

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК**

**ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ  
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ**

**И.И. РЕМЕЗОВА**

**СОВРЕМЕННАЯ  
ФИЛОСОФСКАЯ  
АНТРОПОЛОГИЯ**

**АНАЛИТИЧЕСКИЙ ОБЗОР**

**МОСКВА  
2005**

ББК 87  
Р 37

Серия  
**«Проблемы философии»**  
**Центр гуманитарных научно-информационных исследований**

Отдел философии

Автор –  
*И.И.Ремезова*, канд. филос. наук  
Ответственный редактор –  
*А.И.Панченко*, д-р филос. наук

**Ремезова И.И.**

**Современная философская антропология: Аналит. обзор /**  
Р 37 РАН. ИНИОН. Отд. философии / Отв. ред. Панченко А.И. –  
М., 2005. – (Сер.: Пробл. философии). – 88 с.

**ISBN 5-248-00253-2**

В конце XX в. встал вопрос об «антропологическом повороте» в философии. Это связано с тем, что возникла ситуация «человеческого кризиса», «антропологической катастрофы». Проблема «антропологической катастрофы» является одной из важнейших тем обзора. Рассматриваются несколько этапов этой катастрофы. Первый этап связан со своеобразной «антропологией господства» и попыткой человека изменить свое отношение к природе и встать вровень с Богом. Для второго этапа характерна ситуация «смерти Бога», когда «все дозволено». Третий этап характеризуется переходом человека и общества в виртуальное состояние. В этом состоянии человек утрачивает смысл бытия, а само бытие обретает энтропийный характер. Однако создаваемая виртуальная реальность не представляет никакой опасности для человека, если у него сформирована основа для правильной оценки обеих реальностей, выработаны адекватные ориентиры для грамотного перемещения в них. Это дает надежду на преодоление «антропологической катастрофы», возможность «избежать конца света».

Обзор адресуется исследователям, преподавателям и студентам философских и культурологических дисциплин.

Обзор подготовлен при поддержке Российского гуманитарного научно-фонда (РГНФ). Грант 03–03–00028а.

ISBN 5-248-00253-2

ББК 87  
© ИНИОН РАН, 2005

## **СОДЕРЖАНИЕ**

Предисловие.....	5
1. Философская антропология в России .....	6
1.1. Серебряный век и идеал человека (человек как образ и подобие Бога) .....	6
1.2. Эсхатологическая тема в русской религиозной философии.....	15
1.3. Советский и постсоветский периоды .....	18
1.4. Современная ситуация в области философско-антропологического знания .....	19
1.4.1. На рубеже: Апокалипсис XXI века .....	19
1.4.2. Реальные опасения глобальной катастрофы .....	21
1.4.3. Антропологическая катастрофа и ее этапы.....	23
1.4.4. «Постжизнь» и «постчеловек»: Проблемы экологии души .....	24
1.4.5. Антропология техники в свете проблемы человека.....	26
1.4.6. Проблема вины как ключевая проблема философской антропологии: Сопоставительный анализ.....	28
1.4.7. Новый рубеж – постантропологическая эпоха.....	30
1.4.8. Особенности и парадоксы современной философской антропологии.....	31
1.4.9. Человек и Вселенная: Новое космическое сознание.....	34
1.4.10. Апокалипсис... но Светлый .....	37
1.4.11. Две базовые тенденции в современной философской антропологии.....	40
1.4.12. Два среза философско-антропологического знания .....	48
2. Социальная антропология .....	49
3. Педагогическая антропология .....	54
3.1. К вопросу об истории .....	56

3.2. Педагогические воззрения В.В. Зеньковского .....	63
3.3. Социализация как философско-антропологическая проблема .....	65
3.4. Коммуникативность как фактор социализации .....	68
3.5. Телесность как проблема педагогической антропологии .....	72
3.6. Аксиологический потенциал личности в системе образования .....	76
3.7. Культура как фактор социализации личности .....	78
3.8. Духовная антропология .....	81
Заключение .....	82
Список литературы .....	83

## *Предисловие*

В обзоре рассматриваются антропологические мотивы в русской философской традиции XX в. Анализируются отечественные источники по философской, социально-философской и педагогической антропологии. Сам термин «философская антропология» трактуется в широком смысле во всем многообразии его аспектов, т.е. как: 1) область знания, или раздел философии, исследующий сущность человека и исходные основания наук о человеке; 2) антропологический метод исследования, рассматривающий человека в различных жизненных аспектах: культурно-историческом, социально-педагогическом, экзистенциальном, психологическом, психоаналитическом и др.; 3) антропоцентрическая установка, в соответствии с которой за основу философского анализа берется человек; 4) парадигма современного философствования как сумма принципов самоопределения человека в условиях антропологического кризиса.

Современная философская мысль с самых разных позиций представляет образ человека XX в., его взаимоотношения с современным обществом. Этот образ крайне противоречив. «Человек XX века раскрывается как исключительно творческий свободный субъект, деяниям и духу которого обязаны своим возникновением все поражающие достижения современной цивилизации, и в то же время как человек, подверженный воздействию самых низменных своих инстинктов, как свободный человек, превыше всего ценящий свою свободу и бунтующий ради ее утверждения, и в то же время как человек слабый, заброшенный, пасующий перед трудностями, сложностями человеческого мира» (5, с. 21–22).

В.С. Барулин рассматривает Россию в качестве узлового пункта социально-антропологической напряженности XX в. Для понимания

специфики развития соотношения человека и общества в России XX в. необходимо, отмечает он, рассматривать ее историю не по отдельным социально-историческим фрагментам, а в исторической целостности, включая сюда и революционный старт начала века, и десятилетия господства партийно-государственного абсолютизма, и фундаментальные перемены последних двух десятилетий века. К сожалению, задача подобного рода невыполнима в рамках работы подобного жанра, которая по естественным причинам не может претендовать на полноту охвата всего имеющегося материала. Наша задача – показать определенные вехи и высветить узловые моменты.

## ***1. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ В РОССИИ***

### ***1.1. Серебряный век и идеал человека (человек как образ и подобие Бога)***

Для всей мировой цивилизации XX век явился веком социально-антропологических катаклизмов. Не стала исключением и Россия. Но у России и в этом была своя специфика, и многие исследователи обычно фокусировали свое внимание на классовой поляризации населения России, на социально-классовых противоречиях. В.С. Барулин полагает, что останавливаться на констатации только этого пласта развития России недостаточно. Необходимо исследовать *человечески глубинный* смысл в эволюции России. Эволюция взаимосвязи российского человека и российского общества в XX в. исключительно сложна, противоречива, полна парадоксов. По своему историческому вектору она созвучна мировому антропологическому процессу, поскольку является его составной частью. Но в то же время эта эволюция имеет ряд особенностей. XX век – это «социально-историческая родина социально-философской антропологии». Философская антропология в XX в. конституировалась как своеобразная реакция на возникший дефицит целостного знания о человеке, как ответ на философско-гуманитарное «растаскивание» человека по различным ведомствам, ответ на конструирование «частей» человека вместо самого человека. Определение XX века как века социально-антропологических катаклизмов с наибольшим основанием можно отнести к России. По мнению Барулина, Россия может быть охарак-

теризована в этом веке как квинтэссенция, своего рода узловая точка мировых социально-антропологических катаклизмов. «Россия превратилась в ту территорию мировой истории XX века, на которой общее противоречие человека и общества, противоречие, как бы разлитое по всей мировой истории, проявилось в самой острой, всеобщей форме. Думается, такой противоречивости, парадоксальности, наполненности самыми разными зигзагами, перепадами не знает эволюция человека и общества ни в одной другой стране в XX в. Россия в этом отношении уникальна. И, тем не менее, эта эволюция не отгорожена от общей эволюции человека и общества во всем остальном мире» (5, с. 27). Однако сама по себе своеобразная концентрированность в России основных общемировых коллизий взаимоотношения человека и общества объясняет то, почему именно здесь социально-философская антропология может быть наиболее востребована. (Это обуславливает также то обстоятельство, что по существу философская антропология, если она претендует на полноту изображения своего предмета, неизбежно должна превращаться в социально-философскую антропологию.) Россия с ее отступлениями к тоталитаризму, которые, казалось бы, не оставили никаких шансов вновь вернуться к приоритету человеческих ценностей, тем не менее, нагляднее, чем история любой другой страны, свидетельствует о «глубинности гуманистических ориентаций развития общества, о неотвратимости приоритета человека в любых метаморфозах общественного развития» (там же). Именно это обстоятельство объясняет особый интерес к развитию философско-антропологической и социально-антропологической проблематики на российской почве, в рамках русской социально-философско-антропологической традиции.

Е.Н. Некрасова показывает, как раскрывается проблема человека в русском экзистенциализме в начале XX в. Русский экзистенциализм в лице наиболее ярких его представителей – Н.А. Бердяева, Л. Шестова (Л.И. Шварцмана), С.Л. Франка – явился выразителем кризиса культуры и духовности, который обнаружился в начале XX в. во всех странах Европы и продолжает давать о себе знать поныне. Как отмечает Некрасова, многие идеи и выводы, сделанные русскими мыслителями в первой половине XX в., до сих пор сохраняют свою актуальность, более того, в наше время они приобретают особую остроту. Показателем кризиса, пишет Некрасова, выступает целый ряд однопорядковых явлений: отрыв массового человека от бытийствен-

ных смысловых корней своего существования, нравственный релятивизм и пессимизм, связанный с разрушением веры в гармонию мира, в исторический прогресс, в незыблемые духовные ценности и гарантии (если «Бог умер», то все дозволено), появление таких «монстров», как идеологическое тоталитарное государство, где отменяются все категории общечеловеческой морали, нормой становятся массовое доносительство, ложь и цинизм, а все граждане одновременно оказываются заложниками и преступниками («врагами народа»). Неверие в высший мир духовных ценностей в XX в. своеобразно сочетается с верой в человеческую самодостаточность и самостоятельность, которая руководствуется стремлением к счастью, достижимому через технически-рациональную организацию всего сущего. «Ни в одном веке слой нравственного сознания не был настолько тонким, как в XX веке, никогда так сильно не были разведены бытие и знание, мораль и наука» (5, с. 27). По мнению русских экзистенциалистов, духовное опустошение современного индустриального общества является результатом всего исторического мятежа Нового времени против засилья религии, против теократической власти. «Но в результате этого мятежа произошел отрыв человеческой личности от сверхличных онтологических ее корней» (67, с. 108). Долгие столетия средневекового господства церкви дисциплинировали или даже дрессировали человека, сделав у него почти инстинктивным почитание семьи, традиций, власти, отношения к труду и т.д. Человек Запада смог относительно легко пережить процесс секуляризации и адаптироваться к новым ценностям, стабилизировать свое положение. В России же, где серьезное религиозное образование и воспитание затронули лишь самые верхние слои общества, массы остались равнодушными и к высшим авторитетам, и к духовному смыслу религии. Отсюда, считает Франк, — чисто конкретная ярость и разрушительность русской революции, которая не остановилась ни перед чем, сокрушая как власть, так и все духовные завоевания и ценности (91, с. 32). Как отмечает Некрасова, ссылаясь на русских экзистенциалистов, нравственному опустошению способствовало и «господство поверхностного плоского рационализма как Нового, так и новейшего времени». «Господство метафизического детерминизма неизбежно приводило к непониманию природы общечеловеческих категорий морали, их эмпирической бесосновности. Особенно это касалось таких категорий, как долг, честь, свобода, совесть и т.д.» (67, с. 108). Как писал

Н.А. Бердяев в работе «*О рабстве и свободе человека*», тоска «устремлена вверх и обличает высшую природу человека. Человек переживает покинутость, одиночество и чуждость мира» (10, с. 45). Со словами Бердяева перекликаются высказывания Франка: «Человек всегда и по самому своему существу есть нечто большее и иное, чем все, что мы воспринимаем в нем как законченную определенность, конституирующую его существо. Он есть в некотором смысле бесконечность, потому что внутренне сражен с бесконечностью духовного царства» (90, с. 200). Всюду, делает вывод Некрасова, где человек пытается оторваться от трансцендентной реальности или просто не знает о ней в силу оборванных традиций воспитания и образования, всюду, где он пытается жить только в себе и для самого себя, силой своего субъективного произвола, там, по Франку, он неизбежно погибает, становясь рабом и игрушкой трансцендентных сил. Человек, оторванный от трансцендентных корней, «до ужаса бесчеловечен», он искажает свой образ. Человечность, согласно Бердяеву, есть образ Божий в человеке. «Личность только тогда есть личность человеческая, когда она есть личность богочеловеческая» (10, с. 39). Для Бердяева это не теологическая истина, а истина экзистенциального духовного опыта, который может быть выражен лишь в символах. Человек несет в себе образ Бога – это символ, невыразимый в конкретных понятиях. «Гуманизм прошлой философии до этой истины не поднимался, так как видел в привязанности человека к Богу унижение человеческой свободы, а теология старалась рационализировать эту истину, превратить ее в понятия. Это символ свободы, представляющий собой тайну, как полагает Бердяев, для всей предшествующей философии» (67, с. 110). Божественное, писал Бердяев, трансцендентно человеку, но оно также таинственно соединено с человеческим в богочеловеческом образе. Ни природа, ни история не являются гарантами человечности. Согласно взглядам русских экзистенциалистов, человек – не продукт эволюции и не продукт общества, он вообще не является каким-то законченным продуктом. «Он непрерывно создается, самосозидается, он должен каждый день стараться быть человеком, и эта непрерывная самосозидаемость, эта непредрешенность и негарантированность со стороны окружающих обстоятельств выражена символом образа и подобия Божьего» (там же). Самосозидаемость зависит только от внутреннего усилия освободить себя, это сугубо личностные усилия, результат трансцендирования. Только освободившийся

человек является ответственным и, следовательно, моральным. Путь к внутренней свободе индивидуален, тут нельзя ни на кого положиться, нет никаких рецептов и правил, и «истина самого себя, сути своей жизни (а только такие истины, согласно экзистенциальным мыслителям, являются «живыми») – всегда новое откровение и всегда добывается в трудном и мучительном поиске» (67, с. 111). Бегство от свободы, от риска, от ужаса «невытекания своей жизни из каких-либо правил» есть измена своему богочеловеческому образу, к которому человек, согласно Бердяеву, должен постоянно возвращаться. «Величайшая опасность, которая подстерегает человека на этом пути, – это опасность автоматизма. Все автоматическое, механическое безлично. В человеке сталкиваются образ Бога и образ автомата, и победит или богочеловечество, или автоматочеловечество» (67, с. 111).

