

УДК 13:316.37

АНТРОПОЛОГИЗМ ЖИВ...*Г.К. Сайкина***Аннотация**

В статье выявляется потенциал современного антропологизма в познании метафизической сущности человека. Раскрыты сходства и различия метафизического вопрошания и антропологического подхода. Обоснован вклад антропологизма в конституирование не только «метафизики человека» как особой отрасли метафизики, но и научных видов антропологии. Выявлена способность функционирования данного философского принципа в социально-гуманитарных науках не только в содержательной и методологической форме, но и в качестве фактора институциональной дифференциации знания.

Ключевые слова: антропологизм, метафизика человека, трансцендентное, самоосновность, социально-гуманитарные науки.

В наше время стало почти законом, что та или иная сущность начинает интенсивнее разрабатываться, когда кто-либо уже известил о ее «конце». Так происходит, на наш взгляд, и с исследованием проблем метафизики, преждевременно похороненной современностью вместе со многими другими феноменами. Нам импонирует точка зрения А. Бадью, который расценивает заявления о «конце» как некое позерство. Он справедливо, как мы полагаем, отмечает: «В действительности объявлять о “конце”, завершении, радикальном тупике всегда нескромно. Провозглашение “конца великих повествований” столь же нескромно, как и само великое повествование, убежденность в “конце метафизики” движется в метафизической стихии убежденности...» [1, с. 12]. Следовательно, критические нападки на метафизику, как правило, осуществляются на ее же поле, ее же средствами. Причем ради справедливости необходимо отметить, что они осуществлялись на протяжении всей ее истории, а не только в эпоху постмодерна.

Нередко в ответ на желание очистить от метафизических построений мыслительное поле в целом и философию в частности возникает стремление доказать некую онтологическую неискоренимость метафизики. Есть еще один путь: обосновать укорененность метафизического вопрошания в человеческой природе. По этому пути прошли многие философы, к примеру, И. Кант, утверждавший, что у каждого человека всегда будет метафизика, что человек никогда не откажется от метафизических исследований, или М. Хайдеггер, обосновывающий в своем проекте «преодоления» метафизики сущностное присутствие метафизики в человеческом бытии.

В связи с этой тенденцией в философии к XX веку возникла возможность «наложить» друг на друга метафизику и антропологию. Именно в этот период, с нашей точки зрения, были созданы предпосылки для построения нового подвида (*отрасли*) метафизики – *метафизики человека*, вдобавок к уже существующим подвидам «особенной метафизики» (метафизики Бога, мира, души, выделяемым Х. Вольфом). Прежде в рамках метафизики говорили о началах мира, но фактически не говорили о собственных (не внешних, а внутренних) началах человека. Однако в начале XX века произошло принципиальное изменение отношения к этому вопросу: если раньше человек осмыслялся с точки зрения метафизики, то теперь человеческая точка зрения становится определяющей, и возникает возможность уже на саму метафизику посмотреть с *человеческих* позиций.

Метафизика как учение о первых началах бытия применительно к человеку отсылает к основаниям человеческого существования, к первопричинам бытия человека в качестве человека. Сам человек при этом осмыляется как существо, живущее «сверх» физического существования, преодолевающее сущее и всякого рода объективацию. Человек, по словам Ж.-П. Сартра, есть не *природа*, а драма.

Однако вопрос о том, какова может и должна быть метафизика человека в качестве самостоятельной отрасли метафизики является неразработанным и открытым для исследования. Институционализация метафизики человека – вопрос настоящего и будущего времени. С нашей точки зрения, построение метафизики может осуществляться *двумя* способами. Согласно *первому* подходу человек как метафизическое существо всецело обусловлен и определен *иной* реальностью – трансцендентными сущностями и ценностями. Свое метафизическое измерение человек открывает путем трансценденции. В определенном смысле метафизика «располагается» в данном случае не в самом человеке, а в области «мета-человечной». При таком подходе существует опасность сведения человека к трансцендентальному «Я», а также редукции самой метафизики человека к другим видам метафизики.

При *втором* подходе метафизика человека обособляется от других видов метафизических построений, выделяясь в особую область, несводимую к другим. Человек в ней понимается как самообусловленное существо, имеющее собственные основания для подлинного бытия. Тем самым констатируется принципиальная самоосновность, автономия, невыводимость человека. В данном контексте весьма показательными будут слова А.А. Гусейнова: «Мета-физичность человека (его укорененность в бытии, событийность) означает, что его нельзя рассматривать только как производное, как часть, нельзя целиком выводить и объяснять из чего-то, вычерпать средствами науки, – одновременно с этим он также и изначален. Человек соразмерен миру и, будучи песчинкой в нем, является и его основой. Это значит: человек свободен. Именно этим понятием обозначаются изначальность (первосущность, первоосновность) человека» [2, с. 103]. Метафизика человека выражает поэтому не просто наличие в человеке сверхфизического измерения, но и его способность самому определять себя. В связи с этим человек здесь может определяться апофатическим способом.

