека: не стоит приискивать всё новые и новые признаки, нужно определить человека через способ его бытия. П.С.Гуревич называет этот вывод Фромма «впечатляющим открытием философии XX столетия»²³. Между тем сам Фромм не скрывал, что он воспроизводит известную идею Маркса о том, что можно как угодно определять человека, выделяя любые признаки, но важно как, в ходе чего человек сам выделил себя из природы. Произошло это

в предметно-преобразующей деятельности. В ней – специфика человека, она есть его особый способ бытия в мире, в ходе неё он преобразовывает как внешнюю природу, так и самого себя. Связанные с адаптацией к этой деятельности перестройки человеческой биологии в силу её достаточной пластичности и сформировали природу человека в её характерных чертах.

Возникает ли при таком понимании человеческой природы опасность её «фабрикации» или «растворения в наличной социальности»? П.С.Гуревич предлагает здесь доказательство от противного: предположим, что человек как существо абсолютно подвижен. «В таком случае человек оказался бы заложником или марионеткой определённых жизненных обстоятельств. Именно эти обстоятельства стали бы его лепить. Формообразование человека было бы прерогативой общества, истории. Внутренняя способность к изменениям не получила бы реализации»²⁴. Какова природа этой внутренней способности? Является ли она чем-то изначальным и соответственно досоциальным? Разве сама эта способность не есть результат социальности человека? Можем ли мы в таком случае противопоставлять индивиду общество как реальность принципиально иной природы? Уникальность есть моё воплощение человечности и в этом смысле социально значима.

Гарантией от печальной перспективы безграничной фабрикации индивида служит, по мнению философа, наличие в человеке некоторой фиксированной человеческой природы: «Да, человек постоянно преобразует себя, да, он обладает открытостью, незавершённой. Но вместе с тем он целостен. Человеческая природа как некая данность безусловно существует»²⁵. На наш взгляд, человек целостен и одновременно индивидуален не наряду со своей изменчивостью, а вследствие неё. Целостность является для человека проблемой именно потому, что вырастает из его противоречивости, и именно вследствие этой противоречивости он «обречён» быть целостным.

Целостность есть результат его постоянного самопреодоления, когда человек в ходе деятельности выходит за «свои пределы», осваивает очередной «окружающий» его пласт общественных отношений и тем самым в очередной раз замыкает в целостность всё более обширное и сложное содержание. Поэтому человеку не нужны никакие страховки идентичности в виде какой-либо внутренне

данной ему изначально человеческой природы. Целостность не дана, а обретается, причём вектор пульсации может быть направлен как в сторону расширения, и тогда мы скажем о развитии и обогащении индивидуальности, так и – в сторону сужения.

Путь саморазвития индивидуальности – это путь распредмечивания и опредмечивания, путь воплощения, материализации. Человек творит создавая материальные и духовные предметы. Только так он демонстрирует свою состоятельность как уникальной индивидуальности. Принципиальная неполнота воплощения есть для него стимул к новой деятельности. Но невоплощённое творчество как высшее прибежище человеческого духа – скорее всего созданный философами миф, имеющий в конечном итоге религиозную мотивацию (как это хорошо видно на примере Н.А.Бердяева, отождествившего опредмечивание с отчуждением). Невоплощающее себя, неопредмечивающееся творческое Я может лишь взорваться изнутри от переполнения содержанием, иначе говоря – убить себя. Для религиозно-мистического подхода к человеку именно преодоление собственного «Я» служит свидетельством достижения человеком высшей из доступных ему стадий существования, как тому учат нас святой Августин и святой Бонавентура.

Философская антропология, апеллирующая в конечном счёте к некоторой религиозно-мистической санкции, вечно будет вращаться в заколдованном круге «плотское – духовное», не видя прежде всего методологического значения социального в философском изучении человека, значения посредника, приводящего в движение как плотское, так и духовное. Специфика человека в его социальной, в особом способе бытия – предметно-преобразующей деятельности, а эксцентрированность человека природе связана с эксцентрированностью, внетелесностью самой человеческой сущности – совокупности общественных отношений. Глубокой является мысль И.Т.Фролова, что диалектика социального и биологического в человеке заключается не в раз и навсегда зафиксированном соотношении между ними, а в опосредовании и преобразовании биологического социальным²⁶.

Удваивая мир в деятельности, человек превращает себя в микрокосм, в универсальное существо. Это уже не античный микрокосм, проецирующий себя на макрокосм, природу. Это микрокосм, ставший реально изоморфным природе после того, как природа

была им преобразована во всех основных своих проявлениях по её же собственным законам. Именно поэтому человек оказывается в известном смысле свободным от своих влечений и способным усматривать сущность любого объекта, способным в конечном счёте к нравственной вменяемости и к объективному, научному мышлению. В этом смысле в нём совмещаются универсальное и уникальное.