Некрасова приходит к выводу, что русские экзистенциалисты первыми в XX в. выступили против традиционного, просветительского понимания гуманизма: «Продолжая линию Ницше, они полагают, что признание человека высшей ценностью, мерой всех вещей, его притязания на свободу и равенство должны быть подкреплены, обоснованы внутренней работой человека по самосовершенствованию, по преодолению животных страстей, низменных наклонностей, лени, злобы, чувства мести, работой по восстановлению, открытию в себе подлинно человеческой природы, т.е. образа Божьего» (67, с. 111).

По словам Франка, человек есть существо, укорененное в сверхчеловеческой почве, и это *единственно значимое определение существа человека*. Но реально человек может быть таковым лишь тогда, когда он через свое индивидуальное бытие позволяет действовать силам более высоким, чем он сам, например свободе, которая «есть в нас то, что от нас не зависит, и голос чего мы можем слышать как голос совести, в чем мы можем только участвовать (или не участвовать). Все, кто подчиняется законам фактичности, усредненным и устоявшимся стереотипам, живут механически, неподлинно, нетворчески. И это, по Шестову, составляет главный грех человека. Противоположность греху – это не добродетель, а свобода. Грех – это обморок свободы, это забвение своей богочеловеческой природы. Вера в Бога является в данном случае верой в человека» (67, с. 113). Метафизический опыт Бога, по Франку, в конечном счете, есть не что иное, как восприятие абсолютной глубинной основы самого человеческого духа. Единственное адекватное доказательство бытия Бога есть

«бытие самой человеческой личности, осознанное во всей ее глубине и значительности, именно во всем ее значении как существа, трансцендирующего самого себя» (92, с. 200). Следовательно, силы, которые трансцендентны человеку и в которых он участвует через трансцендирование, через стремление жить нравственной жизнью, жить самообытно и ответственно, это, пишет Некрасова, «совесть, свобода, любовь, творчество, т.е. то, что само себя называет Богом, то, без чего человек неполноценен, незавершен, без чего он испытывает гнетущее чувство одиночества и бессмысленности существования, без чего он легко скатывается к одичанию, варварству, насилию и злобе. Бог, понимаемый таким образом, входит неотъемлемым компонентом в структуру личности... Найти в себе Бога – значит восстановить целостность личности, значит, подвести твердое основание под моральные нормы и принципы и помочь процессу очеловечивания общества» (67, с. 113–114). Согласно Бердяеву, «личность должна быть богочеловеческой, общество же должно быть человеческим» (10, с. 41). Нравственная жизнь, с точки зрения русских экзистенциалистов, должна быть жизнью творческой, основывающейся на свободе как главном своем условии.

В.Д. Губин и Е.Н. Некрасова в учебном пособии *«Философская антропология»* отмечают, что проблема человеческого бытия является главной темой русской религиозной философии XX в.: «Происхождение человека, его место в мироздании, его отношение к Богу, судьба и смысл человеческого существования – все эти вопросы с большой силой и выразительностью были подняты русскими мыслителями. В трудах Николая Бердяева и Семена Франка, Льва Шестова и Василия Розанова мы видим попытку “открытия” человека как метафизического существа, в котором метафизика определяет “физику”, является первичной по отношению ко всем биологическим и психическим особенностям человека. Не только мысль, сознание являются бытийными по своей природе, но и в человеке как биологическом, телесном существе открываются трансцендентные глубины. Человек принадлежит к бытию не только разумом, но всем своим существом. Человек в своей целокупности не от “этого мира”, и только из его инаковости, чуждости миру становится понятна его истинная природа, которая заключается в том, что человек одновременно и тварь, и творец» (21, с. 126). Наиболее ценным в развитии русской мысли представляется тот факт, что бытие не постулируется здесь как некая

данность, существующая вне и независимо от сознания, данность, к которой сознание должно прорываться. «Бытие открывается только в сознании, в мышлении, но при этом само сознание и мышление должны быть бытийственными, мышление есть само бытие, объект знания присутствует в знании своей действительностью, знание есть само бытие. Именно в этом, на наш взгляд, принципиальная особенность антропологизма русской философии» (21, с. 128). Авторы задаются вопросами: в чем заключалась сущностная необходимость поворота к бытию? почему именно в России мыслители первыми обратились к этой проблеме, попытавшись противопоставить себя могущественной позитивистской традиции западноевропейской философии? Главной причиной, пишут они, был прежде всего эстетический, творческий пафос русских мыслителей, для которых упрощение мира природы и мира истории, сведение их к простым и очевидным схемам выглядело как грубая профанация... «Позитивистская картина мира не несет в себе никаких следов божественного творения, не пробуждает творческую энергию человека, не гарантирует ему осмысленной жизни. В мире, который построила позитивистская наука, нельзя жить... В таком переустроенном мире пропадает последняя возможность человеческой свободы, и силы хаоса и мрака, заклятые религией, вновь вырываются на волю. Поворот к бытию — это еще и попытка уйти от всепоглощающего господства рационализма, который, по мнению русских мыслителей, извращал человеческую природу, оправдывал произвол личности, стремящейся к “разумному” господству над всем миром, подменял богочеловеческое начало человекобожеским. Но главное в этом повороте — попытка уйти от застывшего, закостеневшего в своих принципах и категориях мира, мира не расплавленного, не преобразованного человеческим творчеством. Прийти к бытию — значит прийти к миру, в котором ничего еще не случилось, ничего не было без меня, без моей веры, все начинается с моего участия, с работы моего воображения. Прийти к бытию — значит прийти к действительному, подлинному пониманию человека и его места в мире» (21, с. 130–131).

Современное «научное», «просвещенное» сознание с его принципами доказательства и верифицируемости, как замечает Франк, ничего не хочет принимать на веру, для всего ищет объяснения. Только одно, самое главное, оно оставляет: «Оно спокойно примиряется с тем, что наше Я, наша личность, наша внутренняя жизнь со

всеми ее потребностями, упованиями и мечтаниями совершенно случайно, неведомо откуда затесалась в мир бытия и остается в нем совершенно инородным, одиноким, бесприютным существом, обреченным на крушение и гибель. Наука сводит бытие человека лишь к его природному существованию и дает смехотворные, беспомощные объяснения по поводу его происхождения... Чуждость человека и природного мира проявляется в самом факте появления человека на свет. Удивительные строчки посвятил Розанов младенцу. Маленький человек, считал он, явственно обнаруживает трансцендентность человеческого существа, бездонную тайну своего происхождения... Человек является загадкой, может быть, самой величайшей загадкой, но не как животное, не как социальное существо, а как личность. Именно сознание личности в человеке говорит о его высшей природе и высшем призвании... Человек – не часть мира, а целостный мир, микрокосм. Личность не порождается родовым космическим процессом, не рождается от отца и матери, а рождается от Бога» (21, с. 132–133). Об этом свидетельствует такой удивительный факт, что личность не детерминирована наследственностью. Натуралистическим предрассудком является попытка мыслить личность как субстанцию, рационалистическим предрассудком – мыслить ее как носителя разума, ибо разум сам по себе – не личный, а универсально-безличный. «Личность вообще не есть готовая данность, это задание, идеал человека. Личность – это никогда не осуществляющееся до конца стремление быть человеком. Она вырабатывается длительным процессом, вытеснением того, что в человеке не есть его Я... Личность – не душа, а целостный образ человека, в котором духовное начало овладевает всеми душевными и телесными силами человека» (21, с. 133).

Русская философия в лице ее лучших представителей пыталась преодолеть социологическую трактовку человека, полагая, что не общество создает личность, а, наоборот, личность творит общественные отношения. «Как Космос есть часть личности, с экзистенциальной точки зрения, является его космической стороной, так и общество является лишь его социальной стороной. Общество и природа дают лишь материал для активной деятельности личности, но сама личность независима ни от природы, ни от общества, ни от государства. Она противится всякому принуждению извне, поскольку она всегда есть только самопринуждение, она определяет себя только изнутри, из свободы» (21, с. 134). Тайна свободы есть главная тайна личности.

Метафизическое направление в русской философии XX в. совершенно парадоксально, в сравнении с гносеологической традицией, поставило и попыталось решить проблему человека. «Парадоксальность заключается в выявлении безупорности личности. У нее нет опоры ни в чем – ни в анатомии, ни в физиологии, ни в семье, ни в нации, ни даже в собственном разуме – все это важные, но совершенно недостаточные условия ее существования... Тайна личности, по Бердяеву, в ее абсолютной незаменимости, в ее однократности и единичности, в ее несравнимости. Личность, по Франку, всегда выражается в ее безусловной единственности, незаменимости, неповторимости. Но, несмотря на эти «не», личность в русской философии становится живой, в отличие от абстрактного гносеологического субъекта нововременной философии» (21, с. 134–135).

В трактовке человечности и гуманности, предлагаемой европейской философией Нового времени, не было, по мнению русских мыслителей, истинного понимания творческой природы человека, ибо оно не было углублено до метафизических религиозных основ. «Подлинная человечность – это богоподобие, божественное в человеке. Проблема человека, по Бердяеву, совершенно неразрешима, если человека рассматривать из природы и лишь в соотношении с природой. Понять его можно лишь в его отношении к Богу... Божественное в человеке не есть сверхъестественное и не есть специальный акт благодати, а есть духовное начало как особая реальность. И в этом еще один парадокс человеческого бытия: для того чтобы походить на человека, нужно походить на Бога. Для того чтобы иметь образ человеческий, нужно иметь образ Божий. Человек сам по себе очень мало человечен, он даже бесчеловечен. Лишь реализуя в себе образ Божий, напрягая свои творческие силы, стремясь к максимуму человеческого, человек реализует в себе образ человеческий. В этом тайна богочеловечности, величайшая тайна человеческой жизни. Человечность и есть богочеловечность» (21, с. 136).

Франк в своей первой книге *«Душа человека»* (1917) выдвинул положение о том, что каждый индивид в глубине души слит со сверхиндивидуальным началом, с «абсолютной первоосновой» душевной жизни. В последней своей работе, опубликованной уже после смерти, *«Реальность и человек: Опыт метафизики человеческого бытия или философской антропологии»* он разрабатывает и углубляет это положение.

## 1.2. Эсхатологическая тема в русской религиозной философии

Т.Ю. Клыкова отмечает в своем выступлении на Всероссийской научной конференции (Томск, 1996), что эсхатологическая тема занимает важное место в философских учениях Н.С. Арсеньева, С.Н. Булгакова, В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, Л.П. Карсавина и других русских религиозных философов. Одной из наиболее ярких философских интерпретаций христианского догмата о Воскресении является эсхатологическое учение Бердяева. В работе *«Опыт эсхатологической метафизики (творчество и объективация)»* Бердяев выделяет две эсхатологические перспективы – индивидуально-личную и универсально-историческую, – подчеркивая при этом неразрывную связь личной судьбы человека с его историческим существованием, с мировой, всечеловеческой судьбой. В вопросе постижения эсхатологической судьбы человека главным является осмысление смерти как главной проблемы человеческого бытия. Критикуя философию XIX–XX вв. за ее «нечувствительность к смерти и, следовательно, нечувствительность к личности и ее вечной судьбе», Бердяев подчеркивал, что забвение проблемы смерти обесценивает философию, лишает ее серьезности и глубины. «Смерть есть самый глубокий и самый значительный факт жизни, возвышающий самого последнего из смертных над обыденностью и пошлостью жизни. И только факт смерти ставит в глубине вопрос о смысле жизни» (9, с. 216). Проблема смерти, пишет Клыкова, как события, сообщающего смысл человеческой жизни, как проблема конечности существования в философии Бердяева, неразрывно связана с проблемой времени. В силу своей природной сущности человек есть смертное, конечное во времени существо. Однако как личность, как существо, сознающее в себе образ и подобие Божье, человек чувствует в себе принадлежность к вечности и стремится к бесконечности. Постигая смысл своего бытия, человек неизбежно сталкивается с «парадоксом времени» – парадоксом отношений конечного и бесконечного. «Жизнь человека лишается смысла, каким бы ценным и глубоким содержанием она ни была наполнена, если рассматривать смерть как абсолютный конец человеческого существования. И такой же бессмысленной и “подлой” была бы жизнь человека при отсутствии смерти, ибо “в бесконечном времени смысл никогда не раскрывается, смысл лежит в вечности”

(Соловьев; цит. по: 39, с. 115). Таким образом, смерть оказывается необходимым звеном в триаде «жизнь – смерть – воскресение», единственным выходом из дурного времени в вечность» (39, с. 114–115). В этом заключается несомненный положительный смысл смерти, ее глубина и величие. Такое понимание смерти сближает взгляды Бердяева с философским учением Карсавина, провозгласившего девиз «Жизнь через смерть» в качестве главного принципа человеческого бытия. Но, в отличие от Карсавина, абсолютизовавшего положительное значение смерти, Бердяев усматривает в ней и величайшее зло, ибо смерть в христианском понимании есть «злой результат греха», попытка вернуть творение к небытию, отрицание вечности. «Любое зло в мире, в конечном счете, сводимо к смерти, и, как всякое зло, смерть должна быть побеждена» (39, с. 115). В истории философии известны различные попытки победить торжествующую в мире смерть. В частности, предложенный Розановым путь преодоления смерти через рождения, стихию пола есть, по мнению Бердяева, лишь иллюзорная победа над смертью, ибо родовая стихия, утверждающая новую жизнь за счет вытеснения жизни старой, «целиком находится во власти павшего времени», в котором торжествует смерть. «Истинная победа над смертью связывается для Бердяева с выходом за пределы дурной бесконечности исторического времени, с прорывом в иное, экзистенциальное время, в котором только и возможна победа вечности над смертью. Таким прорывом в вечность является смерть и воскресение Христа. Вольная жертвенная смерть Христа во имя оправдания человека наполнена высоким искупительным смыслом, его воскресение есть поправление смерти, истинная победа над смертью» (там же). Бердяев не приемлет пассивного отношения к смерти как к фатальному, неизбежному событию, как не приемлет и ложной активности человека, бунтующего против смерти и не принимающего ее глубокого экзистенциального смысла. «Истинно активное, «творческое» восприятие смерти Бердяев видит в осознании ее величайшего искупительного смысла, в свободном и просветленном принятии смерти» (там же).