Данный подход в строгом смысле мог сформироваться фактически после «опустошения» трансцендентного мира. Только в этом случае человек уже

не испытывает потребности в обращении к внешнему порядку, а творит порядок своей жизни сам. При этом трансценденция как таковая не отвергается, но она осмысливается несколько иначе: как происходящая в *антропомерной* реальности и характеризующаяся внутренним ростом и самопреодолением. На наш взгляд, в данном случае чрезвычайно важно, что именно *сам человек* становится *метафизической* реальностью.

Однако необходимо было уйти не только от детерминации трансцендентностью, но и от детерминации социальностью. Конституированием отрасли метафизики человека мы не в последнюю очередь обязаны экзистенциализму, который зафиксировал разлом, разрыв социального и человеческого. Метафизика человека появилась тогда, когда социальность стала осмысливаться как противосущностное, античеловеческое начало. Но при этом такой подход не отсылал «назад к природе», а решал проблему на ином – метафизическом – уровне. Мы думаем, это стало возможным вследствие того, что в это время обнаружилась предельность инкорпорирования социального в человека, определенная невозможность его дальнейшего присвоения человеком. В связи с этим социальное и человеческое стали взаимоисключающими реальностями.

Возможно, именно к началу XX века человечество прошло уже все виды редукции и может теперь открыто манифестировать свою принципиальную «несводимость» (В.Д. Губин). Итак, метафизика человека во втором ее понимании не отбрасывает нас к трансцендентной реальности, а обращает наше внимание на нас самих – нас, бытийствующих, ведь бытие, как писал М. Хайдеггер, и есть самое близкое для нас – наша экзистенция. Метафизику теперь вряд ли можно обвинить в излишней абстрактности и оторванности от конкретных проблем человеческой экзистенции. Второй подход к концепту метафизики человека позволяет, на наш взгляд, человеку расположиться и жить в реальном мире, а не над миром. Вполне логично, что метафизика человека начинает означать не только некое учение, но и реальный способ метафизического рождения человека. Неслучайно у Хайдеггера метафизика представляет собой определенный образ жизни, тип человека и человечества («человечество метафизики») и даже обозначение целой эпохи – эпохи Нового времени.

При этом Хайдеггер с недоверием относился к метафизике Нового времени ввиду того, что она содержала в себе опасность неограниченных притязаний человека в процессе проявления своей субъектности. Метафизика, которую хочет «преодолеть» Хайдеггер, ушла от «истины бытия» и сосредоточилась исключительно на сущем. Критикуемую метафизику он нередко закавычивает. Дело в том, что в Новое время, по мнению Хайдеггера, человек «освободил себя себе самому» и стал субъектом – субъектом в греческом смысле слова (подлежащим, на которое опирается все сущее). Но в данном случае это – вовсе не достоинство, а недостаток. Человек становится ориентированным на «расхождение сущего» и опустошение мира. Кроме того, в это время мир становится картиной, понимается как картина. Хайдеггер при этом утверждает следующую закономерность: «чем шире и радикальнее человек распоряжается покоренным миром, чем объективнее становится объект, чем субъективнее, т. е. наступательнее выдвигает себя субъект, тем неудержимее наблюдение мира и наука о мире превращаются в науку о человеке, в антропологию» [3, с. 51]. Тем самым

в концепции Хайдеггера метафизика как тип жизни и мысли непосредственно связывается с антропологией. При этом данная связь оказывается строго определенной: метафизика в его концепции выступает в качестве *порождающего источника* антропологии. Конечно, в данном случае необходимо учитывать еще и своеобразие употребления понятий в концепции Хайдеггера.

Однако можно, как нам кажется, утверждать, что в начале XX века в рамках *антропологического поворота*, который стал событием для всей культуры, возникают условия для другого вида связи – порождения антропологием метафизики человека как особой области познания. Вовсе не случайна была претензия М. Шелера – основателя направления «философская антропология» – конституировать философскую антропологию именно в качестве «*мета-философии*». Обосновывая насущность задачи создания философской антропологии, он отмечал, что она призвана обратиться к сущности человека и изучить метафизическое первоначало, физическое, психическое и духовное начала. Представителям данного направления была свойственна твердая убежденность в возможности построения единой науки о человеке. Причем антропологием того времени программно содержал в себе отход от абстрактности прежнего антропологиема, связанного в первую очередь с именем Л. Фейербаха. Представители направления «философская антропология» пытались наполнить понятие человека конкретным содержанием путем обращения к научным данным, к натурфилософским проблемам. Одной из важных для них была тема витальности человека. Одновременно философы данного направления продолжали оставаться на уровне метафизических вопросов и обосновывали исконно метафизическую сущность человека. В их учениях *антропологием* проявлялся как специфический подход к человеку, особый объяснительный принцип философии и способ мышления.