Если философская антропология будет традиционно пониматься как философская дисциплина, предмет которой – природа человека, притом что каждый философ вкладывает свой смысл в это понятие, философская антропология не только не сможет выступить в роли интегратора знаний о человеке, как знание о целостном человеке, но и вообще будет вынуждена перманентно доказывать обоснованность своего существования как особой философской дисциплины.

Если же предметом философской антропологии или, иначе говоря, философии человека будет «диалектика развития человека»²⁷, т. е. диалектика его самопреобразования в ходе предметной деятельности, то она окажется ничем иным, как научной философией человека – философским ингредиентом комплексного человековедения (общей антропологии).

Мы употребляем термин «научная философия» вслед за И.Т.Фроловым. Он не боялся пользоваться этим термином, явно расходившимся с современными тенденциями релятивизации всякого, и тем более философского знания, поскольку был убеждён, что только такой тип философствования, с одной стороны, обладает интегративным потенциалом и по отношению к науке, и по отношению к искусству, и по отношению к практике, и, с другой стороны, способен дать всем этим сферам гуманистическую оценку. Такой подход не означает отрицания других философских подходов, например, идеалистических, религиозных, речь идёт скорее об учёте всех значимых проблем, которые поднимаются этими типами философствования, и поиске собственных ответов на эти проблемы.

Мы исследовали в настоящей статье вопрос, может ли синтез знаний о человеке быть получен только на общенаучном уровне или только в рамках философской антропологии. Мы пришли к выводу, что оба эти пути непродуктивны. Целостное знание о человеке рождается в комплексном человековедении при направляющей

роли научной философии. Такова была и позиция И.Т.Фролова. Он считал, что даже при сохранении прежней интенсивности исследований человека их эффективность будет снижаться, если не будет преодолён неадекватный уже современному уровню развития масштабов человеческой деятельности подход «изолированного, атомарного рассмотрения человека либо в рамках “чистой” философии, либо с помощью абсолютизированных методов биологии, генетики, психологии, этологии и т. п., противопоставляемых целостному подходу, ассоциирующемуся с философским видением человека, а также с его эстетическим постижением в искусстве»²⁸. Точки роста нового знания о человеке всё в большей степени будут, по мнению И.Т.Фролова, связаны с разработкой проблем, имеющих по самому своему существу «стыковый» междисциплинарный характер.

Поскольку всякое в достаточной мере значимое достижение современной науки не может не сопрягаться с перспективами развития человека, этими вопросами надо специально заниматься, исследовать их, нужны организационные формы общей координации таких исследований. «Философия и социология человека только тогда чего-нибудь стоят, – утверждал И.Т.Фролов, – когда они развиваются в связи со специальными исследованиями (медицинскими, генетическими, психофизиологическими, демографическими, этическими и другими), как часть общей науки о человеке»²⁹. Красной нитью проходит у него мысль о том, что, если философия не сможет выполнить свою роль в науке и культуре, будет нарастать опасность антигуманистических последствий дифференциации научного знания и прагматизации применения его результатов.

Примером исследований по общей антропологии могут служить книги И.Т.Фролова «Перспективы человека» и «О человеке и гуманизме» и работы Э.Фромма. Действительно, Фромм привлекал материал многих наук, с тем чтобы философски осмыслить животрепещущие проблемы человеческого существования.

Сопоставление концепций человека Фромма и Фролова – задача весьма привлекательная, и этой теме уже посвящено специальное исследование В.Г.Борзенкова³⁰. Наш вывод о том, что работы Фромма – это не просто работы по философской антропологии, может быть опровергнут словами самого Фромма: «предмет науки о человеке – человеческая природа»³¹. Фромм был убеждён в нали-

чии некоей исходной, глубинной природы человека, которая претерпевает воздействия со стороны социума и может так или иначе трансформироваться, но не детерминирована социально. Однако Фромм, сразу же вслед за данным им определением предмета науки о человеке, указывает, что само более или менее удовлетворительное определение природы человека – цель этой науки, а не исходный пункт, не предпосылка. Мы обнаруживаем, следовательно, глубокое, подлинно диалектическое понимание проблемы. Фромм считал необходимым комплексное изучение человека, и его исследования, например, человеческой деструктивности являются прекрасным опытом такого изучения. Как писал Фромм, «человек должен получить определение в биологическом, анатомическом, физиологическом, психологическом ракурсе»³². Работы Фромма демонстрируют возможности применения к изучению человека различных наук. Но всегда Фромм выходит в итоге к философским обобщениям и выводам.

