На правах рукописи

Рупова Розалия Моисеевна

**АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ
В СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ
XX – НАЧАЛА XXI ВЕКОВ**

Специальность 09.00.11 – социальная философия

Автореферат

диссертации на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Москва – 2008

Работа выполнена на кафедре философии гуманитарного факультета
Российского государственного социального университета

Научный руководитель:

Доктор философских наук, профессор
Водолагин Александр Валерьевич

Официальные оппоненты:

Доктор социологических наук, профессор
Танатова Дина Кабдуллиновна

Кандидат философских наук, доцент
Ковалёва Ольга Васильевна

Ведущая организация:

Московский государственный университет
им. М.В. Ломоносова, кафедра социальной
философии

Защита состоится 15 октября 2008 г. в 12.00 на заседании диссертационного совета
Д 212.341.01 при ФГОУ ВПО «Российского государственного социального
университета» по адресу: 129226 Москва, ул. Вильгельма Пика, д.4, корп.2, зал
диссертационных советов.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке Российского
государственного социального университета по адресу: 129226 Москва, ул.
Вильгельма Пика, д.4, корп. 2.

Автореферат размещен на сайте Российского государственного социального
университета <http://www.rgsu.net>

Автореферат разослан

Ученый секретарь диссертационного совета
доктор философских наук, доцент

И.В. Орлова

Общая характеристика работы

Актуальность темы исследования определяется тем, что в переживаемую нами эпоху как никогда остро поставлена проблема человека. Формирование постиндустриального информационного общества, активные социально-политические и экологические трансформации, изменение традиционных форм общественной жизни и культуры, сложившихся социальных стереотипов усложнили антропологическую проблематику, начиная с вопроса поиска идентичности субъекта. Доминирующее социотехническое, утилитарное понимание человека как ресурса особого рода явилось результатом целого ряда исторических сдвигов и подмен в общественном европейском сознании XX века: в рамках глобализации осуществляется унификация социально-политических структур, разрушение форм национально-культурной, исторической и духовной идентификации человека. В постсоветском российском социуме под влиянием стандартов западной культуры подвергаются деконструкции моральные и нравственные нормы; применяемые средства нейролингвистического программирования и новейшие политтехнологии позволяют осуществлять манипуляцию сознанием; ярко выраженной тенденцией современности является преобладание прагматизма; складывается ситуация увеличения определённых потребностей (индустрия развлечений), превращение их в главный мотив поведения и ценностного устремления. Разрыв с христианской традицией, падение авторитета науки, - приводит человека к соблазну оккультизма. При внимательном рассмотрении всего цивилизационного кризисного процесса становится очевидным, что порождающим фактором данной ситуации является сам человек и основное содержание её - антропологический кризис.

«Смерть субъекта» в постмодернизме – не только внешнее проявление, но и одна из причин кризиса культуры XX века. Современная глобалистика, создавая свои макросоциальные модели, планирует крупномасштабные социально-экономические процессы, игнорирует антропологический уровень. Но такая позиция влечет за собой сбой программы, кризисно-катастрофические явления большого масштаба.

Всё это свидетельствует о том, что недооценивать антропологический фактор стало просто опасно, что он должен переместиться в центр широкого спектра научных дисциплин. Так и происходит. На наших глазах развернулся антропологический бум. В кризисную эпоху, когда идёт поиск новых «точек опоры», от концептуальных подходов зависит уже не просто социальная эффективность тех или иных институтов, а выживание народа. Проблема заключается в выборе такой антропологической модели, которая, взятая за основу в обществе, могла бы содействовать преодолению кризиса.

Степень разработанности проблемы. Особенность нынешней ситуации состоит в лавинообразном расширении информационно-теоретического поля философии и антропологии. Многие западные философы по-новому воспринимаются отечественной мыслью, снявшей идеологические шоры. Такие мыслители, как П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, Л.П. Карсавин, В.В. Розанов, Н.О. Лосский, В.Н. Лосский, Г. В. Флоровский и многие другие претерпевают ныне второе рождение в культуре, вхождение в актив современности.

Современные зарубежные философско-антропологические публикации представляют собой многоплановый спектр подходов. В книге W.R. Coulson, C.R. Rogers "Man and the science of man"¹ содержится призыв к различным наукам интегрироваться в решении проблемы человека. Обзорное исследование Frasca-Spada M. и Kail P.J.E. "Impressions of hume"² представляет анализ современных философско-антропологических подходов от гендера до кальвинистской теологии и философии Ж. Делёза. В книге M. Olinick³ содержится попытка формирования математических моделей для различных сфер жизни современного общества: для экологии, для организации выборных компаний, сферы культуры, ситуации распространения эпидемий. Не предлагая теоретико-философского подхода к моделированию, автор выстраивает целый ряд практических, функциональных моделей для различных ситуаций жизни общества. В работе Jones S.S. «Kantian philosophy and sociological methodology»⁴ автор рассматривает влияние И. Канта на развитие социально-философских концепций, и, прежде всего, на развитие представлений о человеческой природе. В работе Leach E. «Models of man»⁵ автор ставит задачу проследить изменение социально-философских моделей человека в течение последних столетий. Термин «модель» используется в значении жесткой упрощенной концептуальной схемы, служащей вспомогательным средством для познания. (Именно в этом смысле философы и социологи XX века – Т. Парсонс, Э. Дюркгейм, М. Вебер, К. Леви-Строс и др. строили свои модели). Автор выделяет 4 модели человека:

1) «декартовская»; 2) «дарвинистская (контговская); 3) модель «молодого Маркса»; 4) «Маусса (Малиновского)». Каждая из них соответствует определенному историческому этапу в социальной философии. Рассмотрев эти модели, Е. Лич приходит к выводу, что ни одна из них не может исчерпывающе представить

¹ Coulson W.R., Rogers C.R. Man and the science of man. Columbus, Ohio, 1988.

² Frasca-Spada M., Kail P.J.E. Impressions of hume. New York, 2005.

³ Olinick M. An introduction to mathematical models in the social and life sciences – Addison-Wesley Publishing Company, 1998. - 466 p.

⁴ Jones S.S. Kantian philosophy and sociological methodology. – Sociology, L., 1996, vol. 14, № 1, p. 99

⁵ Leach E. Models of man. // Man and the social sciences. L., 1999, p 151

человека, и, по его мнению, это связано с наличием у него свободой воли. Е. Лич ставит принципиально вопрос о возможности построения «моделей человека» вообще.

За последние десятилетия отечественные антропологические исследования пополнились новыми публикациями. В их числе работы Абульхановой-Славской К.С., Барулина В.С., Водолагина А.В., Гараниной О.Д., Гуревича П.С., Дворецкой М.Я., Добренкова В.И., Зборовского Г.Е., Иконниковой Н.И., Ильина И.П., Момджян К.Х., Руднева В.П., Рузавина Г.И., Хоружего С.С., Шаронова В.В.⁶ и многих других. Моделирование, взятое в различных аспектах, становится центральной темой журнальных публикаций и научных конференций⁷, специальных Интернет-сайтов⁸. Однако, при всем их множестве, довольно скромно как в отечественных, так и в зарубежных источниках представлена проблема социально-философской антропологической модели. А там, где эта проблема поставлена, понятие модели присутствует преимущественно в понимании жестко детерминированной, упрощенной схемы.

Объектом исследования является антропологическая модель как форма концептуализации социального опыта в социальной философии XX - XXI веков.

Предметом исследования является генезис и функционирование антропологических моделей в контексте социума.

Цель исследования – выявление социальной сущности и практической значимости современных антропологических моделей.