Терминологически антропологием (или антропологический подход) не имеет строго обозначенного содержания. С точки зрения Б.Т. Григорьяна, человек (и человеческое) в соответствии с антропологическим принципом философии объясняется не из внечеловеческих сфер бытия, а из него самого. При этом и мир понимается через человека. На наш взгляд, ярко иллюстрируют сущность антропологиема слова М. Шелера о том, на каких принципах должно строиться учение о человеке: «*Задача философской антропологии* – точно показать, как из основной структуры человеческого бытия... вытекают *все* специфические монополии, свершения и дела человека: язык, совесть, инструменты, оружие, идеи праведного и неправедного, государство, руководство, изобразительные функции искусства, миф, религия, наука, историчность и общественность» [4, с. 90].

С нашей точки зрения, антропологием предполагает отношение к человеку как к первоначалу, первопричине мира – как к своего рода «архе». Согласно данному принципу человек не только методологически становится исходным и определяющим началом философствования, но и признается особым существом сущего, высшим, совершенным существом творения или эволюции. Таким образом, точкой отсчета в антропологиеме всегда является человек. Постановка антропологиемом человека в начало мира, естественно, выделяет его среди сущего, отводя ему исключительное место – место *над* миром. И даже если Бог в той или иной антропологически ориентированной концепции имеет место быть, все же

человек не теряет особого места в мироздании и остается первоначалом хотя бы по отношению к самому себе.

Современный антропологизм характеризуется интересом к единичному индивиду, к уникальному способу существования человека. Антропологический подход к человеку неизбежно «опускает» все другие детерминанты, рассматривая человека как самодетерминированное существо. В связи с этим хочется обратить внимание на концепт «антропологического детерминизма», используемый, в частности, В.С. Барулиным. Мы полагаем, что в метафизике человека как относительно новой отрасли знания данный концепт может иметь большой эвристический потенциал.

Следует отметить, что именно в XX веке возникла определенная тенденция рассматривать антропологизм и в качестве сущностной черты философии как таковой, а человека – как главную ее «заботу». Так, по мнению Н.А. Бердяева, философия «видит мир из человека» и самого человека исследует «из человека и в человеке» [5, с. 25, 24]. «Внечеловеческий» подход к миру свойственен науке. В связи с этим Бердяев остерегал: освобождение философии от антропологизма является ее умерщвлением (см. [5, с. 25]).

Однако как же в связи с этим объяснить то, что в истории философии и духовной мысли выделялись особые периоды – периоды *антропологических поворотов*?! Антропологическая проблематика в это время оказывалась в центре внимания философов и к тому же переворачивала всю культуру. Мы не оспариваем точку зрения Бердяева, однако хотим признать, что философия нередко изменяла самой себе, внутренне присущему ей антропологизму, обслуживая другие формы сознания.

Существует, с нашей точки зрения, возможность и более «мягкой» позиции на этот счет. Так, по мнению Е.П. Никитина [6], в философии можно различать *явную* и *скрытую* антропологизацию. Он обнаруживает схожесть предпосылок и принципов при построении онтологии и антропологии и утверждает, что в определенной системе того или иного философа онтологические построения появляются позже антропологических, причем именно по подобию антропологических. Эта точка зрения перекликается и с мнением Бердяева, который отстаивал тезис о тайном антропологизме онтологии.

Е.П. Никитин делает следующий вывод: «Иными словами, онтология оказывается просто учением о человеке, “опрокинутым” на бытие. Все это позволяло философам решать (или думать, что они решают) ряд проблем и получать различные (разной степени общности) результаты. Наиболее общий состоял в том, что создавалась картина гармонии человека и окружающего мира. Благодаря такой картине человек получал возможность чувствовать себя в макрокосме как дома, в своем мире, вполне доступном познанию и преобразованию. И хотя этот мир, как правило, рассматривался как внешний по отношению к человеку, притом вполне независимый от него, он воспринимался как одноприродный и потому дружественный» [6, с. 89]. При этом фактически антропологические предпосылки держались лишь в уме философа. Теоретически все объяснялось (и выглядело) таким образом, что именно онтология представляла в качестве опоры для последующего построения антропологии. Не удивительно,

что в онтологических концепциях вплоть до XX века человека было вовсе *не видно*: такой онтологической единицы, как человек, не было.