Проблеме человека в русской религиозной философии XIX – первой половины XX в. посвящена монография М.И. Дробжева, который, в частности, пишет о стремлении Соловьева соединить в единое целое религиозную и социальную жизнь, создать целостное мировоззрение. «Особое внимание в учении Соловьева о человеке

уделяется его месту в божественном и природном мире, не описанию, а значению человека в общей связи всего истинно сущего. В этом плане философ подчеркивает, что человек есть и божество, и ничтожество, что он есть связующее звено между божественным и природным миром» (29, с. 69–70). По мнению Соловьева, загадкой для нашего разума является не вечный божественный мир, а мир природный, действительный для нас. «Человек должен познать и тот, и другой, он должен суметь понять, вывести сущность условного – природный мир, из сущности безусловного – божественного мира» (29, с. 70). Разумеется, осуществить это познание может лишь существо, принадлежащее обоим этим мирам. Таковым и является человек. «Человек как явление временен, а как сущность он вечен. Он единый цельный и универсальный организм и одновременно индивидуальный, неповторимый организм. Он единство всех составляющих физических и психических элементов. Как вечное тело божье и вечная душа мира, как часть вечного богочеловечества» (29, с. 71). В учении Соловьева человек получает самостоятельность, автономность, возможность влиять на все сферы мирового бытия. Это влияние обосновывается Соловьевым тем, что человек имеет идеальное сознание всеединства, связывающее его с богом, этим он и богоподобен. По мнению Соловьева, человек противостоит материальному началу лишь постольку, поскольку он имеет силу божественной идеи, находящейся в его сознании. «Как только человек исключает из себя, своего сознания божественную идею, он из центра мира превращается только в один из его фактов, в часть мира. Центром же человек может быть только как духовное существо, обнимая в себе, в своей душе всю природу, живя вместе с ней одной жизнью, любя и понимая ее и на этой основе управляя ей» (29, с. 77). Здесь у Соловьева сливаются понятия божественного в человеке и его духовности, что, как отмечает Дробжев, особенно важно и в современную эпоху, да и в будущей истории человечества. В наше время, пишет Дробжев, время массовой компьютеризации, в век электронных средств массовой информации и коммуникации человек попадает в сферу виртуальной реальности. «Виртуальная реальность выводит человека из реального физического мира природы и уводит его в мир хаоса и непредвиденных условий. И из этого мира сна, как из-под влияния наркотика, человек с трудом возвращается в действительный реальный мир, а возвратившись, очень неадекватно реагирует на него» (там же). Как

бы предвидя такую ситуацию, Соловьев писал о человеке: «Если прежде, как духовный центр мироздания, он обнимал своею душою всю природу и жил с нею одной жизнью, любил и понимал, а потому и управлял ею, то теперь, утвердившись в своей самости, закрыв от всего свою душу, он находит себя в чужом и враждебном мире, который уже не говорит с ним на понятном языке и сам не понимает и не слушается его слова» (83, с. 349).

### ***1.3. Советский и постсоветский периоды***

Советский период был противоречивым и в определённой мере даже трагическим периодом для философской антропологии, ибо на исследования в данной области было наложено своего рода табу. Это отмечает в своей монографии В.С. Барулин. В условиях партийно-государственного абсолютизма, идеологической диктатуры всякого рода размышления о созидательно-основополагающей роли человека были совершенно недопустимы, поскольку выступали как прямая духовно-идеологическая оппозиция правящему режиму. «И философская антропология сошла со сцены духовной культуры советского общества» (5, с. 52).

Для философской антропологии советский период – это потерянные годы. И самая глубокая причина этого «антропологического вакуума» – социально-политический строй России советского периода.

*Постсоветский период* отмечен коренным изменением условий развития духовной жизни нашего общества. Возникла возможность более глубоких исследований человека, его роли, его созидательного потенциала. Все это оказалось востребованным во многих аспектах. «Как ответ на эту востребованность наступил своего рода период российского ренессанса, в котором воплотилось все: мотивы реабилитации, реванша, раскаяния, новые прорывы, пожалуй, чрезмерно завышенные ожидания и первые разочарования» (5, с. 53). Особую роль в развертывании философской антропологии в постсоветский период сыграла творческая деятельность П.С. Гуревича, Л.П. Буевой и др. В 90-х годах XX в. вышли в свет первые учебники Гуревича по философской антропологии, в 1992 г. появилась книга В.С. Степина «Философская антропология и теория науки». В 1997 г. была опубликована книга Б.В. Маркова «Философская антропология: Очерки истории и теории», а в 2000 г. – учебное пособие В.Д. Губина и

Е.Н. Некрасовой. Дело не ограничилось только новыми учебниками. Появились более глубокие исследования проблем человека в русле философской антропологии. В 1992 г. в Алма-Ате вышла книга Б.Е. Колумбаева «Третий человек: (Поиск, установление, преодоление человеческого в человеке)», в 1999 г. в Москве – книга О.Д. Гараниной «*Homo totus*».

### ***1.4. Современная ситуация в области философско-антропологического знания***

Проблема человека по сути своей всегда была основным предметом философского дискурса. Но в XX в. вдруг возник вопрос об «антропологическом повороте» в философии. Как отмечают В.Д. Губин и Е.Н. Некрасова, это произошло не из-за того, что «накопилось много знаний о человеке, которые нужно было обобщить и систематизировать, но оттого, что возникла ситуация «человеческого кризиса», возникло ясное осознание того, что человек не является больше господином во Вселенной, что он не венец эволюции. В нашем веке вырвались наружу такие демонические силы злобы и ненависти, подспудно всегда пребывающие в сознании человека, которые могут в одночасье покончить с человеком и со всем живым на земле» (21, с. 5). Перед человеком остро встала проблема его конечности -- не только индивида, но и человечества в целом. «Осознание собственной конечности порождает сопровождающее нас постоянно чувство случайности (заброшенности) существования и непредсказуемости судьбы. Именно эта зияющая перед человечеством пропасть и вызвала обостренный интерес к человеку, антропологический поворот в философии в целом как попытку найти рецепты спасения человека в самом человеке, в тайнах его тела, души, разума...» (там же).

#### ***1.4.1. На рубеже: Апокалипсис XXI века***

Описывая такой специфический феномен философского сознания на рубеже XIX и XX вв., как расцвет философско-гуманистической мысли, П.С. Гуревич замечает, что антропологический ренессанс проявляется в это время в обостренном интересе к проблеме человека, в возрождении антропоцентрических по своему характеру вариантов исследовательской парадигмы, в выработке новых путей

постижения человека, в поисках целостного подхода к данной теме (24). Но если рубеж XIX и XX вв. ознаменован «антропологическим поворотом», то нынешний рубеж XX и XXI вв. можно считать эпохой «постантропологии».

На рубеже веков необычайно усиливаются апокалиптические мотивы и настроения. Описывая ситуацию «шока рубежа веков», В.И. Самохвалова отмечает, что «типичные рубежно-временные настроения, когда ожидания, направленные в будущее, смешаны с разочарованиями от прошлого, будучи к тому же окрашены предчувствиями неведомых космо-мистических катаклизмов, налагаются на понимание современной чрезвычайно сложной и экономической, и экологической ситуации, и это сообщает особую утяжеленность и обреченность восприятию нынешнего перелома эпох» (80, с. 61–62). Возникавшие финалистские настроения имеют в виду разные масштабы «конца света». В частности, биологи предрекают «омницид», т.е. конец существования человека как вида. Кроме того, непосредственно наблюдаемое ускорение всех происходящих в мире процессов есть признак прогрессирующего «сжатия» времени, завершением которого и станет остановка мира, его «конец». Апокалиптические настроения часто имеют религиозную природу, ибо питаются надеждой на существование некоего невидимого, скрытого, высшего мира, «расхождение с которым – все более широкое и радикальное – порождает отвращение и нетерпимость по отношению к миру окружающему и наблюдаемому» (там же, с. 65), жажду конца истории того мира, который «настолько нехорош, что не должен быть».

Иными словами, в данном случае речь идет не столько о конце мира или истории вообще, сколько о конце культуры, созданной человеком прометеевского типа и исчерпавшей возможности своего развития. Жажда власти, стремление покорять и переделывать мир, самоутверждение и высокомерие, враждебность человека прометеевского типа по отношению к миру, с которым он воюет, – вместо того чтобы доверять и сотрудничать с ним, оборачиваются душевным надломом и страхом. «Прометеевский человек героичен, но рационален и в известном смысле бездуховен, что отражается в его безоглядном, фетишистском увлечении техникой, упоении прогрессом, который он понимает весьма одномерно. Фактически это частичный человек, разделенный в самой своей природе и потому порождающий силы и тенденции разъединения» (80, с. 66). Неумение достойно пользоваться

ся благами цивилизации приводит к тому, что человек оказывается заложником порожденных им химер, начинающих угрожать уму и душе современного человека.

Кстати, Восток, не знающий разделения мира, не знает и враждебности, противостояния ему. Он практически не знает и прометеевского человека и, как правило, не говорит о конце истории или мира; все подобные разговоры идут на Западе и с Запада. «Восток... не знает ни пессимизма обреченности западных прогнозов по поводу неизбежного конца, ни своеобразного «восторга конца», о котором повествует Ф. Ницше» (80, с. 67). Не случайно в своем стремлении найти выход из кризисной ситуации Запад обращает взоры на Восток с его богатыми культурными традициями, надеясь извлечь из них подходы для решения глобальных проблем, особенно экологической проблемы. «Необходимо отметить, – пишут Ю.Г. Волков и В.С. Поликарпов, – что сегодня диалог Востока и Запада приобрел поистине общечеловеческую значимость» (19, с. 246).

#### *1.4.2. Реальные опасения глобальной катастрофы*

Если у В.И. Самохваловой речь идет об условном «конце света» как конце культуры определенного типа, то другие авторы рассматривают эту проблему в контексте безусловности. Так, С.Н. Некрасов и С.Ю. Радченко обсуждают необходимость создания «новой синтетической религии как системы сохранения и передачи глобального знания, опыта человечества, как системы жизнеобеспечения и выживания человечества после глобальной катастрофы космического масштаба» (65, с. 106). Они размышляют о том, какими будут свод знаний и новая синтетическая религия после «конца света». Эти размышления не кажутся абсурдными в свете прогнозов академика В.П. Казначеева: «По расчетам же, источников энергии, ресурсов воздуха и воды на земном шаре при сегодняшних темпах потребления человечеству осталось всего лет на 50–60. Таким образом, планета Земля как космическое образование, выходит, все больше и больше приближается к грани фазового перехода» (36, с. 218). Людям придется серьезно задуматься над высказанной еще в 20-е годы XX в. В.И. Вернадским идеей о том, что «человечество должно прервать наступавший уже тогда кризис энергии и научиться трансформировать ее в первично синтетические процессы, продукты питания, угле-

воды, белки и жиры. Реализация программы по автотрофности могла бы обеспечить человечество продуктами питания... и освободить зеленую часть биосферы для ее дальнейшей эволюции и сохранения человечества – с атмосферой, биосферой, ландшафтами и всеми другими необходимыми окружающими элементами для жизни» (36, с. 227).

Однако для осуществления подобных программ по спасению себя человечество должно коренным образом изменить свое отношение к природе, отказаться от своеобразной «антропологии господства», в рамках которой оно осознает себя перед лицом природы как «владыка, требующий покорности». В этой жажде покорения природы сказалась гордыня человека, возмнившего себя равным Богу, и здесь совершился первый акт *антропологической катастрофы*, которую М.К. Мамардашвили характеризует так: «Я имею в виду... перерождение каким-то последовательным рядом превращений человеческого сознания в сторону антимира теней или образов, которые, в свою очередь, тени не отбрасывают, перерождение в некоторое зазеркалье, составленное из имитаций жизни» (53, с. 146–147). Как могут жить люди «по таким вот якобы человеческим законам»? Отвечая на этот вопрос, Мамардашвили ссылается на «последнего человека» Ф. Ницше. Правда, у Ницше «последний человек» – один из элементов трехчленной формулы человека, в которой высший элемент – «сверхчеловек». Мамардашвили подчеркивает, что «сверхчеловек» есть не некое реальное существо или реальная порода людей, которая была бы выше других, а «предельное для человека состояние, лишь устремляясь к которому человек может стать человеком» (53, с. 146). В работе *«Проблема человека в философии»* он высказывает практически ту же мысль несколько иными словами: «Человек – это то, что находится в состоянии постоянного заново-рождения, это человеческое существо, которому собственными усилиями удастся поместить себя самого, свою мысль, свою нравственность, свои желания в некое сильное магнитное поле, сопряженное с предельными силами» (54, с. 356). Таким образом, лишь проявляя предельные усилия, лишь трансцендируя себя к «сверхчеловеку», человек может стать и быть самим собой. Но может ли совершать этот акт трансцендирования существо, пережившее катастрофу, поразившую его сущностные основы?