В процессе достижения главной цели исследования, в соответствии с избранной структурой диссертации, автором последовательно решались следующие **задачи**:

1. Осуществить комплексный анализ проблемы моделирования в социальной философии, рассмотреть человека как объект моделирования, произвести анализ подходов к моделированию в социально-гуманитарных науках, а также типологизацию антропологических моделей в социальной философии;
2. Исследовать генезис, теоретические источники и этапы формирования антропологических моделей в истории социально-философских учений.

⁶Абульханова-Славская К.А. О путях построения типологии личности. // Психологический журнал. Том 4 № 1, 1983; Барулин В.С. Социально-философская антропология. Человек и общественный мир. М., 2007; Водолагин А.В. Философия воли. М., 2005; Гуревич П.С. Философия человека. М., 1999; Дворецкая М.Я. Интегративная антропология. СПб., 2003; Добренков В.И., Кравченко А.И. Социальная антропология. М., 2008; Иконникова Н.И. Бытие человека: Природа, структура, детерминация. М., 2006; Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996; Момджян К.Х. Введение в социальную философию. М., 1997; Руднев В.П. Энциклопедический словарь культуры XX века. М., 2003; Рузавин Г.И. Методология научного исследования. М., 1999; Хоружий С.С. Очерки синергичной антропологии. М., 2005; Шаронов В.В. Основы социальной антропологии. СПб, 1997; Зборовский Г.Е. Метaparадигмальная модель теоретической социологии. // Социологические исследования. 2008. № 4.

⁷ В Институте прикладной математики РАН 24.11. 2007 Г. состоялась научная конференция «Математическое моделирование исторических процессов»: www.press-release.ru; www.rosbiz.ru

⁸ Напр., сайт Института синергичной антропологии: <http://synergia-isa.ru/index.html>

3. Определить сущность, характер и социально-значимое содержание антропологических моделей, а именно: социальной феноменологии, интерпретативной антропологии и синергичной антропологии; обосновать их объяснительную мощность и практическую значимость; наметить механизмы их реализации в социуме.

Теоретические и методологические основы исследования. В основу избранной методологии исследования положены принципы диалектической логики, в частности принцип единства исторического и логического. Этот подход позволил выявить сущность исследуемых антропологических моделей через рассмотрение их генезиса и исторической динамики. Используются такие общенаучные методы как: метод аналогии; анализа и синтеза; моделирования исследуемых концепций; логической схематизации; сравнительного анализа исследуемых концепций.

Гипотеза исследования

Новая антропологическая парадигма XXI века должна включать в себя сущностные элементы исследуемых антропологических моделей, а именно: социальной феноменологии, интерпретативной антропологии и синергичной антропологии.

Научная новизна диссертационного исследования состоит в следующем:

1. Осуществлен комплексный анализ проблемы моделирования в социальной философии, произведена систематизация подходов к моделированию в зарубежной и отечественной философии, предложен вариант классификации моделей.
2. Осуществлена типологизация антропологических моделей.
3. Показан генезис, теоретические источники и этапы формирования антропологических моделей в истории социально-философских учений.
4. Раскрыт процесс формирования гуманистической антропологии и причины её кризиса,
5. Выявлены особенности отечественной социально-философской антропологической мысли XIX – начала XX вв., во многом определившие современное её состояние.
6. Осуществлен критический анализ предлагаемых современной социальной философией подходов к антропологическому моделированию.

7. Осуществлена выборка тех антропологических моделей в зарубежной и отечественной социальной философии, которые, по мнению автора, могут быть наиболее востребованы в современном социуме. Осуществлен их сравнительный анализ и намечены пути их практической реализации.

Положения, выносимые на защиту:

1. Понятие антропологической модели в социальной философии на современном этапе может использоваться в расширительном значении – не в качестве жестко детерминированной схемы, но как модель-идеализация. Этот подход

открывает расширенные возможности вовлечения в сферу социально-философской рефлексии большого антропологического материала, в частности, из сферы индивидуальной жизни личности.

2. Взаимная детерминированность между антропологическими моделями, взятыми за основу в обществе, и состоянием культуры в целом позволяет поставить вопрос о формировании новой антропологической парадигмы, способной содействовать преодолению кризиса.

3. Критический отбор и сравнительный анализ антропологических моделей, предлагаемых отечественной и зарубежной социальной философией, позволяет получить интегральный способ антропологической дескрипции, актуальный для решения сложных проблем современного социума.

Теоретическая значимость исследования. Построение новой антропологической парадигмы в социальной философии в настоящее время возможно лишь на основе использования новейших достижений гуманитарных и социальных наук, а также анализа общественно-исторической практики. Поскольку каждое направление социально-философской мысли предлагает, по сути, специфическую модель человека, создается проблема выбора наиболее эффективных из них. В диссертационном исследовании произведен анализ большого числа вариантов, из которого сделан отбор. Каждая из трёх моделей, находящихся в фокусе диссертационного исследования, разрабатывает свой аспект антропологической проблематики. Вместе же они представляют собой интегральное понимание человека, позволяющее осуществлять современные социальные проекты на базе антропологической модели, соответствующей уровню современных научных достижений.

Эти модели обладают чрезвычайно широкими объяснительными возможностями, важными для рассмотрения сложного комплекса явлений современной жизни, а именно: для макросоциального уровня, для сложных явлений культуры, для области индивидуальных проявлений, связанных со сферой подсознания, а также для ставших сегодня актуальными взаимодействий человека с виртуальным пространством и для сферы религиозного опыта. Они упорядочивают множество человеческих проявлений различной природы, содействуя самоидентификации человека в обстановке антропологического кризиса, они могут использоваться для реализации личностных задач в условиях духовно-нравственной дезориентации человека в современном мире. Взятые за основу при формировании новой антропологической парадигмы, данные модели способны содействовать оздоровлению культуры и выходу из кризиса. Положения и выводы данной работы могут быть использованы в подготовке специалистов – философов, культурологов,

социологов, религиоведов, а также включены в качестве учебных тем по курсам: «социальная философия», «философия», «религиоведение».

Апробация полученных результатов. Апробация положений диссертации проводилась в течение 2005 – 2008 гг. в выступлениях автора на научных конференциях, семинарах и круглых столах, проводимых кафедрой философии РГСУ. Основные выводы и теоретические положения отражены в опубликованных статьях.

Структура диссертации.

Диссертация состоит из введения, трёх глав, девяти параграфов, заключения и библиографии.

Основное содержание диссертации

Во введении обосновывается актуальность избранной темы, раскрывается степень её научной разработки, определяются объект и предмет исследования, цель и задачи, теоретико-методологические основы работы, подчеркивается научная новизна и практическая значимость исследования.

Первая глава - «Моделирование в социальной философии» посвящена анализу постановки проблемы моделирования в социальной философии, подходам к антропологическому моделированию, а также типологизации антропологических моделей.

В параграфе 1.1 «Понятие модели в философии» осуществлена попытка прояснить употребление термина «модель». Подробный анализ множества различных определений, сделанный в этом разделе, позволяет заключить, что всё разнообразие подходов может быть сведено к двум основным: Один из них, наиболее радикально сформулированный Т. Адорно, отождествляет философское мышление и мышление с помощью моделей⁹. В отечественной науке преобладает диаметрально иное мнение, отводящее модели очень скромное место специфического приема познания наряду с другими способами научного исследования – наблюдением, экспериментом, формализацией.

Автор считает более перспективным подход Т. Адорно, давшего расширенное толкование понятия «модель». Именно эта трактовка моделей и взята на вооружение в данном исследовании. Точно так же не очерчено четко и однозначно понятие **моделирование**. Тем не менее, большие наработки в этой области¹⁰ дают

⁹ Адорно Т. Негативная диалектика. М., 2003. С. 36.

¹⁰ Штофф В.А. Проблемы методологии научного познания. М., 1978.