Однако все меняется в ситуации антропологического поворота, который можно квалифицировать в данном контексте как «открытую» антропологизацию. В принципе, когда речь идет об антропологизме как особом объяснительном и методологическом принципе, стиле мышления, мы имеем дело, по всей видимости, с явной антропологизацией. Причем интересно, что, по мнению Никитина, открытая антропологизация могла возникать и ради осуждения человека.

В этой связи, по нашему мнению, эвристически значимым может быть обращение к концепции А. Бадью [1], в которой обосновывается образование в процессе развития философской мысли определенных «швов» – таких состояний, когда все дело философии перепоручается одной «родовой процедуре» (в качестве примера он называет позитивистский шов). В данном случае не считаем необходимым перечислять, какие родовые процедуры философии он выделяет. Для наших целей важно то, что одним из таких «швов» в современной философии можно считать «антропологический». В XX веке в философии произошло не просто возрождение антропологической проблематики, которая действительно могла в определенные периоды уходить на второй план, но и *переподчинение* всех областей философии антропологизму. Тем самым философия всем своим телом (в том числе и онтологией) «сшивалась», сливалась с антропологизмом.

Революционным событием в связи с образованием данного «шва» становится появление человека как *онтологической* сущности: человек приобрел свой вес и свою особость в картине мира. Но при этом, как нам представляется, исчезает и подстроенность онтологии и антропологии друг под друга. Кроме того, мы нередко забываем, что *единая* онтологическая реальность в гносеологическом отношении может быть источником всякого рода редуций, сведений сущности того или иного феномена к тому, что считается началом сущего. Признание особой онтологической реальности – человеческой – способствовало появлению еще и новой *теоретической* единицы: возникла возможность исследовать человека уже самостийно, предметно, специально. Без этого мощного увлечения антропологизмом в XX веке вряд ли была бы создана почва для возникновения метафизики человека.

В этой связи необходимо учитывать и следующие слова Бадью: «Всякий шов есть преувеличение, ибо, как я уже повторял вслед за Хайдеггером, философия усугубляет проблемы. Подшитая к одному из своих условий, она ссужает ему достоинства, которые изнутри отправления этого условия вряд ли удастся заметить» [1, с. 45]. В самом общем виде антропологизм может приводить к отказу от внимания к другим сущностям. В поиске *человеческих* оснований всего существующего исчезает «самость» других сущностей. И это, конечно, существенный недостаток антропологизма.

Возможно, именно для того, чтобы избежать недостатков антропологизма, Э. Корет обосновывает необходимость ориентировать философскую антропологию на достижение статуса *метафизической* антропологии. Он мыслит ее как анализ отношения человека к бытию. В данном случае важно отметить, что действительно не всякий антропологизм может дотягивать до метафизического

уровня или измерения. Но ведь во многом метафизика человека и антропологизм созвучны друг другу и даже в некотором смысле дублируют друг друга, прежде всего в аспекте требований к субъекту познания.

Метафизику так же, как и антропологизм, можно рассматривать как способ мышления. С точки зрения Хайдеггера (см. [7, с. 16–20]), метафизическое вопрошание как вопрошание сверх сущего, за его пределы характеризуется тем, что касается целого, охватывает метафизическую проблематику в целом и ставит спрашивающего под вопрос, требует его целостного присутствия здесь и теперь. В его концепции метафизическое вопрошание прежде всего касается вопроса о Ничто, и именно данный вопрос ставит человека «под вопрос». Посредством него мы поворачиваемся к бытию. В связи с тем, что Ничто абсолютно отлично от сущего, оно позволяет нам трансцендировать. Для наших исследовательских целей важно также отметить, что, с точки зрения Хайдеггера, на сущее направлена наука, которая ничего не хочет знать о Ничто.

Антропологический подход характеризуется почти теми же чертами, что и концепция М. Хайдеггера. Так, М. Бубер в работе «Проблема человека» пишет, что антропологический анализ должен осуществляться всегда «от первого лица», то есть проблема человека должна проживаться изнутри самим исследователем. Следовательно, мы имеем дело с той же самой постановкой себя под вопрос, о которой писал Хайдеггер относительно метафизики. Причем, по мнению Бубера, такое обращение проблемы на самого себя затрагивает все существо человека, и только таким образом можно схватить (познать) целостность человека¹.

Однако в целом антропологизму присуща абсолютизация значимости человека в мире, утверждение приоритета человека над другими сущностями. Но эта идея, как нам представляется, не является определяющей для конституирования метафизики человека, поскольку находится на ее периферии. Главное в ней – вера в способность человека к самотворению. Кроме того, антропологизм как объяснительный принцип имманентно содержит в себе некую претензию на способность объяснения всего человеческого, всех его тайн, тогда как для метафизики человек всегда будет оставаться тайной. Метафизика, как отмечал В.Д. Губин, всегда упирается в некий «нерастворимый остаток». И, несмотря на то что сегодня очень модной является метафора «человек как текст», именно с позиции метафизики человека видна некоторая доля *негерменевтичности* (непрочитаемости) человека, обусловленная сущностной открытостью человеческой экзистенции.