### 1.4.3. Антропологическая катастрофа и ее этапы

Отталкиваясь от определения антропологической катастрофы, данного М.К. Мамардашвили, можно обозначить характерные признаки ее второго и третьего этапов. Для второго ее этапа характерна, выражаясь словами Ф. Ницше и Ф.М. Достоевского, ситуация «смерти Бога», когда «все дозволено». Что касается третьего этапа, то он характеризуется не столько ощущением или ожиданием превышения критического порога экологической опасности и усугублением демографических проблем, сколько еще не слишком явным переходом человека и общества в *виртуальное* состояние. Виртуальный человек – это человек-имитатор. Грозные признаки реального перерождения человека фиксируют не только писатели-фантасты, но и ученые-практики. Речь идет о возможностях клонирования человека, о создании биологических роботов, киборгов, а также саморазвивающихся кибернетических устройств, которые заживут самостоятельной, независимой от человека жизнью. Как подчеркивается в монографии Самохваловой, усиление виртуальных процессов в человеческой жизни (экономике, политике и т.д.) ведет к окончательному отрыву человека от природных основ своего существования. Сама природа превращается лишь в картинку на экранах мониторов, в символические образы, о которых так любят рассуждать экологи, – в место для прогулок и отдыха. На этом этапе человек окончательно утрачивает живую связь с окружающей средой и со своей внутренней природой. Это состояние человека Самохвалова называет «постжизнью». Характеризуя уходящий XX в., она отмечает, что он неоднократно справедливо определялся как век глобального и всеохватывающего феномена «пост»: постиндустриального общества, постструктурализма, постмодернизма, постклассической, затем и постнеклассической науки, пострационального познания, пострелигиозного сознания, постхристианской культуры, посттехнократического планирования и т.д. «Такое широкое введение в определение культурных явлений и ситуаций века частицы «пост», сделавшее, в свою очередь, это «пост» как бы самостоятельным феноменом нашего понимания современного мира, наделило его и неким самостоятельным бытием» (80, с. 69). Своеобразный гипнотизм этой безличной приставки, подсознательное стремление как бы подвести итог прежнему и раствориться в неопределенности проявились и в том, что вошел в оборот уже и термин

«постпостмодернизм». Вместо имени, предполагающего определение или хотя бы обозначение сути, дается псевдвременное указание – «пост». «Отсутствие воображения, своеобразное творческое бессилие, проявляющееся даже в этом, также порождает ощущение какой-то усталости, может быть, и порождающей предчувствие конца истории» (там же). Размытость ценностей, амбивалентность оценок, текучесть смыслов, невнятность позиций и предпочтений – все это характеристики состояния сознания и настроений, преобладающих в наше время, время постмодернизма и конца истории.

#### 1.4.4. «Постжизнь» и «постчеловек»: Проблемы экологии души

Становление массового общества и массового человека остро поставило проблему необходимости пересмотра всей системы отношений человека с миром и с самим собой. Очевидно, в XXI в. необходима иная парадигма этих отношений, другое их осмысление. Все это – проблемы многоаспектно понимаемой экологии: экологии природы, экологии самого человека, экологии души. «Извращенный дух познания, превращающий науку в орудие разрушения природы, извращение человеческих потребностей, заставляющее интенсифицировать производство вместо более рационального использования его продуктов, постепенно превращают природный мир в мир постприродный» (80, с. 72). Практически каждый шаг, который делал человек по пути научного и материально-технического прогресса, был шагом, приближавшим его не к торжеству разума, а к грядущей катастрофе. Как известно, человеческий характер, излишне увлеченный техникой, движимый желанием, максимально механизировав проявления жизни, превратить органическое в неорганическое, Э. Фромм определял как некрофильский, и он был прав, «усмотрев в этом глубинную опасность перерождения самого человеческого характера, ибо, деантропологизировав творчество, человек утрачивает, в конечном счете, всякий смысл собственного пребывания в бытии» (там же, с. 75). Само бытие обретает энтропийный характер, когда оказываются равноценными и равновозможными любые, даже взаимоисключающие тенденции развития. Все это – условия рождения *постчеловека* и наступления *постжизни*.

Говоря о наступлении постчеловеческой цивилизации, Самохвалова подчеркивает наличие двух смыслов этого понятия. Первый – как бы метафорический, когда не подразумевается, что человек ушел из бытия. Просто он создал такой мир, который приобрел независимость от него и теперь способен развиваться по собственным внутренним (автономным) законам. Человек утратил контроль над этим миром и стал вынужден искать пути самоопределения в нем. Второй смысл – более «продвинутый». Имеется в виду, что сделанные человеком открытия и созданные им технологии способны изменить представление о прежних характеристиках человека. Легитимизация клонирования, когда *некоторые* люди получают возможность иметь живой склад «запчастей», успехи трансплантации, манипуляции геной инженерии, открытие гена, ответственного за старение организма, и возможностей блокировки этого гена – все это сделает человека (точнее, некоторых людей) едва ли не бессмертным. Итак, «деантропологизированный человек, постчеловек, манифестирует собой и наступление постжизни» (80, с. 82).

Состояние, называемое постдействительностью, характеризуется ощущением, проистекающим из сознания невозможности изменить происходящее. Прошлое отвергнуто, будущее покрыто мраком, всякая деятельность натывается на свои пределы, которые порождены ее же собственным развитием. «Единственная и неоспоримая полнота, которую переживает современный человек, – это полнота «жизненной дезориентации», связанная с утратой абсолютной системы ценностей, как писал... Х. Ортега-и-Гассет. Растворение всякой перспективы в клубке окказиональностей, когда движение как бы замирает и начинается ветвление вероятностей, ничем не мотивируемых и не направляемых, и свидетельствует о вхождении в фазу постдействительности... Действительность, которая втайне начала подумывать об эвтаназии?» (80, с. 87–88). Это неосознанное тяготение к небытию, жажда бездны есть проявление своеобразного коллективного невроза, «в который складываются все проявления стрессов и депрессии в обществе, патодеструктивная мотивация современной культуры, ведущей игру со стихией хаоса, развязывающей в подсознании человека силы, грозящие затопить достигнутое многовековой историей становления человека его самосознание» (80, с. 88).

Особенность постжизни заключается в том, что человек ищет спасения и утешения не в Боге и в вере, а в бегстве в виртуальные

миры как своего рода «землю обетованную». Как замечает А.И. Лучанкин, «виртуальный мир сегодня – сотериологическая реальность спасения и утешения, критика которой лишь укрепляет ее притягательность не только для тех, кто ищет традиционного избавления от мерзостей жизни, но и для вполне состоятельных (с точки зрения успеха – состоявшихся) людей» (50, с. 76).

В рамках определения постжизни рельефнее выступает проблема имитации, в частности имитационная природа техники. Отличительным признаком западной культуры, начиная с древних греков, стала узаконенная ею имитация действий Бога и природы. Виртуальная реальность возникает в результате попытки постичь замысел Бога, создавшего реальную природу и реальный человеческий мир. Закономерным результатом развития этой тенденции западноевропейской культуры является философско-экономическая концепция К. Маркса, призывавшего изменить мир (т.е. осуществить божественное деяние). Но окончательно очевидными свойственными западноевропейской культуре идеи имитаторства становятся с созданием компьютерной техники, которая начинает замещать человека в сфере мыслительной деятельности и имитировать работу мозга.

#### *1.4.5. Антропология техники в свете проблемы человека*

Сегодня многие философы говорят об опасности техники для человека: «Опасность заключается, – пишет И.Ф. Игнатьева, – не только в самой технике, но и в нашем понимании ее. Решение сегодняшних проблем на планете связано с гуманизацией отношений человека и техники, а это, в свою очередь, требует осознания человеком самого себя как человека, а не как бездумной машины. Враждебным духом является прежде всего другой дух: философскому гуманизированному представлению о человеке враждебна технизированная картина его бытия как духовное явление, непомерно расширяющее сферу своего влияния» (35, с. 28). Но процесс экспансии идей технической картины мира в культуру – это явление стихийное, его невозможно приостановить увещеваниями о необходимости его ограничить. «Прав М. Хайдеггер, который считает, что технику надо *вынести*, как выносят боль. Способен на это только человек... он должен быть таким, чтобы суметь выжить с техникой. Он должен быть более глубок, а не уподоблен самой технике. Необходимо иное

понимание человека, раскрывающее всю полноту его индивидуального и социального, нравственного и эстетического бытия. Такое понимание не может быть создано без помощи философии... Философия техники необходима здесь не просто как философская концепция техники, но как концепция человека в его отношении с технизированным миром» (35, с. 28–29).

Философия всегда стремилась к обобщенному, цельному пониманию человека, включая в себя при этом, помимо онтологической проблематики, также эпистемологическую, нравственную, эстетическую и др. «Однако проблема природы и бытия человека остается вечной. Различные философские системы... давали разные решения. Бытие в какой-то степени антропоморфно в любой парадигме, и имеется много способов обращения антропологического в онтологическое. Современная философская антропология предлагает различные варианты такого обращения... Антропология техники – это философское раскрытие бытия человека в технике, проявление человеческой природы через нее. Соответственно, множество пониманий природы человека определяет многообразие антропологий техники» (35, с. 19). Однако решение проблемы человека во всей полноте, в соединении проблем души и тела, познавательных и жизненных вопросов, экономического, психологического, духовного и социального аспектов, как цель философской антропологии (в трактовке М. Шелера), вряд ли достижимо. Ссылаясь на мнение Х.П. Рикмана, Игнатъева замечает, что «мы нуждаемся лишь в пролегоменах к философской антропологии» (там же).

А.А. Воронин отмечает, что техника стала для многих виновницей всех «цивилизационных бед», она «несет ответственность за все, что нам так не нравится в жизни – вонь, копоть и шум в городах, жуткий темп на работе и хамский стиль отношений на улице, мусор в лесу, мазут в озере, но в то же время она совершенно безразлична к тому, зачем ее используют» (20, с. 93). Но не надо забывать, что за любым культурным, научным, техническим артефактом стоит человек в качестве автора, изготовителя, оператора, потребителя и т.п. «Прямые обвинения, критические аргументы в адрес артефактов – это просто недоразумение, похожее на то, когда мама наказывает угол стола за то, что тот ударил ее ребенка» (20, с. 95). Если техника – способ общаться, пишет Воронин, то для моральной проблематики это означает только одно: радикально расширяется представление о мо-

ральной вменяемости применяющего технику человека. «Расширяется круг адресатов моральной вменяемости» (20, с. 97).

#### **1.4.6. Проблема вины как ключевая проблема философской антропологии: Сопоставительный анализ**

Проблема человека нашла свое отражение во множестве концепций и дала повод для сопоставительного анализа, примеры которого можно найти в отечественной литературе. Так, Л.С. Драгунская, рассматривая ключевую для философской антропологии *проблему вины*, показывает, как она представлена в концепциях К. Маркса, Ф.М. Достоевского и З. Фрейда. Для Маркса, «поскольку все действия человека определены социальным контекстом, субъектом вины является социальная среда, а не человек. В языке Маркса вина – это не внутреннее переживание, а правовое понятие... Антропологический проект Достоевского отчетливо двойствен. С одной стороны, он решительно отвергает социальный, а также биологический детерминизм. Достоевский считает, что все проекты переустройства общества наивны, потому что надо сначала переделать душу человека, а это задача трудная до невозможности... Человек так устроен, что обязательно начнет протестовать против любых, даже самых прекрасных, жизненных обстоятельств – просто ради самого протеста» (28, с. 12). В принципе, по словам Достоевского, душу человека переделать можно, но для этого человек должен вернуться к Богу, т.е. к народу, к «почве». «Таким образом, государственные институты, оформляющие народ в осознающую себя целостность, обретают особую ценность – уже не социальную, а антропологическую» (28, с. 13). Проект Достоевского неосуществим в принципе, поскольку ни в теоретическом дискурсе, ни, тем более, на практике «невозможно гармонизировать культ самоанализа, индивидуального протеста и культ государства, ортодоксальную религиозность и народопоклонство» (там же). Наконец, влияние Фрейда более всего ошутимо на уровне ментальном, на уровне общественного умонастроения, «хотя его язык играет важную роль в социальных практиках либерализма» (28, с. 14). Его антропологический проект представляет собой удивительный синтез, диалектическое снятие противоречий двух предыдущих проектов и, соответственно, двух предыдущих языков. В центре этого проекта лежит развитие личности, свободной от прямых воздействий как социаль-

ного окружения (Маркс), так и духовных шаблонов (Достоевский). «Внимание к уникальности отдельной личности сочетается с позитивистским экспериментаторским пафосом, а глубокие, утонченные интерпретации феноменов душевной жизни, их символизма и мифологии – требуют жесткой дисциплины мысли» (там же).

Сравнительный анализ решения проблемы человека в русской и западной философских традициях представлен в работе Ю. Никеркиной, которая считает, что «Достоевский скорбит о том, что утрачено это огромное всеобъемлющее и животворящее ощущение единства человеческого с мировым, забыта вечная истина. Подлинно человеческое не укладывается в прокрустово ложе индивидуального существования. Только всеединство рождает Свободу и открывает Истину» (68, с. 100).