Сергазин Ж.Ф. Введение в социальное моделирование. Л., 1991; Фиглин А.Б. Становление и сущность понятия «Идеальная модель»: Автореферат дис. ...канд. философских наук. Алма-Ата, 1990.; Проблема модели в философии и естествознании. /Сборник. Отв. ред. Брудный А.А./ Фрунзе, 1989; Лукашевич В.К. Сфера и границы метода моделирования. Минск, 1988; Кацура А.В. Философско-гносеологические аспекты системного моделирования. М., 1992; Аксёнов Н.Р. Теоретико-методологические проблемы моделирования философского знания: Автореферат дис...д-ра филос. наук. М., 1991; Каракозова Э.В. Модели и

основание использовать понятия «модель», «моделирование» для решаемых в данном исследовании задач.

Для дальнейшего рассмотрения примем такое философское определение модели: «под моделью понимается такая мысленно представляемая или материально реализованная система, которая, отображая или воспроизводя объект исследования, способна заменить его так, что её изучение даёт нам новую информацию об этом объекте»¹¹.

В диссертационном исследовании рассмотрена классификация моделей, предложенная В. Штоффом¹². Выделяя среди моделей мысленные и материальные, он систематизирует различные их виды. Согласно предложенной им структуре, «модель-идеализация» может быть использована как характеристика философских антропологических разработок с их понятийным аппаратом. Ввиду того, что классификация моделей В. Штоффа была разработана им в 70-е годы прошлого века и не отражает новейших достижений науки и техники, автор предлагает вариант классификации, введя в нее такие структурные звенья, как «информационная модель», включающая базы данных, а также «виртуальная модель», репрезентирующая возможности современной компьютерной техники.

Модель обладает двумя основными функциями: 1) теоретической – в качестве специфического образа действительности, соединяющей моменты абстрактного и конкретного, общего и особенного, логического и чувственного, наглядного и не наглядного и т.п. (в этом она близка теории), и 2) практической – в качестве орудия, средства научного эксперимента. Однако, идет ли речь о материальном или мысленном «заместителе» исследуемого объекта, об эмпирическом или теоретическом познании, в моделировании как методе главное – теоретико-познавательная процедура.

Определённые тенденции в производстве новых антропологических моделей сумел увидеть современный ученый А.А. Мелик-Пашаев: «меньше становится попыток изобрести механистическую модель человека, представить её в схемах, описать на языке «инженеров человеческих душ» (конструкты, решетки, структуры, блоки, их функционирование и т.п.). Подобные построения могут, конечно, сыграть вспомогательную и прикладную роль, но не имеют права претендовать на

моделирование в социальном познании. М., 1986; Финн В.К. Интеллектуальные системы и общество. М., 2006. и др.

¹¹ Штофф В.А. Проблемы методологии научного познания. М., 1978. С.19

¹² Штофф В.А. Там же. С.35.

самодостаточность»¹³. Эти рецидивы механицизма, идущие со времён Ламетри («Человек-машина»), никак не соответствуют постнеклассической науке XXI века.

В параграфе 1.2. «Человек как объект моделирования» обосновывается важность постановки вопроса о сущности человека для рассмотрения антропологических моделей. Принципиальное отличие актуального ныне неклассического дискурса состоит в том, что вопрос о сущности человека ставится уже не так, как это было на протяжении всей предшествующей истории философии: каждое новое учение так или иначе пыталось на него ответить. В современную нам эпоху человек претерпел столь глубокую сущностную деформацию, что уже нельзя утверждать, что сущность человека – исторически инвариантна. В диссертационном исследовании описаны факторы, приведшие к глобальной антропологической динамике. Современные философы высказываются о человеческой сущности уже крайне осторожно. Наиболее радикально выразил её Ж.-Л. Нанси: «Сегодня то время, когда ответ на вопрос И. Канта («Что есть человек?» - Р.Р.) должен прозвучать так: быть человеком – это по крайней мере не располагать никакой сущностью. Нет такой сущности, посредством которой можно было бы определить или заключить, каким образом этот «человек» должен жить, иметь свои права, свою политику, свою этику»¹⁴.

Эта, эпатирующая на первый взгляд, постановка вопроса как раз и содержит для нас тот конструктивный принцип, который положен в основу одной из рассматриваемых нами антропологических моделей. Логика его такова: чтобы определить нечто, надо его определён, ограничить, показать то, что им уже не является. Именно с этой целью вводится понятие антропологической границы. Это, безусловно, неклассический способ антропологической дескрипции, оправданный тем, что современная антропологическая реальность уже никак не вписывается в классические рамки Декартово-Кантовского видения человека. Подробный анализ этой модели содержится в третьей главе настоящего исследования.

В параграфе 1.3 «Основные подходы к типологизации антропологических моделей» описан феномен социального как некоей реальности, относящейся к области человеческого бытия или межличностных отношений, который в различных социально-философских, а также социологических концепциях трактуется в зависимости, от того, исходят ли эти социальные концепции из человеческого индивида, или из надиндивидуальных отношений. В одном случае индивид выступает в качестве первичной реальности, в большей или меньшей мере самостоятельного начала, субъекта общественной жизнедеятельности, формирующего

¹³ Мелик-Пашаев А.А. Художественное творчество и «художество из художеств» // Современная психология: Сборник, Раздел 4. Развитие личности. М., 2000. С. 36.

¹⁴ Нанси Ж.-Л. Сегодня // Ad marginem. М., 1994. С. 150.

сферы своего существования, а общество при этом понимается и характеризуется как продукт его сотворчества с другими людьми – в этом случае можно говорить об *антропоцентричности* философской модели. В качестве примера таких моделей можно привести кантианство или экзистенциализм. В другом случае социально-философская концепция исходит из первичности того или иного типа самодовлеющей общественной целостности, конкретным носителем и выразителем которой является отдельный человек. В этом случае концепцию можно квалифицировать как *социоцентристскую*. Необходимо учитывать сложность проведения четкой границы между социальной философией и теоретической социологией. Современная социальная философия отличается от философских спекуляций прошлых эпох тем, что опирается в большей или меньшей степени на данные экономики, истории, прикладной социологии и других общественных дисциплин. В современной социально-философской мысли можно также встретить понятия макросоциологического и микросоциологического уровня рассмотрения антропологической проблематики.

Для макросоциологии человек является продуктом общества (культуры, истории, космоса и т.п.). Э. Дюркгейм, М. Вебер, Т. Парсонс и др., ставившие во главу угла проблему социализации, придерживались этих взглядов. При этом социализация понимается как освоение культуры (норм, ценностей, идей, правил поведения и стереотипов понимания) сообщества, а человек в макросоциологии – это социальный тип, отвечающий данной культуре и адаптированный в ней. Таким образом, макросоциология определяет личность через понимание культуры (общества).

Одна из исследуемых в данной работе антропологическая модель, а именно **интерпретативная антропологическая модель Клиффорда Гирца** по своим признакам относится именно к таким, макросоциологическим подходам.

В микросоциологическом масштабе человек рассматривается в поле межличностного взаимодействия, поэтому процесс социализации и процедуры «встраивания» личности в разнообразные общности и структуры воспринимаются через призму ролевых концепций. Этот теоретический подход был разработан в исследованиях Г. Мида («Роль, я и общество», 1934) и Р. Линтона («Исследование человека», 1936). Выделение антропоцентристской (микросоциальной), либо социоцентристской (макросоциальной) природы того или иного подхода – не единственный способ структурировать начальные подходы к описанию философских моделей человека и общества, однако, они являются достаточно показательными, т.к. особенно ярко проявляют коррелятивную взаимозависимость общества и индивида.

Различные попытки типологизации антропологических моделей представлены в новейших диссертационных исследованиях¹⁵.