Справедливости ради надо сказать, что программа комплексных исследований человека у И.Т.Фролова значительно шире. Достаточно обратиться к его основным трудам, чтобы увидеть, что сам перечень наук, результаты которых привлекаются им к изучению человека, больше по количеству и включает не только комплекс биомедицинских и психологических наук, но и экологию, географию, демографию и пр., а также литературу и искусство. Но это детали. Важно зафиксировать общую позицию и Фролова и Фромма, которая достаточно оригинальна в литературе по философии человека. Большинство классиков философской мысли были убеждены в том, что формулирование общего представления о человеке – дело исключительно философской антропологии, но никак не дело науки. В.Г.Борзенков уже обратил внимание на то, что оба мыслителя, Фролов и Фромм, считают, что ответ на вопрос о том, что такое человек, можно получить «лишь путём широкого и разностороннего научного исследования человека с последующей интеграцией результатов этого исследования в рамках единой науки о человеке»³³. Оба критически высказывались как в адрес концепций, редуцирующих человека к какой-либо односторонней «основе», так и в адрес идеалистического антропологизма (персонализм, экзистенциализм и др.), противопоставляющего натурализму своё «чистое» понимание

человека, полученное, в конечном счёте, иррационалистическими средствами. Со времён Декарта и Канта хорошо известна эта дополнительность натурализма и идеализма в понимании человека, которая является основным препятствием на пути его познания, но, тем не менее, всякий раз воспроизводится на каждом следующем витке развития философской мысли.

Основная задача и трудность виделась Фролову и Фромму в обеспечении реальной интеграции знаний о человеке, в преодолении односторонности подходов, «фасеточности», как называл это И.Т.Фролов. Причём ни тот, ни другой мыслитель не претендовали на то, что ими эта наука о человеке создана. Напротив, они исходили из того, что мы находимся в самом начале пути познания, который мог бы быть адекватным такому комплексному по своей природе объекту, каким является человек. И именно в связи с этим высвечивается, как ими мыслилась роль философии в этом процессе. Сама их критичность по отношению к традиционной философской антропологии означала стремление преодолеть «частичность» последней, её отстранённость от всестороннего исследования человека, пожелание поставить философию на то истинное место, которое она должна занимать в этом великом деле. Философия выполняет здесь не просто интегративную роль, она формулирует комплексные проблемы и определяет принципы-регулятивы, которыми следует руководствоваться в постижении человека.

Этот последний аспект у Фромма лишь намечен, но у Фролова проработан в идее о триединой задаче философии. И Фромм, и Фролов исходят в своём понимании природы человека из философских идей ранних работ Маркса. Но, несмотря на инкорпорирование в учение Фромма многих идей Маркса, в нём сохраняется основной порок идеалистических учений о человеке: дуализм природного и духовного. По точному определению И.Т.Фролова, «Фромм совершает прямые экстраполяции от экономики к человеческой душе, минуя область социальных отношений»³⁴. Сам И.Т.Фролов, при высокой оценке трудов Э.Фромма, в качестве главного недостатка отмечал абстрактность его подхода к человеку и проистекающий отсюда утопизм его гуманизма³⁵. Тем не менее труды обоих мыслителей остаются выдающимися примерами общей антропологии и в значительной степени поэтому сохраняют своё значение сегодня.

Философия человека не должна ограничивать себя, сводя своё содержание к чисто социальному либо к чисто биологическому. Сама биологическая наука не ответила пока что на свой основной вопрос: в чём сущность жизни. Согласно И.Т.Фролову, традиционная для философии проблема биологического и социального в человеке должна теперь быть понята с учётом специфики «века биологии», когда социально-производственные факторы затрагивают сами основы бытия человека как живого существа, влияют на его наследственность и психику, когда возник целый ряд социальных проблем (экологических, демографических и пр.), которые необходимо решать с учётом биологических факторов. Необычайно остро встаёт проблема константности и изменяемости человека, использования новых научно-технических возможностей для развития человека как биосоциального существа и одновременно – защиты человека.

Философия не может сегодня в постановке проблемы человека довольствоваться лишь философско-антропологическим сектором в структуре собственно философского знания. Научная философия должна мировоззренчески и методологически направлять комплекс наук о человеке, каковыми в перспективе становятся все науки, обеспечивая диалектический характер познания и нравственно-гуманистическую оценку его хода и результатов. Задачи эти частные науки выполнить сами не могут, а по мере усиления комплексности и универсальности процесса познания необходимость в этом всё возрастает. Речь идёт не о комплексности как механическом объединении дисциплин, а о становлении «антропологии в широком смысле, включая и философскую антропологию...», объединении науки и искусства в познании человека, что, естественно, по-новому определяет характер и постулируемой единой науки о человеке, заставляя задуматься над тем, действительно ли здесь речь идёт о науке в традиционном смысле»³⁶.