«Прочитать» человека действительно очень сложно. И в этом деле участвуют разные формы познания. Особая миссия в прочтении человеческой сущности отведена философии. Мы хотим обратить особое внимание на точку зрения А.А. Гусейнова: «Человек есть метафизическое существо. Именно в этом качестве он является предметом философии. Как физическое существо он – предмет науки. Как метасущество – предмет религии. А предметом философии он оказывается там, где эти концы, “мета” и “физика”, соединяются между собой Софией. Поэтому, между прочим, философия работает как на материале

¹ Следует отметить, что требования к субъекту метафизического вопрошания и антропологического подхода «работают» по отношению к философии в целом.

науки, так и на материале религии» [2, с. 103]. В данном высказывании обнаруживается драматичность метафизики человека.

Необходимо учитывать, что современная реальность потеряла один важный «конец» – «мета», и это связано с ситуацией «Бог мертв». Без Бога, по мнению Б. Хюбнера, возникает объективистский, следовательно, прежде всего научный подход к человеку. А наука, как мы отмечали, анализируя учение Хайдеггера, обращена лишь к сущему.

Обозначим в связи с этим два важных вопроса. Действительно ли без религиозного вектора потеряна возможность познать метафизичность человека? Конечно, в утверждении Гусейнова важны расстановка акцентов и контекст. Но, на наш взгляд, «мета-связи» всегда есть в самой философии; она нередко сама создает концепт метасущества (например, концепт сверхчеловека Ф. Ницше в религиозную традицию не вписывается).

Второй вопрос касается научного познания: всегда ли в науке человек редуцируется к физическому существу? Действительно, еще И. Кант показал, что науке доступно оперирование лишь такими познавательными способностями, как чувственность и рассудок, но не разум. При этом данные познавательные способности могут «схватить» только «мир природы», феноменов, но не «мир свободы», ноуменов. Собственно метафизические свойства и ценности человека в таком случае оказываются «недостигаемыми» для науки. Для их анализа, как мы считаем, не существует такого же априорного инструментария, какой существует для анализа мира природы. В связи с этим гуманитарий, изучая причинно-следственные связи социального мира, пользуется тем же инструментарием, что и естествовед. Более того, мир природы в некоторой степени предстает как «сконструированная реальность», подстроенная под субъект познания. Но возможно ли по аналогии так же рассуждать о мире метафизическом? С одной стороны, в кантовской философии человек как метафизическое существо – это человек поступающий, а значит, изменяющий отношения между людьми, с другой стороны, мир ноуменов по определению предстает как недоступный для человеческого вмешательства.

Хотим обратить внимание на следующее: утверждения о том, что наука способна лишь на постижение физического существа человека, основаны на привычном – классическом – идеале научности. Однако любой гуманитарий в любое время поспорит с тем, кто скажет ему, что он изучает физическое в человеке и в человеческой реальности. Он будет доказывать, что предметно он обращен к душе человека, к моральным, религиозным, эстетическим ценностям общества, что в его исследованиях проявляется «вчувствование» в изучаемый объект и т. д.

Изначально, как мы знаем, гуманитарий должен был доказывать принципиально иное – свою приверженность принципу объективности познания, то есть принципу *независимости* знания от человека, от субъективности как таковой. Субъективный фактор в классической эпистемологии рассматривался как фактор, искажающий истину. Вследствие этого долгое время в социально-гуманитарных науках господствовал социоцентризм, позволявший реализовывать данный принцип. Он сыграл положительную роль в утверждении данных дисциплин в статусе научных. Однако при этом складывалось впечатление, что огромный социальный механизм во всех его сферах запускается и функционирует

сам по себе, без усилий человека. Социальность превращалась в мета-реальность по отношению к человеку, а человек оказывался просто вне поля зрения. Объект исследования анализировался в данной области с позиции натурцентристской программы, которой было свойственно редуцирование предмета исследования к вещной форме и к неким константам, которые проявляли себя с силою необходимости природного закона. Господствующим методом являлся универсальный метод *объяснения*. Ему соответствовало в эпистемологии представление о трансцендентальном субъекте познания – абстрактном, обезличенном, внеисторичном. Тем самым «человечности» не было ни в социально-гуманитарных науках, ни в эпистемологии.