Б.Б. Марков же пишет, что Достоевский, Ницше, Кьеркегор, Шестов «пытались снять морализаторский дискурс в религии и философии и снова и снова говорить о «самом важном». Они предупреждали об опасности полусонного, тихого и пристойного, протекания жизни под сенью разума, наводящего порядок во всех сферах бытия... такой порядок антиномичен, и внутри него могут в любой момент взорваться противоречия» (58, с. 155). Говоря о Достоевском как представителе русского нигилизма, Марков подчеркивает, что для него смерть Бога была самым ужасным несчастьем. «Но Достоевский расшатывает веру в Бога тем, что пытается вернуть человеку право на справедливость. Чувство справедливости, возможно, самое древнее и одновременно самое близкое и самое достоверное для человека... Справедливым является только Бог, а человек должен смиренно терпеть и переносить несправедливость, надеясь на будущее возмездие со стороны Бога» (58, с. 157). Но от чувства справедливости невозможно избавиться, в нем есть что-то мистическое. «Именно оно заставляет восстать против божьего мира, который не удовлетворяет критерию справедливости, и человек отказывается от этого мира» (там же).

Б.В. Марков пишет о Ф. Ницше как представителе европейского нигилизма, что нигилизм – это мироистолкование, вытекающее из христианского морализма: «Христианство гибнет от собственной морали, которая обращается против существования Бога... Христианская мораль направлена на ограничение власти сильных. Она сформировалась в сознании рабов, которые завидовали сильным и

мечтали о мести. Будучи слабыми и трусливыми, они надеялись на заступника-мессию, который хотя бы на том свете восстановит справедливость» (58, с. 158).

#### ***1.4.7. Новый рубеж – постантропологическая эпоха***

Сегодня, считает Марков, философия вошла в *постантропологическую эпоху*, для которой характерен отказ от идеи человека как высшей ценности, дающей ориентиры для общественного развития. И, тем не менее, нельзя однозначно говорить о кризисе философской антропологии. «Во-первых, речь идет о кризисе абсолютистских претензий отдельных представителей антропологической парадигмы, т.е. о кризисе антропологического мышления, ищущего основания культуры в идее или в природе человека» (58, с. 170–171). Человек в данном случае рассматривается как субъект познания и практики, и по его меркам осуществляется оценка любых явлений природы и произведений духа. «Но на самом деле не только природа, но и созданные человеком вещи и институты становятся самостоятельной реальностью, развивающейся по своим законам, и эти системы, в свою очередь, предъявляют свои требования к человеку и его деятельности» (там же). Постантропологическое мышление отказывается от претензий на тотализирующую роль дискурса о человеке. «Человек не есть нечто заданное природой или сотворенное Богом. Он не сводится к природному или культурному, к биологическому или метафизическому, моральному или инструментально-техническому. Разум и сердце, расчетливость и моральность нельзя сводить к внеисторическим метафизическим сущностям... они имеют культурно-историческое значение и в каждую историческую эпоху проявляются по-разному» (58, с. 171).

Реальным результатом постантропологического мышления становится то, что различные социальные институты обретают большую ценность, чем человек. Социальная практика, институционализируясь, заслоняет человека. Об этом пишет П. Мейтув: «Ставшая практика, мыслимая вначале как существующая для человека, приобретает самодовлеющий характер и подчиняет человека себе. Социолог мог бы назвать этот процесс “институционализацией практики”, поскольку в этот момент практика выходит из-под контроля человеческих волей, осуществляющегося через социальные структуры и

управление, и начинает жить собственной естественной самовоспроизводящейся жизнью – становится социальным институтом» (60, с. 35).

Характеризуя постантропологическую эпоху как абсурдную, трагическую и смутную, Ю.Г. Волков и В.С. Поликарпов отмечают, что она является эпохой перехода от «человечества в себе» к «человечеству для себя». В такую эпоху наиболее ярко проявляется двойственность природы человека, которая «осциллирует между ангелом и дьяволом», между добром и злом, между хаосом и порядком. «Противоречивый характер человеческого существования рождает и концепции, отражающие спектр альтернатив этого существования, диапазон которых заключен между крайним пессимизмом и безоглядным оптимизмом» (19, с. 242). Ссылаясь на концепцию «стратегии выживания» человечества, выдвинутую А. Печчеи в его книгах «*Человеческие качества*» и «*Сто страниц для будущего*», Волков и Поликарпов приходят к выводу о том, что необходим новый гуманизм, вписанный в технологический век с его компьютерами, геной инженерией, микроэлектроникой, лазерами, космическими спутниками, кабельным телевидением и т.д. «Именно этот новый гуманизм должен выступать в качестве источника появления новых духовных, этических, философских, эстетических, социальных, политических, творческих мотивов поведения, неисчерпаемым кладом для восстановления истинно человеческих чувств: любви, дружбы, взаимопонимания, солидарности, жертвенности и т.д.» (19, с. 244). Особенность нового гуманизма заключается в том, что он имеет свои этические и моральные основы во внутреннем мире человека.

#### ***1.4.8. Особенности и парадоксы современной философской антропологии***

Итак, конец XX в. дал новый импульс развитию философской антропологии. Возникли новые конструктивные идеи, что нашло свое отражение в появлении множества разновидностей антропологии, начиная от *поэтической* и кончая *интегративной*. Идет поиск в рамках педагогической и психологической, а также социальной антропологии. Антропология находит свое достойное место в рамках философии образования. Говоря о новых задачах в области образования, академик И.Т. Фролов утверждал, что «пирамиду наук необхо-

димо перевернуть – в основании должна лежать наука о человеке». Такая постановка задачи обусловлена тем, что в наше время изучение человека «вышло далеко за пределы специальных наук о нем и превратилось в общую проблему всей системы научного познания... В этой системе уже началось переосмысление привычной для нас картины мира и ведутся активные поиски действительного места, которое должен занимать человек. Утверждается приоритет человека во всем: в экономике, политике, духовной сфере. Все эти внутренние тенденции развития науки должны в конечном счете привести к кардинальному изменению всей системы знаний – основой пирамиды наук станут науки о человеке» (93, с. 26).

В.П. Зинченко полагает, что в становлении концепции человека в педагогике и психологии большую роль может сыграть поэтическая антропология, «которая озабочена в первую очередь проблемами духа, души, смысла человеческого бытия. Это соответствует интересу поэзии к “вечному” в человеке, к его земной и духовной, божественной судьбе... Поэтическая антропология могла бы оплодотворить высокой культурой и смыслом все другие виды антропологии. Поэтическая антропология не комментарий к хорошим стихам... не система обучения или педагогика... Поэтическая антропология – это не наука. Это камертон, настраивающий жизнь на смысл, конечно, в том числе и науку, и все виды антропологии, но лишь в той мере, в какой они сами жизненны и чувствительны к смыслу» (34, с. 12–13). Научам об образовании и психологии предстоит разумно оценить и, возможно, преодолеть многие ориентации: натуралистическую, технократическую, социал-конструктивистскую, идеологическую и пр. «Наряду с преодолением одних ориентаций строятся другие, среди которых на первое место сегодня снова выходят проективные» (34, с. 30).

Давая оценку современному человекознанию, Н.А. Агаджанян, Б.А. Никитюк и И.Н. Полуниин отмечают, что оно может быть уподоблено нитке бус, в которой «отдельные бусинки являют собой предметное рассмотрение проблемы человека, а промежутки между ними демонстрируют слабость межпредметных связей» (2, с. 29). Выход ученые видят в переакцентировании внимания на межпредметный путь рассмотрения научных проблем. При этом «уникальные возможности в тактике междисциплинарного научного поиска при изучении проблемы человека открывает интегративная антропология.

Впитавшая в себя традиции классической антропологии по изучению форм и факторов изменчивости индивида и личности, принимая своей основной задачей раскрытие тайны единства человека в составе соматопсихической и личностно-культурной целостностей, интегративная антропология способна гармонизировать разобщенные знания о человеке» (2, с. 31). Ее основной методологический принцип – изучение изменяющегося человека во всех его проявлениях и определяющих их причинах – «может быть применен между любыми «бусинками» современного человекознания» (там же).

Парадоксальность современной ситуации состоит в сочетании двух тенденций: с одной стороны, признается константность человека, с другой – утверждается «смерть человека» (Фуко), дезавуируется традиционное понимание гуманизма (Хайдеггер), прокламируются ничтожность и несостоятельность человека. На волне обостренного интереса к данной тематике в начале XX в. сложилась философская антропология. На исходе XX в. этот интерес получил новый импульс, ибо обнаружился «интеллектуальный запрос» на распознавание «специфически человеческого». По мнению П.С. Гуревича, это связано с тем, что «вряд ли за всю историю человечества найдется поколение, которое так лишено почвы под ногами, как нынешнее» (22, с. 5). Каковы же характерные приметы современного апокалипсиса? «Это прежде всего крушение рационалистической традиции. Великие умы прошлого задумывались над тем, как построить человеческое общежитие по меркам разумности. Но идеал рациональности, который на протяжении многих веков питал западноевропейскую философию, испытывает сегодня серьезные потрясения. Люди ищут средство жизненной ориентации отнюдь не в разуме, а в мифе, грезе, интуитивном прозрении» (там же).

Новая трактовка гуманизма становится возможной лишь в условиях расширения горизонтов рациональности, что неизбежно связано и с изменением «антропологических констант». Как отмечает Н.С. Автономова, «на наших глазах становится фактом парадоксальное сближение рационализма и иррационализма, делаются попытки построить единую систему рациональности» (1, с. 52–53). Противоречивость этой познавательной ситуации поиска новой рациональности при наличии сильной тенденции к иррационализму запечатлевается на концептуальном уровне в существовании таких своеобразных «гибрид-объектов» или «кентавр-объектов», которые могут быть обо-

значены как «дорационально-рациональные», «рационально-иррациональные», «мистически-рациональные». «Здесь, в частности, имеется в виду концепция «двух логосов» – необходимо сосуществующих в европейской культуре и равно участвующих в конституировании рациональности: один из них есть логос дискурсивности, понятийной и языковой выраженности и закреплённости, а другой – логос мистической интуиции единства бытия» (1, с. 55–56). Возникновение всех этих образований есть признак весьма противоречивой ситуации. С одной стороны, критерии рациональности специфицируются и уточняются, с другой – «под давлением этой массы иррационального критерии рациональности размываются, ослабевают, лишаются сколько-нибудь строгого смысла. В общем мыслительном пространстве возникают тогда очень неоднородные, а порой и вовсе несоизмеримые участки, существующие под общим названием «рациональное». При этом ослабленными и размытыми оказываются едва ли не все параметры рациональности в традиционном ее понимании – системность, обоснованность, доказательность, общеобязательность (всеобщность)» (1, с. 56).

#### ***1.4.9. Человек и Вселенная: Новое космическое сознание***

Расширение и размывание горизонтов рациональности и, соответственно, изменение представлений о человеке (смена антропологических констант) знаменуют становление нового этапа в развитии философской антропологии, связанного с уточнением места человека во Вселенной. Как отмечают Волков и Поликарпов, «природа человека является многомерной, нелинейной и многоэтажной, подобно Вселенной, чьим выражением и отражением она служит: поэтому мы говорим о всеобщей человеческой природе, которая является такой же, как и всеобщая природа растений и звезд с ее единством упорядоченности и хаотичности» (19, с. 70).

Вполне естественно, что в настоящее время проблема места и значения феномена жизни, в частности человеческой жизни во Вселенной, представляет большой интерес. Как пишет В.К. Самохвалова, преобразуя мир в результате самой своей жизни, человек вносил в него энергию новых процессов, а своей направленной деятельностью создавал тенденцию необратимости времени. «Творческий характер его поведения как бы превращал само время из факто-

ра разрушительного для всего живого в фактор становления нового мира, создаваемого волей человека, наполнял его новыми формами, обогащал новыми отношениями, качествами, функциями. Человек же все больше отдалялся от природы, заменив естественную тенденцию «возделывания», облагораживания природного начала его преобразованием и прямым подавлением» (80, с. 17–18). Иллюзия свободы оперирования с миром породила опасность развития человеческой цивилизации по пути, враждебному природе. «Из двух путей, возможных для человека – пути овладения силами природы, подчинения ее, и пути самопознания, самореализации в союзе с природой Земли и собственной своей человеческой природой, – человек выбрал первый, внешний путь. На этом пути бесконтрольного преобразования природы он вызвал к бытию силы, которые ему нег одвластны и подчинить которые полностью он не сумеет» (80, с. 18).

Осмысление этой проблемы в европейском сознании нашло свое отражение в его отчетливой антропоцентрической составляющей. «При этом антропоцентризм, основанный на убеждении, что мир имеет цель развития, которая тесно связана с судьбой человека, на разных этапах истории человечества приобретал разные формы, разное содержание, разное обоснование» (80, с. 21). Антропоцентризм представляет именно европейскую модель мироощущения, подкрепленную системой господствующих в Европе религиозных представлений. «Этап первичного оформления антропоцентризма, когда человек выделился из природы, из остального животного мира, осознав себя как род, сменил космоцентрическую тенденцию мифологического слияния человека и мира» (80, с. 23). Этот этап достиг своего расцвета (логического завершения) в Древней Греции, но это была как бы «детская» стадия антропоцентризма. В эпоху Возрождения начался отсчет гуманизма как особого строя мышления, личного самосознания, как особой тенденции развития общественного сознания. «Это событие было подготовлено духовным созреванием человека в эпоху Средневековья, сложного периода в развитии культуры, противоречивого в своем содержании, определенные стороны которого оцениваются привычно негативно. Но именно к этому периоду относится и глубинный процесс одухотворения прежних мифологических, космоцентристских представлений, что нашло свое выражение в идеальных построениях средневековой алхимии, астрологии и т.п. Человеку открылся целый новый мир идей, символов,

космологических аналогий – невидимый мир идеальной жизни духа. Ренессанс, как бы возвратившийся от дематериализованного человека Средневековья к человеку античности, но в другом, индивидуализированном, *личностном* его понимании, стал своеобразным переосмыслением антропоцентристских представлений на новой, *гуманистической* основе» (80, с. 24).