Поскольку речь идёт не о науке в традиционном смысле слова, необходимым оказывается новое понимание научной рациональности. И.Т.Фролов ставил вопрос о специфике научной рациональности в комплексном человековедении³⁷. Он отмечал внешне парадоксальную закономерность научного познания, когда через множество перекрещивающихся и окольных путей историческое развитие всех наук приводит к их действительным

исходным пунктам. Обращение науки к своему «исходному пункту» означает поиски действительных предпосылок, исходя из уже достигнутых результатов. Это означает, что изменяется объект исследования, разумеется «конструируемый», «создаваемый» наукой объект, который развивается вместе с прогрессом познания, совершенствованием его методов³⁸. Далее И.Т.Фролов подчеркивал, что современное формирование наук происходит не по частному объекту, а по проблемным и методологическим основаниям, отсюда усиление доминирующего положения теории и методологии в этих науках. Особо он настаивал на необходимости включения в сферу познания ценностных подходов, регулирующих исследование исходя из гуманистических идеалов, а также определяющий, регулирующий характер социальных целей гуманистического развития человеческого общества по отношению к этике научного познания и применению результатов научной деятельности.

В заключение хотелось бы отметить, что общая антропология может быть реальной постольку, поскольку будут проводиться комплексные исследования человека с применением адекватной методологии и на общей философской «площадке», лучше всего – в Институте человека.

Примечания

- ¹ Фролов И.Т. Социология и этика познания жизни и человека // *Природа*. 1982. № 9. С. 35–36.
- ² См.: *Азроянц Э.А.* Глобализация: катастрофа или путь к развитию? М., 2002.
- ³ *Моисеев Н.Н.* Человек во Вселенной и на Земле // *Вопр. философии*. 1990. № 6. С. 43; *Он же.* Универсальный эволюционизм // Там же. 1991. № 3. С. 12–13.
- ⁴ *Амосов Н.М.* Моё мировоззрение // *Вопр. философии*. 1992. № 6. С. 50.
- ⁵ *Шелер М.* Избр. произведения. М., 1994. С. 133.
- ⁶ *Гелен А.* О систематике антропологии // *Проблема человека в западной философии*. М., 1988. С. 156–157.
- ⁷ *Борзенков В.Г.* Философия науки. На пути к единству науки. М., 2008. С. 271.
- ⁸ *Плеснер Х.* Ступени органического и человек. М., 2004. С. 43.
- ⁹ Там же. С. 52.
- ¹⁰ Там же. С. 80.
- ¹¹ *Шелер М.* Избр. произведения. С. 154.
- ¹² Там же. С. 161.
- ¹³ Там же. С. 165, 189, 190.

- 14 Гуревич П.С. Философская антропология: опыт систематики // Вопр. философии. 1995. № 8. С. 92.
- 15 См.: Марков Б.В. Философская антропология. СПб., 1997. С. 12–14.
- 16 Гуревич П.С. Философская антропология. М., 1997. С. 20.
- 17 Кимелев Ю.А. Западная философская антропология на рубеже XX–XXI вв. М., 2007. С. 5.
- 18 Там же.
- 19 Вальверде К. Философская антропология. М., 2000. С. 16, 14.
- 20 Гуревич П.С. Человеческая природа // Человек: Философско-энцикл. словарь. М., 2000. С. 423.
- 21 Там же. С. 425.
- 22 Там же. С. 425, 426.
- 23 Там же. С. 425.
- 24 Там же.
- 25 Гуревич П.С. Неисчерпаемость антропологического опыта // Спектр антропологических учений. М., 2006. С. 14.
- 26 Фролов И.Т. На пути к единой науке о человеке // Природа. 1985. № 8. С. 67, 72.
- 27 Фролов И.Т. Перспективы человека. М., 2008. С. 18.
- 28 Там же. С. 19.
- 29 Фролов И.Т. Современная наука и гуманизм // Вопр. философии. 1973. № 3. С. 11.
- 30 Борзенков В.Г. На пути к единой науке о человеке // Человек. 2004. № 3. С. 66–78.
- 31 Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1993. С. 35.
- 32 Фромм Э. Душа человека. М., 1992. С. 388.
- 33 Борзенков В.Г. На пути к единой науке о человеке. С. 70.
- 34 Фролов И.Т. О человеке и гуманизме. М., 1989. С. 78.
- 35 Там же. С. 76–77.
- 36 Фролов И.Т. На пути к единой науке о человеке // Природа. 1985. № 8. С. 66, 65.
- 37 Фролов И.Т. Введение в человековедение. Комплексное исследование человека // Философская и социальная антропология. М., 1997. С. 45.
- 38 См.: Фролов И.Т. О новых путях и методах познания жизни // Природа. 1966. № 8.