Как известно, всякий опыт составления типологии предполагает наличие концепции, представляющей критерий определения типов того множества, различению которого служит типология. Типология антропологических подходов, следовательно, должна учитывать множество способов осмысления сущности человека в гуманитарных науках, тесно коррелирующих с социальной практикой и социальной философией. Однако, большое разнообразие направлений в них, их развитие и междисциплинарные совмещения делают этот труд практически непосильным для одного исследователя. Персоналистический акцент в антропологических подходах был осуществлён такими видными философами XX века, как М. Шелер, Э. Мунье, Ж. Лакруа, М. Недонсель, Э. Левинас, Г. Марсель. К ним же можно отнести П.Рикёра, Т. де Шардена, П.Л. Энтралько, Д. фон Хильдебранда, К. Войтылу, Й. Тишнера.

Диалогическое понимание человека связано с работами М. Бубера, а в отечественной науке этот аспект разработан в трудах психологов М.М. Бахтина и А.А. Ухтомского. Отличие монологического общения от диалогического в том, что монологический путь – это субъект-объектное взаимодействие, а диалогический путь – это субъект-субъектное взаимодействие.

В главе 2 «Предпосылки и этапы формирования антропологических моделей» проанализированы исторические предпосылки и источники формирования антропологических моделей, а также этапы их становления.

Мифологическое сознание, синкретичное по сути, уже пыталось давать ответ на вопрос о генезисе человека. Диалог Платона «Пир»¹⁶ доносит до нас миф о первоначальном, неразделенном на мужское и женское, существовании человека в виде андрогинна. Мы видим на этом примере, что миф выступает здесь в качестве авторитетного поставщика объяснительных конструкций. Тема единства противоположностей и мистериальной целостности (*coincidentia oppositorum*) глубоко исследовалась, в частности, в трудах М. Элиаде. Она широко представлена как в символических, представлениях и верованиях, затрагивающих абсолютную реальность, божественную основу мира, так и в космогониях, толкующих Творение как распад изначального единства на фрагменты. В частности, К.Г. Юнг использовал выражение «*coincidentia oppositorum*», когда говорил о целостности личности и двойственности

¹⁵ Петровых Д.С. Личностный статус покаяния как проблема философской антропологии: Дис. на соискание учёной степени к.ф.н. М., 2003., Мёдова А.А. Автономно-рационалистическая модель человеческой сущности.: Дис. на соискание учёной степени к.ф.н. Великий Новгород, 2006.

¹⁶ Древнегреческая философия: От Платона до Аристотеля. М., 2003. С. 53.

природы Христа (Бога и человека одновременно – Р.Р.)¹⁷. Сюда же можно отнести представление об Адаме-Кадмоне – проточеловеке в еврейском гностическом учении каббалы. Обобщая вышесказанное с точки зрения антропологической модели, можно сказать, что андрогинность как свойство и природа пра-человека, является его распространенной моделью, сформированной в недрах мифологического сознания, характерной для многих древних культур, в той или иной степени ассимилированных впоследствии европейской традицией.

В **параграфе 2.1 «Зарождение антропологии гуманизма»** дан анализ источников антропологии гуманизма – античной классической антропологической мысли и христианской традиции видения человека. В результате этого анализа сделаны следующие выводы: в самом общем виде античная антропологическая модель представляет человека двусоставным – состоящим из души и тела. В христианской богословской антропологии (не отделимой от учения о боговоплощении) человек представляется трёхсоставным – состоящим из духа, души и тела. Эпоха Возрождения, ставшая водоразделом, разделившим всю историю цивилизации на «доренессансную» и Новое время, произвела революцию в культуре, сказавшуюся и на антропологической модели. Античный космоцентризм и средневековый теоцентризм сменились секулярным антропоцентризмом (процесс секуляризации растянулся на несколько столетий). В **разделах 2.2 («Расцвет гуманистической антропологии»)** и **2.3 («Кризис гуманизма и его осмысление отечественной социально-философской мыслью»)** представлен этот процесс в европейской антропологической мысли, не отделимой от общеполитической. В рамках идей Декарта – творца механистической картины мира – возникла и соответствующая ей антропология: человек виделся также как механическая система. Под знаком Романтизма разворачивалось и такое движение в Европе, как французское Просвещение со своей антропологией. С точки зрения этой концепции, единственным регулятором прогресса является человеческий разум. Французское Просвещение определило концептуальные основы современной цивилизации. Правовое устройство общества, вера в прогресс – уходят корнями именно в этот период. Что касается представлений о человеке у просветителей, то они сводятся к дальнейшему развитию ренессансного антропоцентризма. Родоначальник немецкой классической философии И. Кант был одновременно и создателем новой области философского знания – философской антропологии. Можно сказать, что она определила в большой степени европейский гиперрационализм в понимании человека. Философия Нового времени достигла своего предела и зашла в «тупик». В XIX в., в условиях усложнившейся

¹⁷ Psychology of the Transference // Practice of Psychotherapy. The Collected Works of C.G. Jung. Vol. XVI. – L.; N. Y., 1954. P. 163.

общественно-политической и интеллектуальной жизни Европы, глубокий протест, как философский, так и политический, против традиционных систем мышления, политике и экономике породил нападки на многие взгляды и учреждения, которые до сих пор рассматривались как неприкосновенные. Этот протест выразился как в романтической форме – в философии А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, противопоставляющей волю интеллекту, прославляющей неистовство определенных видов, – так и в рационалистической форме – в марксизме. Нельзя не упомянуть также влияние дарвинизма. У Рассела встречается следующая его оценка: «Чем Галилей и Ньютон были для XVII века, тем же Дарвин был для XIX века»¹⁸. Дарвиновская идея борьбы за существование и выживание наиболее приспособленных распространилась на сферы экономики и социальной жизни.

Л. Фейербах завершил немецкую классическую философию, как писал о нём Ф. Энгельс¹⁹, с неизбежностью придя к материализму и атеизму, выводя многие положения христианства из человеческой сущности. Это была уже крайняя степень гуманистического антропоцентризма. Неотложной задачей времени стало создание социоцентристской философии, способной управлять людьми, фактически потерявшими веру, увлеченными перспективой почти неограниченной мощи, а также апатией беспомощности, незащищенности в пространстве капиталистической индустрии. В большой степени эту задачу решил марксизм. К. Маркс был мыслителем, придавшим социализму научный характер и сделавшим больше кого бы то ни было для превращения его в мощное движение, которое, привлекая и отталкивая, стало доминировать в истории Европы XIX – XX веков. Он же совершил переворот в философии, отказавшись от абстрактного философствования как такового, соединив теорию с общественной практикой. Человек в марксизме определен как «совокупность общественных отношений». Родоначальник современной социологии, О. Конт, создал учение, получившее название позитивной философии или позитивизма. Он утверждал, что каждая наука – сама по себе философия. На раннем этапе социологию еще очень трудно отделить от социальной философии.

Без Ф. Ницше даже самая сжатая картина европейской антропологической мысли не может быть полной. Он оказал влияние не только на философию, но и на культуру в целом, его идеи внесли свою лепту в социальные катаклизмы XX века. В то же время, Ницше стоял у истоков «философии жизни», к которой принадлежал и А. Бергсон – властитель дум французской католической интеллигенции начала XX века. Ему было свойственно самоощущение человека, пришедшего в мир для того, чтобы

¹⁸ Рассел Б. История западной философии. М., 2004. С. 869.

¹⁹ Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т.21. С.229.