На следующем этапе, т.е. в эпоху Просвещения, была подготовлена научная почва для пересмотра и серьезной перестройки сложившейся картины мира. Менталитет человека долгое время определялся в целом идеями логики Аристотеля, геометрии Евклида, позже – физики Ньютона. «Однако эти стабильные представления оказались основательно поколебленными. Земля в буквальном смысле поплыла под ногами человека, который должен был осознать, что в контексте открывающегося перед ним безбрежного космоса ему принадлежит довольно скромная роль. Человек, можно сказать, пережил шок от осознания своей малости, необязательности в грандиозном здании Вселенной, от кризиса своих прежних представлений» (80, с. 25). Но, перестав чувствовать себя центром устроенного для него мира, утратив ощущение своей «онтологической центровости» и духовной исключительности, человек, тем не менее, так «перераспределил» свое осмысление мира, чтобы *психологически* продолжать оставаться в его центре. «Новоевропейский рационализм, разделивший мир на активного субъекта и остальной пассивный объект, стал своего рода перенесением антропоцентризма из онтологической... в *гносеологическую* и *психологическую* плоскость» (там же). Это было фиксацией произошедшего в его сознании окончательного разделения на Я и не-Я, позднее абсолютизированного и ставшего началом все более усиливающегося раскола между человеком и миром.

Кроме того, антропоцентризм мышления мешал человеку осознать независимость жизни природы, которую он покорял и переделывал по своим меркам и надобностям в сознании своего центризма, мешал осознать саму относительность собственной меры, которая «меняется не только в аксиологическом пространстве иерархий бытия, но и в историческом» (80, с. 27). Человек, оказавшийся не только земным, но и космическим жителем, должен переосмыслить свое место в системе раздвинувшего свои горизонты мира, свой способ «уместить» себя в его координатах, свою роль, новую меру своей ответственности. «Осознавая себя как протяженное в будущее и обу-

словленное им *планетное целое* (согласно определению П. Тейяра де Шардена), человечество становится тем, что Н.Ф. Федоров называл «космической общественностью». Этическое содержание нового космического сознания на современном этапе обогащается расширением самого понимания жизни» (80, с. 29). «Человек, мыслящий себя в единстве с миром и меряющий всё смыслом истинно человеческого понимания, которое основано на диалогическом отношении, а не монологическом антропном диктате, становится условием и началом одновременной и взаимообусловленной эволюции себя и мира. Человек должен быть не столько центром мира, сколько *стимулом* к возрастающему его совершенствованию» (80, с. 31). Ставшее планетарным фактором сознание человека определяет то, что процессу самоорганизации может быть придан целенаправленный характер, что вместо позиций антропоцентризма и космоцентризма следует утверждать *синергизм* человека и Космоса.

#### 1.4.10. Апокалипсис... но Светлый

Но пока это лишь мечта, а реальное человечество, по выражению Бахыта Кенжеева, «брошено Богом» и «ухитрилось не заметить, как Господь его оставил, словно подростка, и проглядело конец света, когда «времени больше не будет» (38). Однако проглядевшее «конец света» человечество упорно пытается искать новые формы существования даже после этого «конца» и в самом апокалипсисе обнаруживает не только мрачно-мистические, но и светлые тона. В таком духе выдержана книга Владимира Бодякина «*Куда идешь, человек?*», в которой он обращает внимание именно на светлую сторону феномена апокалипсиса: после «конца света» наступает (и это вполне соответствует общим установкам христианской религии) Светлый апокалипсис, определяемый «законом пространственно-временной гармонизации процессов во Вселенной» (15, с. 120). «Каждый поступок любого человека, считает Бодякин, – это приближение или отдаление текущей социальной траектории от оптимальной траектории к Светлому апокалипсису» (15, с. 121). Жизнь каждого человека оценивается результирующим его личным и опосредованным воздействием на текущую, исторически данную, социальную траекторию общества. «Секунды и миллисекунды изменения времени наступления Светлого апокалипсиса – это оценка всей жизни

субъекта. В соответствии с этой оценкой ему и воздается в час Светлого апокалипсиса» (15, с. 122). Достижение момента Светлого апокалипсиса автор тесно увязывает с реализацией вековечной человеческой мечты о бессмертии: «Нынешнее поколение землян живет в необычное время. Оно может прийти к Восхождению, минуя физическую смерть... Для человеческого разума смерть настолько логически бессмысленна, этически недопустима, эстетически уродлива, что человек духовный никогда не сможет примириться с существующим порядком смерти, и проблема преодоления смерти (проблема бессмертия) неизбежно встает перед ним как вызов всей его человеческой сути» (там же).

Поневоле напрашиваются сравнения идеи Светлого апокалипсиса с христианской идеей Страшного Суда, идеей коммунизма как светлого будущего, идеей Ф. Фукуямы о конце истории и, наконец, идеей В.И. Вернадского и П. Тейяра де Шардена о ноосфере, которая тоже знаменует наступление новой исторической эры. В.А. Кутырев показывает, что идея ноосферы, как, впрочем, и вышеупомянутые проекты, является, по сути, утопией. Непонимание утопичности идеи ноосферы и некритическое отношение к ней господствуют в нашем обыденном сознании, в науке и философии. В этом автор видит проявление подавления природы, биологического бытия искусственной средой. «По мере того как искусственная среда подавляет естественную, вместо слова «природа» в языке начинают доминировать слова «ноосфера» и «космос». Природоцентризм сменяется космоцентризмом. Технизация природы переходит в стадию космизации жизни, и идеи ноотехносферы вписываются в рамки проникновения космического мировоззрения в земные дела» (46, с. 109). Это наступление сциентизма на жизнь, угнетение природы искусственной средой сопровождается различными прельщениями человека. К ним относятся прельщения бессмертием и автотрофностью.

В.И. Мищенко подчеркивает беспрецедентный характер нынешней мировой ситуации, которая выражается в том, что «до сих пор ни силы природы, ни кто-либо из людей не могли уничтожить или даже прервать человеческий прогресс. Человечество издавна знало кризисы, вызывавшиеся стихийными силами природы: землетрясения и наводнения, засухи, эпидемии и т.д. Однако кризисы эти порождались внешними для человека причинами, и сам он был лишь их жертвой. Кризисы же, с которыми пришлось столкнуться современ-

ному человечеству, являются уже результатом деятельности самого человека», т.е. имеют антропогенный характер (63, с. 14–15).

Вывод напрашивается сам собой: должна меняться природа человека, в частности его ментальность. Как замечает Н.Б. Оконская, «современная эпоха, достигнув апогея в становлении глобальных противоречий человека с природой и самим собой, сейчас, как никогда ранее, нуждается в интегральном типе мышления, обеспечивающего единство ряда научных методов исследования» (69, с. 25). Перед человечеством встает целый комплекс проблем, связанных с поисками нового типа ментальности. Эти проблемы можно описать так: 1) необходимость методологической рефлексии культуры с тем, чтобы культура была поставлена в прямую связь с человеком как родовым существом; 2) необходимость повышать уровень экологической культуры и чувство социальной ответственности человека; 3) необходимость отбросить непомерные притязания на господство над природой, установку на бесконечный прогресс в технике и материальном росте; 4) необходимость отказа от ментальности тоталитарной культуры как порождения и неперемennого атрибута тоталитарной системы общества; 5) необходимость эстетики жизни.

Среди всех «спасительных» проектов помимо концепции приоритета человека можно обнаружить и концепции, отдающие приоритет обществу, а не человеку, «выживанию человечества, а не эгоцентрической личности... Угроза тотальной гибели цивилизации во всех смыслах (физическом, духовном, культурном, биологическом) выдвигает вопрос о праве на будущее. Как подчеркивают В.Д. Губин и Е.Н. Некрасова, в XX в. перед философией возникла задача выработать *единую систематическую теорию человека*, «задача совершенно невыполнимая, но, тем не менее, поставленная с полной серьезностью и насчитывающая немало попыток своего осуществления» (21, с. 5). Но не только антропологический бум обуславливает современную философскую ситуацию. Нельзя не видеть, что в XX в. равнозначными оказались две тенденции: «попытка обосновать все знание и весь мир, исходя из человека, и попытка преодолеть антропологию, «антропологическое безумие», «антропологический сон» и прийти к объективному знанию, к некоей очищенной от человека онтологии, к подлинному бытию. Спор этих двух тенденций не закончен по сей день, а, следовательно, философской антропологии нужно все время

доказывать законность своего существования, изобретая все новые и все более изощренные аргументы своей необходимости» (там же).

По мнению Л.С. Сысоевой, «будущая, коэволюционная с природой, космосом, с самим человеком, антропология призвет новую культуру созидать «живознание», или «знание сердцем», на котором настаивала отечественная (квази)религиозная философия; потребует сакрализации знания и священных ценностей, дабы привнести благоговейность и духовность в мироощущение, одухотворить материю» (85, с. 29). В новой антропологии человек, вооруженный «сверхгуманной» наукой, не ограниченный в стремлении к прибыли и воспитанный в условиях технологического отношения к природе, обретает новую черту – власть. Теперь он способен творить и добро, и зло, строить и разрушать. Сила власти человека над сущим растет, но рост ответственности, серьезности, ясности, совести и силы характера значительно отстает от этого... Самая главная проблема в новой антропологии – научиться управлять возникшей властью. И как нам представляется, ведущая роль в новой антропологии, способной употребить власть во благо, принадлежит образованию» (85, с. 28). Созданию новой коэволюционной антропологии культуры будут способствовать христианское образование и воспитание: «Христианское образование и воспитание в парадигме новой антропологии означают не возврат к старым библейским догмам и мифам, а развитие святости в отношении к сущему» (85, с. 29).

В какой форме будет осуществляться это «развитие святости» и что ожидает современного «постчеловека»? Ответы на эти вопросы принадлежат будущему.

#### ***1.4.11. Две базовые тенденции в современной философской антропологии***

Современную ситуацию можно охарактеризовать как сочетание двух встречных тенденций в развитии философско-антропологического знания. С одной стороны, наличие «россыпи региональных антропологий», с другой – тенденция к интеграции знания, нашедшая свое выражение, в частности, в появлении монографии Н. Хамитова «Философия человека: От метафизики к метаантропологии» (94).

Автор называет метаантропологией учение «о предельном и за-предельном бытии человека и фундаментальных тенденциях его эволюционирования» (94, с. 55). По его мнению, философия в качестве метаистории и метаантропологии способна разрешать трагические противоречия человеческого бытия. При этом он выделяет четыре группы трагических противоречий, единых для всей человеческой истории. Это противоречия, переживаемые в экзистенции детства, юности, молодости и зрелости. «Каждая следующая пора жизни принимает по наследству трагические противоречия предыдущей, развивает их в новые, но при этом сохраняет прежние. Противоречия эти проходят через существование каждого. Однако для философа постижение их и разрешение составляет смысл жизни» (94, с. 55–56).

Особое место занимают в области современных исследований феномена человека труды В.И. Красикова, которые можно отнести к области экзистенциальной антропологии. В его работах ощутимо прослеживается тенденция к интеграции философско-антропологических знаний. В монографии «Синдром существования» обсуждаются проблемы, связанные со смыслом присутствия человека в мире. Исследуются сущностные причины внутренних душевных разладов и кризисов, переживаемых людьми в разных возрастах. Автор рассматривает феномены воображения и памяти в качестве темпоральной структуры сознания. Они напрямую связаны с представлением человека о смысле существования. «Изменения в переживаниях времени, зависящие от специфически возрастного соотношения воображения, памяти и рефлексии, составляют собой смысловой, экзистенциальный стержень человеческого существования» (43, с. 10). Суть темпоральной метаморфозы человеческого сознания состоит в расщеплении ранее гомогенных переживаний настоящего на память и воображение: «Настоящее прошлого и настоящее будущего» (там же). Эта двойственность рано или поздно расщепляет изнутри наше существование. «Таким образом, причина синдрома существования исходно задана самим бытийным исполнением человека – имманентным напряжением между воображением и памятью, неизбежной победой памяти, антропологически контингентного над всегда индивидуалистичным, эгоцентричным воображением. Рациональный опыт, рефлексия побеждают, развеивают грезы воображения – смыслы существования» (там же). Автор использует слово «синдром» для обозначения хронического *душевно-болезненного состояния*, имеюще-

го объективно-необходимый, антропологический источник возникновения в самом исполнении нашего сознания. «Симптомы синдрома существования многочисленны и разнообразны, и хотя могут связываться субъективно с конкретными событиями, однако, как правило, проявляются в виде неопределенной тревоги, постоянной неудовлетворенности, беспричинного сожаления и мн. др.» (там же). Как и всякая хроническая болезнь, эта «экзистенциальная болезнь» имеет обострения, кризисы и латентные периоды. Автор делает попытку описать механизм и динамику синдрома существования. Человеческое существование в своем разворачивании проходит глубокие качественные трансформации тела, психики и сознания, порождающие качественно разные «эпохи» человеческого бытия. Существует три «сезона» человеческого существования: детство-юность, зрелость и старость. «По сути дела есть три человека в одном. У каждого из трех – своя, отличная, и физическая, и психоментальная история, свои скачки-кризисы. Каждый живет в своем мире, в своем времени» (43, с. 16). Человек рассматривается в данном случае как вереница трех существований, между которыми совершаются качественные скачки и которые определены особенностями организма, сознания и их темпоральной спецификой в том или ином возрасте.