Сегодня же положение дел в социально-гуманитарной области познания значительно изменилось. В ней сложилась достаточно интересная для анализа ситуация, на которую мы не раз обращали внимание в своих работах. Дело в том, что к уже существующим социально-гуманитарным наукам присоединяется соответствующая «дочерняя» научная дисциплина в виде специфического вида антропологии (к истории – историческая антропология, к педагогике – педагогическая и т. п.). Причем это происходит не только с сугубо гуманитарными науками, но и с социальными. В данном случае для нас важно обозначить, что такую ситуацию в социально-гуманитарном познании можно охарактеризовать как *открытую антропологизацию*, как действие философского принципа антропологизма за пределами философии. Тем самым в современном социально-гуманитарном познании главенствующей становится точка зрения *самого человека* на социокультурную реальность.

При этом ради объективности необходимо отметить, что нередко основная и дочерняя науки могут в определенных отношениях дублировать друг друга. Нередко может показаться, что в этих новоиспеченных видах антропологии предметно нет никакого приращения знания. Действительно, речь в принципе не идет об обнаружении какого-то особого предмета в базисной науке, скорее, прежний материал стал рассматриваться и систематизироваться под другим углом зрения. Однако смену точки зрения можно расценивать как смену парадигмы, смену программы, и она имеет существенное значение для развития науки. Однако методологически многим ученым до конца не ясна разница: предполагает ли антропология анализ с так называемой антропологической точки зрения экономических, политических, психологических, правовых структур, системы образования, истории или же анализ человека с точки зрения экономики, политики, психологии, юриспруденции, педагогики, истории? При концентрации на первом понимании во многом воспроизводятся идеи и установки науки-прародительницы.

Функционирование философского антропологизма на почве социально-гуманитарного знания актуализирует следующую проблему: что же действительно предполагает антропологизм – нацеленность на познание человека или признание человека отправной точкой при анализе других сущностей? Данная проблема, на наш взгляд, не была такой «прозрачной», когда антропологизм «применялся» только в сфере философии. Она вырисовывается именно на «чужой» территории. Возможно, в данном случае речь не должна идти о выборе по принципу «или... или»; по всей видимости, необходимо совмещение этих сторон.

Возможно, разрешить данную проблему в будущем сможет уже философия. Следовательно, желательно, чтобы и сам антропологизм вернулся в философию, в которой позиция «смерти человека» (субъекта) привела к некоей деантропологизации.

Правомерно, на наш взгляд, вслед за А.П. Огурцовым говорить о складывании в современном *научном* мире достаточно мощного «антропологического движения», в котором пока не наблюдается некоторой общности, оно еще достаточно «рыхло» (см. [8, с. 165]). Интересно его мнение о том, что антропологический поворот сегодня совершается в педагогике. Мы считаем, что данное положение можно расширить. Действительно, возникновение в социально-гуманитарном научном корпусе такого многообразия видов антропологии свидетельствует о том, что антропологический поворот начала XX века благополучно продолжается и по сей день, но сегодня он разворачивается не столько в философии, сколько в научной сфере. При этом антропологизм получил в данной области и некую трансформацию: из способа мышления он переродился еще и в реальное антропологическое движение, в реальную антропологическую практику. Следовательно, философский антропологизм способен функционировать в социально-гуманитарных науках не только содержательно и методологически, как объяснительный принцип, стиль мышления, философская предпосылка, но в некотором роде и институционально.

По нашему мнению, антропологизм можно считать своеобразным фактором дисциплинарной дифференциации социально-гуманитарного научного знания, конституирования новых институциональных форм в данной области. В определенном смысле такая способность может быть расценена именно как технологическая сторона функционирования философских идей и принципов. «Поры» междисциплинарных взаимодействий в социально-гуманитарном блоке познания просто пронизаны антропологизмом. Неслучайно теоретики в области философии науки утверждают, что институционализация в социально-гуманитарном познании выходит за рамки дифференциации в зависимости от предмета и метода исследования. Очевидно, что антропологизм разрушает по крайней мере предметную детерминацию в дисциплинарной структуре социально-гуманитарной области, так как сегодня обнаруживается, что антропологическая часть – общая для всех социальных и гуманитарных наук, что человек – в одинаковой мере предмет как социальных, так и гуманитарных наук. В этом смысле любая социальная и гуманитарная наука становится просто «гуманитарной». Следовательно, процесс отпочкования определенного антропологического учения от основной – материнской – науки может одновременно являться и фактором интеграции наук в данной области познания. Это достаточно необычный способ интеграции – на основе внутреннего дробления той или иной конкретной науки (на основе вычленения антропологических учений). И достаточно странный способ дифференциации – на основе поиска общности наук. Именно антропология становится благодатной почвой для междисциплинарного диалога и «парадигмальных прививок».