провозгласить смерть Бога, конец философии, переоценку всех ценностей. Человека, понимаемого им как проявление определенных биологических процессов, Ницше называл болезнью на коже земли. Идеал человека – сверхчеловек, который, произведя переоценку всех ценностей, будет свободно реализовывать своё жизненное начало, утверждая неограниченную волю к власти. Он ввёл понятие *жизни*, которое пришлось по вкусу последующим философам. Всё есть проявление жизни; сознание, на котором до сих пор была сконцентрирована философия – лишь одно из многих. Понятие жизни выходит на первый план в философских системах В. Дильтея и А. Бергсона. Философские учения XIX века заложили непосредственную основу антропологических концепций XX века. Одному из родоначальников влиятельнейшего философского направления XX века – экзистенциализма – С. Кьеркегору – претил какой бы то ни было социальный подход к человеку, ибо человек – уникальная, неповторимая личность. Экзистенциализм – наименее поддающаяся формализации, а, следовательно, и извлечению какой либо модели антропологическая концепция.

Э. Гуссерль выступил с идеей создания «философии, как строгой науки». Это должна была осуществить созданная им феноменология. Оставляя вне поля зрения предпринятый им опыт по «наведению мостов» между философией и точными науками, очертим то новое, что дало его учение в антропологической сфере. Успехи экспериментальной психологии в конце XIX в. создали в научном сообществе Европы иллюзию возможности поставить исследование психических, духовных процессов на твёрдую почву эксперимента, перевести его на язык строгих формул и проверяемых количественных характеристик. На этом фоне возник и логический психологизм, притязавший на роль абсолютно точной, опирающейся на эксперимент, теории. Объяснима и большая надежда в перспективе выразить на строгом математическом языке духовные процессы сознания. Э. Гуссерль, противостоял этой тенденции современной ему философии и считал основной ошибкой психологизма любого вида то, что он не допускает никакого содержания знания, не зависящего от субъективной организации познающего.

Созданная им феноменология должна была стать фундаментом для всей философии. Феноменология сознания, анализ первично-данного есть единственный путь построения строго научной философии, возврата «от речей и мнений – к самим вещам». Такая процедура получила у Гуссерля название *феноменологической редукции*. Посредством её применения открывается новая бесконечная сфера бытия как сфера трансцендентального опыта. В потоке сознания происходит полное снятие оппозиции мышление – бытие, т.к. феномены сознания являются носителями сущностей не в опосредованном рациональным мышлением виде, а непосредственно. Через интенциональность – основополагающее свойство сознания быть направленным

на объект - Гуссерль решает важнейшую для философии проблему соотношения бытия и сознания. Таким образом, для Гуссерля, сознание и бытие (вещность) – одно целое. В докладе 1935 г. в Вене «Философия и кризис европейского человечества». Гуссерль критикует позитивистскую инструментальную интерпретацию разума. Констатируя кризис науки на рубеже столетий, он пишет, что наука забыла о человеке. А кризис философии означает кризис всех наук Нового времени – сначала скрытый, но затем со всё большей силой обнаруживающийся кризис самого европейского человечества во всей совокупной значимости его культурной жизни, во всём его существовании. Причину этого кризиса Гуссерль видел в крушении веры в разум; корень же его - в эпохе Ренессанса. В Новое время намечается разрыв между «жизненным самосознанием» человека и научным объяснением места человека в мире. Объективистски настроенная наука теряет всякую связь с человеком, человеческой жизнью, её смыслом и ценностями. Спасение от этого Гуссерль видит в восстановлении утраченной связи науки с субъектом. Кризис философии и науки должен быть разрешен средствами новой «науки о духе», которую Гуссерль назвал наукой о «жизненном мире». В отличие от мира науки, который искусственно создан, сконструирован, жизненный мир не создаётся искусственно. Он дан непосредственно, с полнейшей очевидностью всякому человеку; это дорефлексивная данность. Гуссерль оказал большое влияние на формирование таких течений, как экзистенциализм (Сартр), структурализм (Ж. Деррида), многие школы социологов и психологов. Учениками Гуссерля был М. Хайдеггер, Э. Левинас, М. Шелер, Р. Ингарден. Феноменология получила широкое распространение.

М. Хайдеггер произвёл переинтерпретацию практически всей истории философии. Он подвергает критике европейскую культуру Нового времени, утверждая, что секуляризация XVII в. вырвала человека из его внутренних связей с миром, которые были прочными в Средние века. Постренессансный антропоцентризм, ставший основой секулярной культуры, сделал человека единственным «мерилом» истины и бытия. Такой подход, по мысли Хайдеггера, радикально изменяет и самого человека. Древнегреческий человек определял себя принадлежностью к истине сущего. Средневековые трактовало человека как творение Божье. Именно потому, что всё сотворено личным Богом – Творцом, Им хранимо и направляемо, человек и всё сущее получает смысл и ценность своего существования. Достоверность человека обеспечивается достоверностью Бога. В философии Нового времени человек становится субъектом, дающим санкцию бытию. В период господства техники человек сам становится частью производства, превращаясь из господина всего сущего в беспредметный наличный материал. В такой ситуации возникает «антропология без субъекта». Человек срощен с пространством, и этот факт определяет особую жизненную стратегию по отношению к миру и бытию – стратегию «близости».

«Близость создаёт человеческий мир, а не образ или картину мира. Этот мир ацентричен – человек не занимает здесь господствующего центрального положения. «Мир мирует», он не нуждается в какой-либо соотнесённости. Существо человека мыслится Хайдеггером в мифологическом симбиозе бытия и языка. Разрабатывая свою «фундаментальную онтологию», М. Хайдеггер широко вводит в философский дискурс новые категории. Им исследуется бытие человека как конкретной личности, он называет его «вот-бытие», (Dasein). Оно всегда соотнесено с конкретными обстоятельствами, потому он вводит понятие «бытие-в». Смена ситуаций, в которых обнаруживает себя «вот-бытие», образует «временной поток». Поэтому М. Хайдеггер говорит, что «вот-бытие» есть время. Как видим, Хайдеггера вовсе не интересует природа человека (дух, душа, тело...); он занимается лишь бытийными аспектами его существования, или тем, *как человек живёт в мире*»²⁰. «Методологическая ценность хайдеггеровской экзистенциальной аналитики вот-бытия состоит в том, что она, избавляя нас от озабоченности псевдопроблемами западной метафизики, возвращает нам понимание «собственного бытия» до его искусственного, рассудочного расщепления на «противоположности» психического и физического, идеального и реального, духовного и материального, субъективного и объективного. Тем самым, в частности, впервые под психологию и антропологию подводится недостающий онтологический фундамент»²¹.

В определённой оппозиции по отношению к Гуссерлю, а также к Хайдеггеру находился К. Ясперс, который считал человеческое существование настолько личностным и уникальным, что оно не может быть вписано в метафизические построения. В его антропологии существенную роль играет *экзистенция*, ярко проявляющая себя в пограничных ситуациях, что характерно для экзистенциализма вообще. Соотнесение экзистенций между собой осуществляется в акте *коммуникации* (одно из центральных понятий в философии К. Ясперса), только в акте коммуникации человеку открывается его сущность²². Этот акцент позволяет выстроить социальное пространство как совокупность коммуникаций. Категория коммуникации находит свои аналоги у других персоналистски – ориентированных мыслителей XX в. (к примеру, понятия «диалогического» и «ты-мира» у М. Бубера). В своих поисках рецепта выхода из кризиса К. Ясперс не стремится, как М. Хайдеггер, «преодолеть гуманизм», но надеется изыскать новые возможности в рамках самого гуманизма.

²⁰ Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 80.

²¹ Водолагин А.В. Философия воли. М., 2005. С. 239.

²² Vodolagin A. Psychopathologie und Metaphysik des Willens. // Karl Jaspers – Philosophie und Psychopathologie. Universitätsverlag Winter, Heidelberg, 2008, 147 – 159.