Если говорить о «региональных антропологиях», то среди них можно выделить: 1) антропологию техники; 2) психоаналитическую антропологию; 3) поэтическую антропологию; 4) антропологию маргинальности; 5) мифическую и даже 6) клиническую антропологию.

Проблему маргинальности в антропологии обсуждает С.П. Гурин, который утверждает, что понятие маргинальности имеет не только социальный контекст, но и онтологическое измерение, так как выражает положение или состояние со специфическими «топологическими» свойствами, а именно – способность находиться на краю, на границе социального бытия и человеческой реальности в целом, позицироваться как крайнее, предельное положение или состояние. Он полагает, что в современной философии произошел значительный сдвиг от попыток классической антропологии свести сущность человека к одному основному принципу или субстанции (обычно разуму) к неклассическим представлениям о сложности и многообразии феноменов человеческого бытия и невыразимости (неуловимости, парадоксальности) природы человека. «Показателен особый интерес к измененным состояниям сознания, экстремальным и пограничным

ситуациям, телесным практикам, радикальному опыту, всему тому, что может обнаружить предел возможностей, показать масштаб человеческого в человеке, указать на нечто Иное, быть местом встречи с принципиально Другим» (25, с. 100). Помимо социологических теорий понятие маргинальности стало использоваться в философии культуры и в истории ментальностей, поскольку оно может быть применено не только к социальным группам, но и к духовным и интеллектуальным практикам, которые выходят за рамки общепринятых религиозных или научных норм и традиций. Можно говорить о специфической маргинальной, «лиминальной» ментальности, характерной для ситуаций перехода, *рубежа* с ее типичными темами черного юмора, повышенным вниманием к проблеме смерти, катастрофизмом, апокалиптическими настроениями, мистицизмом, эзотерикой, отрицанием научной рациональности, интересом к социальным девиациям, сексуальной свободе. Все большее значение маргинальность приобретает в теории познания. Прежде всего, маргинальный подход выделяет факт наличия различных форм мышления, а также проблему границ и пределов познания. Большое внимание уделяется изучению таких феноменов, как невербальное мышление, измененные состояния сознания, интуиция и мистическое озарение, причем их значение выходит за рамки только гносеологии. «Маргинальность предстает как гносеологическая категория, обозначающая нечто нелогичное, непрозрачное для сознания, недоступное для познания. Сюда может быть отнесено все непознаваемое, внерациональное, нерациональное, иррациональное, противоречивое, парадоксальное, абсурдное, апофатическое» (25, с. 101). Маргинальная антропология должна исследовать *антропологические границы*: во-первых, это границы каждого человека, границы его тела и сознания, границы индивидуального бытия, отличающегося от бытия других людей; во-вторых, это границы человеческого бытия, границы существования человека, мера человеческого в человеке. «Маргинальная антропология должна изучать пограничные феномены человеческого бытия и пограничные фигуры, которые характеризуются пограничным состоянием, специфическими формами бытия и особыми способами существования. Поэтому в маргинальной антропологии рассматриваются тактики и стратегии поведения человека на границе и способы преодоления этих границ» (25, с. 104). Исследование границ бытия человека, пограничных состояний и техник касает-

ся самых фундаментальных проблем и феноменов человеческого существования. После понятия *границы* вторым по значимости для маргинальной антропологии является понятие *предела*. «Оно выражает метрические и топологические характеристики и включает в себя динамический момент приближения к пределу, а также событие достижения предела, сам процесс выхода за пределы, трансцендирования» (25, с. 105). Именно осознание собственной конечности, исследование пределов человеческого бытия являются предпосылкой, необходимым условием для выхода за пределы своего способа существования, для возможности превышения человеческого статуса, преодоления пределов бытия человека, преодоления человеческого в человеке, трансцендирования. «Человеческое бытие – всегда между, между различными сферами бытия, между небытием и сверхбытием... Кроме того, сверхбытие как предел человеческого сразу и привлекает, и отпугивает человека, в силу своей запредельности, непознаваемости и негарантированности» (25, с. 105–106).

*Клиническая антропология.* Сергей Зимовец считает замыслом и жанром своей работы «введение в теорию человеческой неполноценности». Под клинической антропологией им понимается исследование техник утраты смысла, «исследование бессознательных стратегий и практик сопротивления когитации и бесконечному осмыслению» (32, с. 9). Сама характеристика антропологии как клинической навеяна теорией и практикой психоанализа, в рамках которой исповедуется исключительно клинический подход к исследованию человеческой природы как чего-то заведомо патологического.

Обозначая свою исходную теоретическую позицию, Зимовец пишет о неизмеримых трудностях, подстерегающих исследовательскую мысль, стремящуюся «вырваться из тисков смысла», в которые ее постоянно «загоняет» философия. Именно философии автор ставит клинический диагноз: *завороженность, заболевание иллюзией смысла*. «При всем этом наша позиция не тождественна простому тезису: все обладает смыслом или смысл обладает всем. Вопрос о трансцендентальном означаемом, логосе, смысле бытия и т.п. в пространстве (чистой) идеальности или всеобщности остается объективным, но в нашем случае избыточным риторическим оборотом метафизической речи. Данные философские фантазмы в качестве фундаментальных иллюзий должны остаться там, где им надлежит быть: в формах дискурса рефлексивного отношения к миру» (32, с. 15). Ин-

тересная роль отводится Гегелю, который, по мнению автора, фигурировал в работах Лакана то в роли пациента (с диагнозом «обсессивный невроз»), то как полноправный член психоаналитического консилиума (32, с. 23). В неожиданном психоаналитическом ракурсе предстает фигура Хайдеггера: «Хайдеггер как бы сказывающий мыслитель и одновременно ребенок, инфант, т.е. этимологически – бессловесный, “тот, кто не говорит”... Его медведица с медвежонком – это инфантильный аффект афотического мышления, они – ситуационная апперцепция, детское событие, переживаемое здесь и теперь. Это переживание – регрессия к инфантильному опыту, дань которому он затем отдает в своих «*Проселках*», «*О тайне башни со звоном*» и в многочисленных обращениях к истоку, детству человечества – Древней Греции... Вот куда уходит “этимология” молчания, сокрытости и потаенности – в лепет, гуление, “*Aha-Erlebnis*” ребенка, в аффект внезапного озарения при первых речевых попытках сотворения мира» (32, с. 81).

Переходя к анализу концепции Декарта, автор объявляет философа-рационалиста создателем клинической антропологии, впервые возвестившим миру о неполноценности человека: «Декарт одним из первых в Новое время сформулировал базовый принцип человеческой неполноценности: человек – не животное, хотя и обладает тем же телесным составом, но человек и не Бог, хотя его дух имеет божественное происхождение. Находясь между осями мира, обреченный испытывать двумерную функциональную зависимость, человек может до бесконечности приближаться к любой из них, но никогда не сольется ни с идеальной биомеханикой тела, ни с идеальной непогрешимостью духа. И нам приходится лишь констатировать, что эта взвешенная, математически выверенная антропология Декарта не только подтверждает, но и впервые открыто провозглашает неотъемлемую клиническую составляющую сущности человеческого бытия» (32, с. 90).

Размежевываясь с философией, озабоченной поисками смысла, автор выводит на первый план исследования так называемого «коммуникативного идиота», чей выход на авансцену символизирует попытку выхода из нормативной коммуникативной плоскости в пространство отсутствия смысла. Ситуация коммуникативного идиотизма требует не знания о знании или незнании, а незнания о незнании. Только из места незнания о незнании возможна чистая коммуника-

ция, удержание в плоскости выражения, где отсутствует зазор между выражаемым и сказываемым» (32, с. 27).

Создание образа коммуникативного идиота как некоего символа клинической природы человека означает, по сути дела, порождение мощного инструментального средства исследования «коммунального тела» русской культуры. Персонажи этой культуры рассматриваются пребывающими в ситуации «коммуникативного идиотизма», обеспечивающей производство «чистой коммуникации», т.е. по сути дела аутокоммуникации с самим собой как воображаемым Другим.

*Персонологический поворот как новая фаза антропологического.* Г.Л. Тульчинский в предисловии к книге «*Постчеловеческая персонология*» пишет, что поиски бытия увели философию в XX в. с широкой, хорошо наезженной дороги рациональности, которая, казалось, уходит далеко за горизонт, на тропу, теряющуюся в темном лесу (здесь очевиден намек на название работы Хайдеггера «*Holzwege*», название которой можно перевести не только как «лесные тропы», но и как «ложный путь»). «Не только в философии и прочей гуманитаристике была констатирована утрата референциального значения. В экономике меновая стоимость вытеснила стоимость потребительную... В культуре, искусстве, коммуникации связи и отношения между вещами, знаками, символами, словами вытеснили их предметное значение.... Предметы и вещи, окружающие человека, предстали симулякрами – знаковыми системами, чьи свойства задаются соответствующими семиотическими кодами, структурами означающих без означаемых... Общая утрата референциальности как «истинной реальности» лишает энергетики творчество, деловую активность, экономику, труд, политику, науку, другие социальные практики – все они оказываются самодостаточными играми самодостаточных целостных кодов. Что придает всем им динамику, что приводит их в движение? Очевидно, нечто, наделенное способностью к выходу из контекста самодостаточности кодов, способностью порождать и распаковывать новые коды – некая точка сборки добытийной свободы. Личность. Это человек? Или это нечто с ним связанное? И насколько эта связь обязательна?» (86, с. 13–14). Тульчинский подчеркивает, что сама идея гуманитарности подвергается в наши дни серьезному испытанию. Личность как психосоматическая целостность «оказывается лишь инфраструктурой свободы, чувствулищем свободы» (86, с. 14). Антропологический поворот начала XX в., полагает Туль-

чинский, «не привел к человеку». За антропологическим последовал культурологический (аксиологический) поворот 1960–1970-х годов. «Этот процесс сопровождался... не всегда распознаваемой сменой акцента с рассмотрения сущего... на нормативно-ценностное должное и далее – к потенцированию бытия, к его овозможиванию за счет прорывов в иное... Единственной целостностью в этом рассыпающемся мире оказалась целостность личности – как источника, средства и результата установления многообразных соответствий» (там же). Таким образом, по мнению Тульчинского, можно констатировать теперь уже «персонологический поворот» рубежа XX и XXI вв. (Впрочем, и культурологический, и персонологический повороты можно вполне логично трактовать как этапы все того же антропологического поворота.) Ссылаясь на книгу Ж.Липовецки *«Эра пустоты»*, Тульчинский замечает, что «мы, похоже, лихо проскакиваем и персонологический поворот. Только и успели заметить взрыв индивидуалистического гедонизма и прочего нарциссизма» (86, с. 14–15). Говоря об опасности персоцентризма, Тульчинский задается вопросом, какие перспективы открывает его преодоление, преодоление «человеческого, слишком человеческого»? После личности – пустота. «Творящая осмысление добытийность. Внебытийная точка сборки свободы» (86, с. 16). Что есть тот контекст, который придает смысл, актуализирует существование? Сам факт бытия? Сознание? А что задает его целостность? Какого рода знание возникает в сердцевине гуманитарности? И является ли оно вообще знанием? Задаваясь всеми этими вопросами, автор пишет о попытке осмысления и обоснования новой парадигмы гуманитарной культуры, приходящей на смену постмодернизму. «Выявился своеобразный шок гуманитарной интеллигенции перед новой цивилизацией, требующей соответствующих изменений в духовном опыте, мировоззрении, метафизике, нравственности, художественной, научной, политической практике. Постмодернизм оказался неконструктивным в том плане, что «застыл в стадии перехода, на отстранении (деконструкции) привычного. Но необходим следующий шаг – новая реакгрегация отстраненных смыслов» (86, с. 16–17). Новый парадигмальный сдвиг должен отвечать нескольким требованиям: не отрицать, а обобщать опыт деконструктивизма; быть междисциплинарным; давать осмысление нового цивилизационного опыта, его оснований и перспектив; делать акцент не столько на структурности, сколько на процессуальной динамике

осмысления и смыслообразования, творчества как порождения новых смыслов... В силу ограниченности своего бытия в пространстве и времени человек осмысляет действительность всегда с какой-то позиции. Поэтому смыслообразование является результатом глубоко личного опыта, проявлением человеческой свободы и ответственности» (86, с. 17). Главный нерв и главное проблемное поле работы Тульчинского – смещение акцента со смысловых структур на процессы смыслообразования и их динамику, роль в этих процессах личности и самосознания, метафизики свободы и ответственности.

#### *1.4.12. Два среза философско-антропологического знания*

Проблемы философско-антропологического знания логически распределяются по двум срезам: 1) анализ собственно предмета, т.е. человека во всей совокупности его проявлений, общественных связей и духовных устремлений, 2) рассмотрение специфики развития знания о человеке, т.е. философско-антропологического дискурса.

Как отмечает М.Ш. Шведов, с момента выделения философской антропологии как отдельного направления философской мысли XX в. большинство исследователей пытались выделить ее предмет под углом его максимальной детализации (вероятно, в этом кроется один из мотивов процветания «россыпи региональных антропологий». – *И.Р.*). Однако, полагает Шведов, такой подход сводит философскую антропологию к ее собственной «естественно-научной тени». Она начинает строиться в логике внутренней дифференциации естественных наук, в то время как ее роль как раз обратная – *не дифференцировать, а синтезировать* свой и без того «методологически разбросанный» по разным областям предмет. Если обратиться к самому предмету философской антропологии, т.е. к самому человеку, тайне его бытия, его месту в Космосе, то станет ясно, что изучение человека требует методологического синтеза гуманитарных, естественных и технических наук. Предмет философской антропологии в определенном смысле *синонимичен* предмету изучения философии в целом. «Если мы примем этот алгоритм, то появляется возможность отождествлять философскую антропологию и философию» (98, с. 179).