Если М. Шелер в прошлом веке пытался создать философскую антропологию как метафилософию, то в XXI веке социально-гуманитарные науки создают различные виды антропологии как некие метанаучные дисциплины. Продуктивной

в этой связи является точка зрения А.П. Огурцова, размышляющего о статусе и функциях педагогической антропологии. Педагогика, по его мнению, «в своих предпосылках и основаниях должна принимать и саму радикальную постановку философией вопросов о человеке, и релевантные ей способы тематизации этих радикальных вопросов. Однако она не может остановиться на них. Включая их в свои предпосылки и основания, она должна развернуть концепцию педагогической действительности и образовательной практики. И тем мостом, который позволяет перейти от теории высокого уровня (философской антропологии) к педагогической теории и практике, является педагогическая антропология» [8, с. 127]. Считаем, что возможно применить такой вывод по отношению к другим видам научной антропологии. Следовательно, любая социально-гуманитарная антропология играет роль связующего звена (медиума) философии и соответствующей науки. В ней происходит преломление метафизических допущений на область научных изысканий.

В этой связи вырисовывается важное изменение в специфике современного социально-гуманитарного познания. Если раньше мы чаще всего противопоставляли науку и метафизику, то сегодня, на наш взгляд, между ними возможен плодотворный диалог. Причем речь не идет о метафизике в расширительном ее толковании как некоего синонима философии. Связь философии и науки не кажется необычной. В данном случае важно другое. Считаем, что современной эпистемологии необходимо обратить пристальное внимание на то, что в социально-гуманитарных науках в определенном смысле всегда существует некий пласт *метафизических* идей. Данный факт почему-то не всегда хочет признавать философия. Обратимся к некоторым примерам. Разве *политическая* экономия не может быть названа в некотором роде «метафизической» дисциплиной, которую нельзя всецело отождествлять с экономикой как таковой?! Неслучайно К. Маркс характеризовал буржуазную политэкономия как самую моральную из наук, в которой своеобразно преломлены принципы аскетического морального идеала. Теоретически значимыми в этой связи являются и размышления С. Жижека. В работе «Параллаксное видение» он высказывает мысль о том, что понятие влечения в учении З. Фрейда отлично от биологического инстинкта и вводит в анализ метафизическое измерение («влечение к смерти»). Подобным образом он рассуждает о понятии «пролетариат», которое по сравнению с понятием «рабочий класс» уже является метафизической категорией. Парадигмы социально-гуманитарного познания всегда испытывают влияние ценностных позиций того или иного исследователя. Гуманитариев сегодня все больше интересуют так называемые практики себя, но ведь это область, касающаяся метафизики человека.

Следовательно, в ситуации кризиса религии предоставлять философии некоторые *мета-связи* способны именно социально-гуманитарные науки. И не случайно признается, что в работе с социальной и человеческой реальностью складывается особый тип рациональности, имплицитно связанный с верой и другими иррациональными элементами познания. Кроме того, эпистемологи отмечают поразительное изменение: сегодня не только философия играет методологическую роль по отношению к наукам, но сами социально-гуманитарные виды научного знания нередко становятся методологией и источником категориального аппарата по отношению к философии.

Метафизический пласт в социально-гуманитарном познании может быть образован вследствие постоянного культурного диалога науки и философии, науки и религии. С нашей точки зрения, формированием данного пласта мы не в последнюю очередь обязаны антропологизму, который и в пространстве научного знания может иметь явную и скрытую форму.

«Привкус» антропологизма присутствует в обращении современных социально-гуманитарных наук к повседневности, гендерным проблемам, микроструктурам изучаемого объекта. Социальность (человеческая со-вместность) осмысливается через категорию «жизненного мира человека». Тем самым она предстает как сфера, в которую человек включен непосредственно. Известное современное эпистемологическое положение о том, что объект познания всегда дан в форме практики, приобретает на почве социально-гуманитарного познания, на наш взгляд, следующий вид: объект этих наук дан *в форме самой жизни*, ее проживания человеком. Причем и сама наука тоже есть форма жизни.

В современной науке и философии общество понимается как интерпретативная (текстовая) реальность. Следовательно, общество не дано человеку как таковое, а представлено только в «обработанной» людьми форме – в форме текста. Гуманитарий выступает поэтому как вторичный интерпретатор. Мы полагаем, что тем самым он приобретает статус, подобный статусу *философа*, ведь неслучайно считается, что философия приступает к предмету исследования тогда, когда о нем уже что-то сказано какой-либо другой формой познания. Гуманитарий работает с теми смыслами, которые *уже* сложились в качестве некоего «пред-знания» в жизненном мире человека.

В связи с изменившимися взглядами на социокультурную реальность большую значимость в социально-гуманитарной области познания начинает приобретать культурцентристская программа, тесно связанная с методом понимания. Появление данного метода, с нашей точки зрения, также можно связать с действием принципа антропологизма. Понимание нацелено на постижение другого человека вне зависимости от того, говорим ли мы, к примеру, об экономике, истории или психологии. Что характерно, даже безличную социальность можно *понять*, ведь не случайно уже В. Дильтей отмечал, что ситуацию в обществе человек может исследовать изнутри самого себя.