Со своей философско-антропологической программой выступает в культуре XX в. **структурализм**, выразивший убеждённость в том, что человек детерминирован в своих действиях различными внешними рамками – будь то экономические законы или структуры бессознательного. Установка на объективность роднит структурализм с позитивистским пиететом перед наукой. Человека как субъекта (в т.ч. субъекта истории) в структурализме не существует. «Последняя цель гуманитарных наук заключается не в том, чтобы конституировать человека, а в том, чтобы растворить его ... реэнтегрировать культуру в природу и, в конечном счёте, реэнтегрировать жизнь в совокупность её физико-химических условий»²³. **Постструктурализм**, попытавшийся компенсировать структуралистские «перегибы» в философской антропологии, занялся выявлением «зон свободы» – маргинальных, выходящих за пределы структуры. Ж. Деррида, представитель **деконструктивизма** (одного из направлений постструктурализма) подвергает деконструкции понятие бытия как такового. Одно из самых влиятельных направлений в культуре XX в. – **постмодернизм** – претедовал на сведение воедино всей разноплановости и противоречивости современной реальности. Он осуществил ревизию концептуального аппарата социально-философского дискурса, итогом которого стал отказ от самого понятия «общество», которое было определено у ряда мыслителей как пространство социального текста. Пресловутая «смерть субъекта» в постмодернизме – вот та крайняя точка, к которой с необходимостью подошёл пятивековой путь европейского Гуманизма.

В разделе 2.3 «**Кризис гуманизма и его осмысление отечественной социально-философской мыслью**» представлен анализ антропологических идей отечественной философией. В XIX в. начинается эпоха интенсивного, всё более разгорающегося философского движения. Для отечественной мысли характерно её концептуальное оформление не только в виде философских систем, но и в формах культуры и, прежде всего – литературы.

В первой половине XIX в. славянофилы были выразителями русского самосознания. Их споры с западниками стали основой всей идейной истории России XIX в.. В этом противостоянии менее оригинальными были западники, предлагавшие для России путь простого следования Западу. Для славянофилов же, отстаивавших следование исконной традиции, встала задача эксплицировать эту традицию и доказать её превосходство, что требовало творческого подхода. Именно традиционалисты-славянофилы, а не прогрессисты-западники осуществили новую постановку философских, религиозных, историософских, а также антропологических проблем. Социальная философия славянофильства базировалась на идее соборности, являющейся формой социоцентризма. Труды В.С. Соловьева обеспечили русскую

²³ Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996. С. 92.

мысль языком и понятийным аппаратом для выражения её собственных тем и открыли ей возможность развития на уровне профессионального дискурса европейской философии. Вклад В.Соловьёва в русскую социально-философскую мысль определяется теорией Всеединства, питавшейся идеей Софии-Премудрости Божией. По мнению В.С. Соловьёва, главнейшими социобразующими функциями обладает Вселенская Церковь. Роль этого философа особенно велика в основании фундамента русской религиозной мысли XX в., которая, начав движение от Соловьёва, всё более и более выходила на почву православной традиции. При отсутствии цельной антропологической концепции, у философа имелись глубокие интуиции, пронизанные экзистенциальным духом личной гениальности и трагедии, сохранившем свою актуальность и в наше время. В учении Н.Ф. Фёдорова с предельной силой выразило себя русское мессианское сознание. Антропологическая модель, реконструируемая на основе всей программы его «Дела» выстраивается на *сыновстве*, как главной характеристике человека: не всякий человек – мать или отец, но всякий – сын или дочь. Отсюда и нравственный долг по отношению к отцам – их воскрешение. Субъектом преобразований, выходящих на планетарно-космический уровень, является соборная совокупность человечества в единстве всех поколений. Федоров дал глубокий анализ цивилизации, изобразив её как «пир на костях отцов». «Философия Общего Дела» явилась ядром также социально-политической и философской программы **евразийства**, которое может служить примером социоцентризма в социальной философии XX в. Евразийская идея явилась проектом русского Возрождения, придя на смену другим проектам – славянофильству, «Общему Делу», русскому Ренессансу Серебряного века. Ей же на смену пришла новая идея Возрождения, сформулированная Г.В.Флоровским как «неопатристический синтез», ядро которой составляет тезис о необходимости нового обращения к патристике – своду трудов греческих Отцов Церкви для решения актуальных вопросов современности.

Сферой формирования антропологических моделей является отечественная религиозно-философская антропология, обзор которой логично начать с В.В. Розанова. Ключ ко всем исканиям Розанова видится в его антропологии, насквозь пронизанной любовью к «естеству» человека, отражающемуся во всём мироздании. Вся метафизика человека упирается, по-Розанову, в «тайну пола», где всё «насквозь очеловечено». Космоцентризм его антропологии можно выразить следующими словами: «человек включен в порядок природы, и точка этой включенности есть пол, как тайна рождения новой жизни; ... пол – и есть наша душа»²⁴. Для него тайна пола священна. Эта тайна раскрывается в семье. Разрушение семьи, характерное для нашей

эпохи, сильно подтачивает цивилизацию. Социально-философская концепция семьи построена у Розанова на религиозно осмысленной проблематике пола.

Поиск антропологической концепции у П.А. Флоренского приводит к неожиданному результату: последовательная антропология в его трудах отсутствует. Человек, согласно Флоренскому, по сути есть *человек евхаристический*, т.е. благодарящий. Он погружен в культ, являющийся средоточием всех важнейших смыслов бытия. Из культа разворачивается вся культура, которая затем постепенно секуляризуется и в эпоху Ренессанса порывает с ним. В учении об обществе П. Флоренский придерживается философии Всеединства, утверждая идею соборности как объединяющего начала общества. Церковь как тело Христово – вот основа соборности, связующей в единство все её члены, т.е. индивидов.

Л.П. Карсавин, философ русского Серебряного века, для которого идея времени является центральной. Оно определяет и его концепцию личности. Отвергая ньютоновское время, уже преодоленное в физике, но атавистически присутствующее в философии и антропологии, Карсавин предлагает видение времени как внедрённого в глубины человеческого существования. Аналог такому пониманию времени можно найти у Хайдеггера в его “*Sein und Zeit*”, где время имеет экзистенциальную природу. Личное начало, «Я» – носитель идеи всеединства, понимаемого во временном аспекте, как всевременность. В нем актуально присутствуют его прошлое, настоящее и будущее. При этом «Я» не покоится, но совершает движение во времени. Можно говорить о темпоральной, динамической антропологической модели Карсавина. Учение о Всеединстве определяет не только *темпоральный*, но и сущностный аспект антропологии Карсавина: «В телесном человеке заключено всё животное царство вообще, человек и есть космос»²⁵. Так как «человек и есть космос», то в тайне человека заключена и тайна космоса. Для системы С.Л. Франка концепция всеединства является центральной и основополагающей. Метафизика всеединства включает в себя разработку темы богочеловечества, тесно связанную с антропологией Франка. Он более других потрудился в русской философии, чтобы уяснить проявление соборности в природе человека. Уже в книге «Духовные основы общества» (1930 г.) Франк развил учение о первичности категории «мы». Никакого готового «я» вообще не существует до встречи с «ты»²⁶. Бытие «мы», по Франку, имеет неудержимую тенденцию отчуждаться от меня, выступать мне навстречу, как внешняя, сама по себе сущая реальность. Через это социальный и исторический элемент есть как бы космический элемент в составе человеческой жизни и обладает поэтому для человека всей жуткостью и иррациональностью, присущей космическому

²⁴ Розанов В.В. В мире неясного и нерешенного. М., 1901. С. 7.

²⁵ Карсавин Л.П. *Noctes Petropolitanae*. СПб, 1922. С. 73.

²⁶ Франк С.Л. *Духовные основы общества*. М., 1992. С. 93.