Само отпочкование научных видов антропологии происходило, по нашему мнению, вследствие открытой манифестации «понимающих» гуманитарных концепций. Антропологически ориентированное социально-гуманитарное познание требует смены концептуальных основ эпистемологии. Обнаруживается невозможность развития социально-гуманитарных наук на основе прежнего концепта субъекта познания. Метод понимания непосредственно связан с антропомерным субъектом познания, устремленным к смыслам реальности, а не к предметности как таковой. Причем сама субъектность осмысливается как коммуникативная. Никто уже не пугается положения о том, что познание в социально-гуманитарной области основано на «точках зрения». А это, в свою очередь, предполагает «индивидуализированного» субъекта познания, а не трансцендентального.

Прослеживается любопытная тенденция в развитии науки. Раньше в зависимости от различия методов объяснения и понимания науки дифференцировались на естествознание и обществознание; затем на основе этой же зависимости

происходит дифференциация в рамках социально-гуманитарного знания в виде разделения на социальные и гуманитарные науки. Сегодня же эта дифференциация достигла области каждой социально-гуманитарной науки, внутри которой можно выделить «объясняющие» и «понимающие» концепции.

Важно отметить, что идеалы постнеклассической науки испытали значительное влияние социально-гуманитарных наук. Представления о человекообразных объектах, историзме, уникальности любого природного объекта, ценностный подход – все это оттуда... В связи с этим рискнем утверждать, что идеалы постнеклассической науки (естественной и социально-гуманитарной в равной степени) пронизаны духом антропологизма.

Возможно, функционирование антропологизма в рамках социально-гуманитарного познания будет способствовать наполнению данного принципа конкретным содержанием. Шелеровский посыл все-таки жив. При этом, анализируя вышеобозначенную ситуацию в социально-гуманитарном познании, вряд ли можно говорить о редукционизме, скорее, обнаруживается необходимость взаимодополнительности двух подходов: антропологизма и социоцентризма (антропология же не отменяет основной материнской науки). Возможно, в самой реальности сложились такие обстоятельства, при которых социальное и человеческое уже не представляют собой взаимоисключающих сущностей. Исследователь начинает смотреть на реальность с точки, которая находится «по ту сторону» оппозиции социального и человеческого.

Таким образом, будучи философским принципом, антропологизм перерастает границы философского дискурса (если быть точнее, самого себя) и становится общемировоззренческой характеристикой современной эпохи. Кроме того, похоронные процессы в самой философии не позволяли антропологизму развиваться в полной мере в материнском лоне. Однако антропологический потенциал не мог бесследно исчезнуть. Он начинает благополучно «обживаться» в социально-гуманитарной области науки. Это способствует тому, что там тоже в определенной степени могут развиваться идеи метафизики человека. Тем самым в современной культуре в целом создается возможность уйти от трансцендентального мышления и обратиться к человеку как существу, живущему в зазоре между бытием и сущим.

Summary

G.K. Saikina. Anthropologism is Alive...

The article reveals the potential of modern anthropologism in the perception of the metaphysical essence of a man. Similarities and differences between metaphysical questioning and anthropological approach are shown. The contribution of anthropologism to the constituting of the “metaphysics of man” and scientific anthropology is demonstrated. The possibility of implementation of this philosophical principle in humanities not only in its conceptual and methodological form, but also as a factor of institutional differentiation of knowledge, is shown.

Key words: anthropologism, metaphysics of man, transcendent, self-basedness, social and humanitarian sciences.

Литература

1. *Бадью А.* Манифест философии. – СПб.: Machina, 2003. – 184 с.
2. *Гусейнов А.А.* Что же мы такое? // Многомерный образ человека: на пути к созданию единой науки о человеке. – М.: Прогресс-Традиция, 2007. – С. 87–103.
3. *Хайдеггер М.* Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 41–62.
4. *Шелер М.* Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 31–95.
5. *Бердяев Н.А.* О назначении человека // Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 1998. – С. 20–252.
6. *Никитин Е.П.* Об одной тенденции в развитии философии // Вопр. философии. – 2001. – № 10. – С. 88–98.
7. *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 16–27.
8. *Огурцов А.П.* Педагогическая антропология: поиски и перспективы // Многомерный образ человека: на пути к созданию единой науки о человеке. – М.: Прогресс-Традиция, 2007. – С. 116–167.

Поступила в редакцию
03.11.10

Сайкина Гузель Кабировна – кандидат философских наук, доцент кафедры общей философии Казанского (Приволжского) федерального университета.
E-mail: gusels@rambler.ru