бытию. Соборность, лежащая в основе всякого объединения людей. в соответствии с учением Франка, есть единство рационального и иррационального, и в пределе это есть некое сверхвременное единство, единый соборный организм богочеловечества. Понятие богочеловечества у Франка не совпадает с христианским понятием богочеловечества как Церкви, немислимой без Христа. Хочется выделить один важный для нашего рассмотрения аспект самоидентификации личности в антропологических построениях Франка: «Именно во встрече с трансцендентальным началом и в сопринадлежности к нему непосредственное самобытие конституируется как «я»»²⁷. Примечательна и разработка им темы свободы как важнейшей составляющей человеческой личности. «Свобода – есть последняя спонтанная глубина человеческой личности и есть поэтому та единственная точка человеческого бытия, в которой возможна связь человеческого с божественным»²⁸.

Антропологизм Н.А. Бердяева – стержень всей его философии. Для личности, принадлежащей царству свободы, есть два пути: либо *объективация*, когда человек выходит в общество, в царство «обыденщины», общеобязательных форм жизни; либо – путь «трансцендирования», когда сохраняется «жизнь в свободе». На особый пьедестал в антропологии Н.А. Бердяева вознесено творчество. В его книге «Смысл творчества» дан такой апофеоз человека-творца, такое его превознесение, какого нельзя найти ни у одного из русских философов. Его можно сравнить лишь с реминисценциями ренессансного гуманизма. «Бесконечный дух человека претендует на абсолютный, сверхприродный антропоцентризм, он сознает себя абсолютным центром не данной замкнутой планетной системы, а всего бытия, всех миров»²⁹. Целью жизни человека Н.А. Бердяев провозглашает не *спасение* (в христианском смысле), а *творчество*. Страх перед обыденщиной делает мнимым и социальное общение. Его персонализм становится по-сути самозамыканием личности, избегающей всякого прикосновения к миру, чтобы не растерять «взлётов духа». Преодоление одиночества, согласно мысли Бердяева, происходит лишь в мистическом опыте, где всё во мне и я во всём»³⁰. Тема человека звучит в разных работах Бердяева. В частности, в работе «Царство Духа, царство кесаря» он касается проблемы кризиса человека и всей цивилизации, связанного с господством техники.³¹

Отечественный **атеистический антропоцентризм**, а также **социоцентризм**, уходят корнями в философию русских материалистов Н.Г.Чернышевского, Н.А. Добролюбова, Д.И. Писарева, М.А. Бакунина, и др., утверждавших, что интеллектуальное освобождение личности возможно лишь на основе атеизма и

²⁷ Франк С.Л. Непостижимое. Цит. по: Зеньковский В. История русской философии. М., 2001. С. 814.

²⁸ Там же. С. 815.

²⁹ Бердяев Н.А. Смысл творчества. М., 2004. С. 72.

³⁰ Цит. по: Зеньковский В. История русской философии. М., 2001. С. 733.

³¹ Бердяев Н.А. Царство Духа, царство кесаря. // Бердяев Н.А. Русская идея. Сборник статей. М., 2005. С.758.

материализма. Человек, ведомый по жизни принципом *разумного эгоизма*, свободно объединяясь с другими, составляет общество свободных общин. Большая роль в становлении отечественного атеистического антропо- и социоцентризма принадлежит последователям позитивизма О. Конта, Дж. Стюарта и Г. Спенсера. Представитель отечественного позитивизма, П.Л. Лавров, назвал свою философию антропологизмом, т.к. для него центральным был вопрос о сущности человека. Его взгляды можно скорее отнести к социоцентристским, т.к. в своих социальных построениях он опирался на сельскую общину, видя в ней залог социальной справедливости, прогресса и главную опору социалистической революции. Антропология Г.В. Плеханова, яркого представителя социал-демократии, следует антропологии К. Маркса: внутренний мир человека складывается в зависимости от экономических отношений. Материализм В.И. Ленина с неизбежностью произвел следующую антропологическую схему: «Материалистическое устранение дуализма духа и тела состоит в том, что дух не существует независимо от тела, что дух есть вторичное, функция мозга»³².

Очевидно, что квалифицировать всю систему официальной философии в СССР можно как антропосоциоцентристскую. Можно заключить, что для неё свойственен именно атеистический антропосоциоцентризм, как плод атеистического переосмысления органичной для российского менталитета идеи соборности, коренящейся в православном церковном сознании.

В главе 3 «**Формирование антропологических моделей в социальной философии XX – начала XXI веков**» представлены исследуемые антропологические модели. Австро-американский философ Альфред Шюц (Schutz), труды которого за очень малым исключением опубликованы на русском языке уже в III тысячелетии осуществил соединение феноменологического метода с социальной философией. Рассмотрение этого подхода составляет первую из трёх исследуемых в данной работе моделей. Закреплённые Гуссерлем в философском словаре XX в. понятия: «жизненный мир», «естественная установка сознания», «горизонт сознания», «сознание внутреннего времени» и др. стали опорными концептуальными средствами современного антропологического дискурса.

Социальная феноменология А. Шюца исследует универсум смыслов социального мира. Но, в отличие от выносящих человека за скобки масштабных системосозидающих подходов, в центре внимания которых – функционирование системы социальных структур и институтов, мир социальной феноменологии – это мир изначальных обыденных интерпретаций, соразмерный человеческому бытию. В эпоху глобализации такой подход – возможность скоординировать глобальные

³² Ленин В.И. ПСС. Т. XIII. С. 73.

метасоциальные, метаантропологические подходы с уровнем антропологическим. В этом плане социальная антропология А. Шюца совмещает в себе социоцентризм с антропоцентризмом.

Для реализации такого комплексного подхода А. Шюц использует понятие *жизненного мира*. Для Гуссерля это был мир дорефлексивных очевидностей обыденного сознания. А. Шюц увидел intersубъективную природу жизненного мира, в которой и заложены возможности применения феноменологии в сфере общественных наук. Выстраивая свою теорию вокруг непосредственных переживаний индивида в социальном мире, А. Шюц продвинулся по пути решения поставленной Гуссерлем задачи восстановления связи научной теории с жизненным миром человека, прогрессирующее ослабление которой за весь период Нового Времени послужило, по его мнению, причиной кризиса европейских наук.

В качестве другой антропологической модели в данном исследовании рассматривается **интерпретативная антропология** американского философа Клиффорда Гирца (Geertz). Этот мыслитель относится к тому направлению антропологов (М. Салинс, М. Харрис, С. Тайлер, Д. Шнейдер и др.), которое в середине XX в. провело много времени в полевых исследованиях и заявило о себе в академической науке в 60-е годы, когда в американской антропологии произошел «откат» от позитивизма и от глобальных теоретических схем. Данная тенденция может считаться характерной для американской общественной науки до настоящего времени. Характерно ещё и то, что в интерпретации исторического материала начинает преобладать общая ориентация на лингвистические модели в общественных теориях – например, структурная лингвистика, перенесённая в основу теории К. Леви-Строса, когнитивная антропология С. Тайлера или У. Гудинафа или герменевтические подходы, ориентированные на историю как текст у Г.Г. Гадамера или П. Рикёра.

Концепция К. Гирца в своём становлении претерпела влияние социологии Т. Парсонса, тесно связанной с социологией М. Вебера; аналитической философии Л. Витгенштейна, герменевтики В. Дильтея, а также социальной феноменологии А. Шюца.

В фокусе антропологии К. Гирца находится наблюдение того факта, что субъект и его деятельность в обществе в разных культурах приобретает вариативные черты. Гирц отверг позицию, господствующую в науке ещё с эпохи Просвещения, утверждающую, что многообразие различий в человеческом мире – лишь затемняет то универсальное и подлинное, что есть во всех людях. Позиция К. Гирца состоит в том, что многообразие обычаев во времени и пространстве – не просто вопрос костюма и сценических декораций, но свидетельство того, что человечество столь же разнообразно в своей сущности, как и в своих внешних проявлениях. Практика полевых исследований культур народов Явы, Марокко, Бали, как видим из его

текстов, заставила Гирца оттолкнуться от идей Парсонса, рассматривавшего культуру как производное от социального действия. Напротив, культура является определяющим условием и тем изменчивым ландшафтом, на котором социальное действие протекает. При таком понимании открываются пути объяснения того факта, что явления одного функционального порядка приобретают в разных культурах различные формы и значения. При этом сама культура представляет собой не пассивный фон, а активный контекст, который вмешивается в социальное действие и находит через него своё выражение. Вхождение в культуру для её антропологического исследования происходит в пространстве диалога, при этом существенную роль играет эмпатия, вчувствование. Но главное в этом процессе, по-Гирцу, – интерпретация, поиск значений, т.к. культура есть знаковая система, в которой знаки производятся и читаются самим человеком. Анализ знаков есть всегда анализ человеческого действия и человеческого восприятия, но это не экспериментальный, а понимающий, интерпретирующий анализ и, что очень существенно, анализ не односторонний (подобный процессу расшифровки немого текста), но анализ диалогического характера.

Третья – **синергичная антропологическая модель** С.С. Хоружего основывается на том, что человек, исследуемый ныне философией – уже не является тем самым объектом исследования классической метафизики, о котором велась речь в докризисное время. В его опыте различные психотехнические практики, гендерные революции, генные эксперименты, экстремальный спорт, пережитый опыт социального террора и т.д. Мы видим человека, лишённого неизменяемой сущности и обладающего пластичной природой. В такой ситуации новая антропологическая модель уже не может описывать человека как некую сущность, как это делала классическая наука идущая от Аристотеля. Опыт современности свидетельствует о том, что проблема человека не может более ставиться как проблема изучения и описания такого центра. Остаётся другой путь: охарактеризовать человека через его «периферию» или так наз. *антропологическую границу*. Наиболее общий способ определения предмета состоит в указании его *Иного*, того, что отлично от него и тем самым конституирует его предел, *границу*. Автор этого подхода утверждает, что «упорное, непреодолимое влечение человека к своей Границе – определяющая черта сегодняшней антропологической ситуации... заданием и потребностью времени сегодня является не просто новая антропология, но именно «антропология Границы» в отличие от прежней «антропологии Центра»³³. Сама антропологическая граница обладает при этом некоторым строением, топикой, определяющейся пограничными сферами. Эти сферы следующие: 1. **Сфера бессознательного**. Современный

³³ Хоружий С.С. Очерки синергичной антропологии М., 2005. С. 16.

психоанализ, начиная с З. Фрейда, подробнейшим образом исследовал эту сферу и то, как она влияет на сознательные действия человека. 2. Другая сфера, напрямую связанная с онтологическим статусом человека – **сфера Инобытия**. Эта сфера в философии Хайдеггера определена как Sein, а в христианской мысли – Бог-Троица. Данный ареал Границы принципиально отличен от ареала, определяемого Бессознательным. За Бессознательным не утверждается статус Инобытия, и антропологическая граница, конституированная им, проходит в том же онтологическом горизонте, что и эмпирическое человеческое существование, называемое обычно сферой сущего. Следуя хайдеггеровскому различению категорий сущего и бытия, как, соответственно, онтических и онтологических категорий, границу с Бессознательным можно назвать онтической, границу с Инобытием – онтологической границей. Вокруг этой границы выстраивается сфера религиозного опыта человека. Понятие Богообщения, центральное в этом опыте, в христианстве реализуется в теологии обожения и аскетической практике, освященной многовековой традицией, идущей от ранних веков христианства. Именно в этой точке происходит встреча новейшего антропологического дискурса с идеей Неопатристического синтеза, в рамках которой происходит современное прочтение святоотеческой мысли. 3. Сфера антропологической границы – **граница с виртуальным миром**, имеющим свою специфику, и, прежде всего – его характеризует неполнота актуализации. Виртуальный опыт лежит за пределами простого обыденного опыта и также составляет предельное проявление человека. Эта совокупность из 3-х элементов и составляет целое Антропологической границы.

В **Заключении** подводятся итоги работы, формулируются основные выводы.

В результате проведенного исследования, автор обосновал, что в условиях современного антропологического кризиса вопрос о сущности человека ставится принципиально иначе. Человек претерпел столь радикальную сущностную трансформацию, что уже нельзя ставить вопрос об исторической инвариантности его сущности.

Само понятие «антропологическая модель» должно быть освобождено от понимания её как жестко детерминированной схемы.

Все три рассмотренные антропологические модели имеют свои аспекты применимости и сферы приложения в науке и в социуме: Социальная феноменология А. Шюца позволяет продвинуться по пути решения задачи восстановления связи научной теории с жизненным миром человека, прогрессирующее ослабление которой за весь период Нового времени и послужило причиной кризиса европейских наук. В процессе диссертационного исследования автор пришёл к мнению, что развитый в рамках социальной феноменологии коммуникативно-смысловой подход к анализу социального мира обретает особую актуальность в условиях осознания

ограниченности классической парадигмы социально-философского знания. Кроме того, социальная феноменология А. Шюца позволяет сочетать макросоциальный подход, характерный для современного глобализма, с микросоциальным, учитывающим «человеческий фактор». Перспективным, на наш взгляд, в общественных науках является предложенный К. Гирцем и рассмотренный нами системный подход к исследованию антропологической проблематики. В предложении Гирцем идеи рассматривать культуру не как комплексы моделей поведения - обычаев, традиций, практик, совокупностей привычек – как это до сих пор принято делать, а как набор контрольных механизмов – планов, рецептов, правил, инструкций (того, что в компьютерной инженерии называют «программами»), управляющих поведением - можно усмотреть всё более утверждающийся в различных сферах мысли энергичный, деятельностный подход, пришедший на смену эссенциальному. Этот подход усложняет, совершенствует модели представления форм человеческой деятельности, повышая их объяснительную и предсказательную силу. Эта же тенденция ярко проявила себя в третьей из рассматриваемых моделей – синергичной антропологической модели С.С. Хоружего, позволяющей дать системное описание сложного комплекса человеческих проявлений.

Социально-философские антропологические модели, рассмотренные в данном исследовании, охватывают различные аспекты человека в его индивидуальном и социальном проявлениях. Комплексно используя их наработки, можно содействовать решению актуальных проблем современного социума, а также обрести исходную точку для построения новой философии, в которой вместо метафизики (то есть прежней устаревшей картины мира) будет поставлена метаантропология. На этом основании может быть выстроена новая антропологическая парадигма, способная вывести культуру из кризиса.

Основные положения диссертационной работы нашли отражение в следующих публикациях автора:

1. Культура и антропологическая проблематика // Материалы III Афанасьевских чтений. Выпуск III. М.: СОТИС, 2005. (0,3 п.л.)
2. Проблема выбора антропологической модели в постиндустриальном мире // V Международный социальный конгресс. Материалы выступлений. М., 2005. (0,3 п.л.)
3. Заметки к вопросу об университете // Материалы VI Годичных чтений Гуманитарного факультета РГСУ. М.: Изд-во РГСУ, 2007. (0,4 п.л.)
4. Антиглобалистский оптимизм Альфреда Шюца и Клиффорда Гирца / Социологические исследования. № 4. М., 2008. (0,7 п.л.)
5. Новые антропологические модели в социальной философии. Ученые записки РГСУ. № 2, 2008 г. (0,8 п.л.)