Ряд исследователей стремятся наделить философскую антропологию изначально двояким смыслом (о чем уже говорилось в начале обзора). В частности, Н.Б. Оконская считает, что, «поскольку кон-

цепция философской антропологии как философии человека слишком широка по объему и может быть в *известном смысле* идентифицирована с предметом философии в целом, представляется более целесообразным различать философскую антропологию *в широком и узком смысле*. В первом случае – это философия человека вообще, а во втором – философия его природного (в том числе биологического и в некотором смысле психологического) существования» (70).

## **2. СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ**

Если потенциал философской антропологии как универсальной философии человека в XX в. оказался мало реализован, то устремленность ее к рассмотрению более частных сторон человеческого бытия принесла богатые плоды. В XX в. появилась, как уже упоминалось выше, целая россыпь региональных антропологий, исследующих природу человека под различными углами зрения. Обычно выделяют следующие виды антропологий: философско-религиозную, педагогическую, психоаналитическую, историческую, политическую и т.д. Это деление является в определенной мере условным. Но налицо движение в направлении дифференциации исследований. В рамках этого процесса происходит развитие и социально-антропологической проблематики. По мнению В.С. Барулина, становление социальной антропологии было, безусловно, шагом вперед в исследовании человека в его общественном бытии, в его социально-культурных связях. В ней реально слились философская антропология, история, этнография, психология, целый ряд других дисциплин, здесь господствовал взгляд на человека в контексте специфики его общественного бытия. Но в этой устремленности к конкретике человеческого бытия автор усматривает и силу и слабость предметного определения социальной антропологии. Поскольку конкретные социальные аспекты человеческого бытия чрезвычайно разнообразны, то соответственно в разряд социальной антропологии зачисляются самые различные исследования. Таким образом, до сего дня статус социальной антропологии остается весьма многозначным.

Судьба социальной (или культурной) антропологии в России, в частности в советский период, в общем повторяет судьбу философской антропологии. В постсоветский период увидели свет несколько

новых книг российских ученых по социальной антропологии. В номенклатуру специальностей введена специальность «социальный антрополог», открыты соответствующие кафедры и отделения в вузах. Если говорить о стратегической предметной ориентации этой дисциплины, ее можно выразить словами «человек в обществе». Но в этих общих рамках обнаруживается довольно пестрый набор конкретных интерпретаций.

Как отмечают В.Т. Пуляев и В.В. Шаронов, создание общей теории целостности человека возможно лишь в рамках той теоретической конструкции, которая одновременно включает в себя синтетическую концепцию общества. Более того, концепция человека и концепция общества должны рассматриваться как две модификации единой общей теории социального бытия – социальной философии» (77, с. 8–9). Иными словами, теория общества раскрывает тайну формирования социальной сущности человека, а теория человека способствует решению общесоциологических проблем. Социальная антропология имеет свой «срез» целостности человека. Она нацелена на раскрытие связи внутреннего духовного мира человека с внешним по отношению к нему социальным миром объективированных отношений, институтов и общностей. Более развернуто предметная область социальной антропологии может быть представлена противоречивым единством трех основных областей взаимодействия человека и социума.

1. Обусловленность внутреннего мира человека формами его социального бытия, являющимися плодом предметно-практической деятельности предшествующих поколений, а также продуктами творческой энергии и созидательной деятельности других людей – его современников.

2. Независимость внутреннего мира человека от объективированных социальных форм, учреждений и отношений. В данном случае речь идет об относительной автономности внутреннего духовного мира человека. При этом предметом внимания социальной антропологии выступает вся сложная структурная организация внутреннего мира, самообусловленность его феноменов. В этой связи особый интерес для социальной антропологии представляет раскрытие собственной имманентной логики формирования и функционирования духовного мира человека, его субъектности. Здесь мы вступаем в мир индивидуальности человека, который в значительной степени связан

с общением, т.е. субъект-субъектными отношениями. Индивидуальность есть неповторимая, уникальная реализация общеродовой природы человека в данном конкретном индивидууме. Она возможна лишь в результате «встречи» одного человека с другим, понимания человеком человека, преодоления одной индивидуальности другой индивидуальностью. Иными словами, человек реализуется только включением его во всеобщечеловеческое (коллективное). При этом индивидуальность не теряется, а реализуется в процессе понимания другого человечески индивидуального. Взаимодействуя с другим человеком, Я непосредственно детерминируется его социально-культурной средой, обогащается «иноиндивидуальным» опытом реализации родовой сущности *homo sapiens*.

3. Обусловленность внешних объективированных социальных форм продуктами внутреннего духовного мира человека, включающая процесс преодоления человеком внешней необходимости социальной реальности как в сознании, так и в предметной деятельности. «Это сфера подлинной свободы человека, когда она реализуется и как сознательный выбор линии поведения, и как творчество, и как игра, и как риск, и как поиск и обретение смысла жизни» (77, с. 15). Именно эта область связи внутреннего и внешнего составляет главное предметное содержание социальной антропологии. По существу, предметом социальной антропологии является человек творящий, несущий полную ответственность как за акт творения, так и за его результаты.

Т.В. Холостова отмечает, что социальная антропология как вновь возникающее направление в исследовании человека имеет ряд преимуществ.

1. Ее предметом становится все богатство связей, открытых и неоткрытых сцеплений человека и общества, значительно более сложных, чем простые каузальные цепи причин и следствий. «Это поистине неисчерпаемое поле проблем, связанное с исследованием человека, до сих пор остающегося самым сложным и таинственным явлением» (96, с. 74).

2. Развитие социальной антропологии играет важную роль в выравнивании того перекоса, который сложился в результате долгого господства марксистской методологии, в рамках которой человек раскрывался через общество и при этом был лишь средством для ре-

шения общественных задач, и определение меры его ценности целиком зависело от эффективности его социального функционирования.

3. Социальная антропология сегодня – это еще не сложившаяся дисциплина. Она «посылает мощный вызов творчеству, поиску, свободным определениям проблем и новым ракурсам исследования» (96, с. 74).

К.С. Пигров выделяет в социальной антропологии пять ключевых понятий. Во-первых, центральной категорией социальной антропологии является категория человеческого бытия. Автор задается вопросом, в чем радикальная особенность человеческого бытия? «Не только и столько в мышлении, сколько в свободе. Человек свободен, т.е. он не детерминирован прежде всего мировым законом, не детерминирован миром дольним. Он всегда может сказать «Нет!» любым материальным обстоятельствам. Но человек свободен и по отношению к миру горнему. Человек может сказать «Нет!» не только материи, но и духу... Человек потому и свободен, что он без-опорен, или – он потому и без-опорен, что свободен... Дело в том, что человек по способу своего бытия сам есть время, он сам себя временит, он творит свое время, он его простирает, он его длит или сокращает. Поэтому человек обладает онтологической привилегией «быть историей», в то время как мир сущего, различные надындивидуальные образования всего лишь «имеют историю». Быть историей значит для человека быть событием» (73, с. 60–61). Человеческое бытие представляет собой совершенно особый феномен. Нет ничего в мире, с чем было бы сравнимо и из чего было бы выводимо человеческое бытие.

Во-вторых, категория человеческого бытия синкретически, в свернутом виде содержит всю социальную антропологию. «Чтобы последовательно развернуть ее содержание, необходимо вернуться к естественной установке, отождествляющей человеческую жизнь с развитием и функционированием человеческого тела... *Телесность* – факт непосредственного присутствия в мире, данный задолго до разделения на тело и душу, на внешнее и внутреннее. Тело человека нерасторжимо с миром в рамках хайдеггеровской четверицы мира: божественного и смертного, неба и земли» (73, с. 67).

Третья важнейшая категория социальной антропологии – *коммуникация*. Как отмечает Пигров, «коммуникация способствовала формированию человеческого тела, аналогичным образом, и вещественность всего мира существенно определена отношениями. Что ка-

сается человека, то именно коммуникация между индивидами позволяет «выйти из себя», «выйти из своего тела» и тем самым стать самим собой» (73, с. 68). Автор подчеркивает, что хотя коммуникация есть радикальный прорыв от непосредственной слиянности с телом и тем самым открывает саму возможность человечности, но в то же время она разворачивается в двух ипостасях, соответствующих двум модусам человеческого бытия, собственно подлинному бытию и бытийствованию. Коммуникация предстает соответственно как *контакт* и как *контракт*. Коммуникация есть любовь в широком христианском смысле этого слова. Ссылаясь на Франка, автор отмечает, что применительно к социуму эта христианская любовь кристаллизуется как соборность. Именно в любви и соборности раскрывается подлинное человеческое бытие. Однако коммуникация, диалогичная по своей природе, не может быть раскрыта только через момент единства, момент согласия, эмпатии и суггестии. В ней присутствует и другой момент – контрсуггестивный, обуславливающий отдельность, особость каждого индивида. «В коммуникации есть не только начало любви, но и начало бунта, причем оба эти начала внутренне едины, немислимы друг без друга» (73, с. 68).

В-четвертых, для социальной антропологии важна категория артефакта. Как коммуникация существует в единстве своей подлинности и неподлинности (как подвижное взаимопредходящее единство контакта и контракта), так и человеческое бытие предстает в единстве с бытованием. «Социальная антропология артикулирует этот фундаментальный факт устройства мира в понятии артефакта. Грубо говоря, артефактность – это и есть неподлинность как таковая, но такая неподлинность, без которой немислимо движение подлинного. Артефакт есть по существу бытийствующее средство, но цель недостижима без использования средств» (73, с. 69–70).

Наконец, важнейшая категория социальной антропологии – *творчество*. Социальная антропология рассматривает творчество шире, чем просто решение интеллектуальных задач. Творческий акт – это не только и не столько мысль, сколько действие, сама человеческая жизнь. «Человек – единственное существо, сознающее свою смертность, и единственное существо, выработавшее способ достижения бессмертия – творчество. Имея в своей основе снятие смерти, оно амбивалентно связано с ним... Бессознательная императивность творчества направлена, в конечном счете, на отождествление еди-

ничного и всеобщего. Человек идентифицирует себя с надындивидуальным целым... Традиционно эту фундаментальную устремленность человека называли стремлением к Богу, жадной слияния с Абсолютом. Творец живет на грани двух миров, профанного и сакрального... Творческий акт и есть содержание подлинного человеческого бытия, в известном смысле – собственное человеческое бытие как таковое» (73, с. 72–73).

Как утверждает Барулин, в постсоветской философии успешно осваивается проблематика социальной антропологии, где человек все больше раскрывается в своей самоценности, человечески-социальной неповторимости. В то же время она не лишена ряда слабых моментов. К их числу, прежде всего, следует отнести весьма размытое определение ее предметной области. В анализе человека нередко смешивается существенное с ситуативно-преходящим. В некоторых ветвях социальной антропологии дает себя знать культурологический приоритет. Также нуждаются в дальнейшей разработке теоретико-методологические основания определяющей роли человека в социуме.

Проблема *социальной памяти* рассматривается в монографии О.Т. Лойко «Феномен социальной памяти». Парадокс бытия социальной памяти состоит, по мнению автора, в том, что объем актуального воспоминания значительно превышает ее ментальную вместимость. Вспоминается и извлекается из памяти значительно больше, чем было оставлено предшествующими поколениями.

В процессе интерпретации ценностно-смыслового содержания памяти выявляется ее специфическое свойство – асимметричность. Запоминается и долго помнится то, что не завершено, находится в актуальном развитии, то, что встречается достаточно редко.

Память и культура неразрывны, но признание этого очевидно факта не освобождает от необходимости обоснования этой зависимости. Гипотеза об особой культурной обусловленности социальной памяти позволяет сделать предположение о легитимном существовании феноменов, которые по своему смысловому содержанию охватываются концептом «культурная память».

### ***3. ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ***

Современная педагогическая антропология представляет собой неотъемлемую часть социально-философской антропологии. Так,

И.А. Бирич считает, что для XX в. характерны обострения внутренних противоречий между социумом, человеком, природой, их отчуждение друг от друга: «Все это означает, что для нашего общечеловеческого «древа культуры» наступила всеобщая «зима». В бурях и потрясениях оно сбрасывает свою старую листву и расстается со своими прежними ценностями. Некогда могучая и густая крона обнажилась, стала прозрачной для наблюдения» (14, с. 123). Какие же плоды созрели на нашем «древе культуры»? Какие духовные ценности действительно будут сохранены и привиты к «дичку» человечества и их предстоит осваивать нашим детям без опасения вновь быть соблазненными сладостью псевдоцелей? Если говорить о России, то это: 1) диалогизм мышления, или союз ума и сердца; 2) христианская религиозность; 3) русская идея; 4) философия русского космизма; 5) достижения эстетики; 6) гуманная педагогика.

Когда мы говорим о творческом самосознании, то выделяем в нем прежде всего те его черты, что направлены на преодоление отчуждения человека от окружающего его мира. «Творческое сознание, ориентированное на идеал, не только объединяет человека, природу, космос, но и выводит его на новый уровень понимания этой взаимосвязи» (14, с. 132).

Чрезвычайно важно понимать истоки творческой энергии человека, условия, стимулирующие его творческую деятельность, видеть, откуда черпаются эмоциональные и интеллектуальные резервы для ее успешного завершения. «Если эволюция мира есть творческий процесс совершенствования, взаимодействия духа и материи, их резонирование, то этот закон становится основополагающим и для творческого человека тоже» (там же). В основе творческого саморазвития лежит представление об идеале. Идеал есть «интегративная возможность человеческого сознания выходить на самый высший тип целеполагания» (14, с. 141). Наличие идеала в человеческой деятельности – это всегда свидетельство работы человека над собой. Наличие идеала всегда было отличительной чертой пассионарного типа личности. Автор рассматривает понятие идеала в свете культурной антропологии, анализируя его различные типы, исследует такой аспект творческой деятельности, как языковое творчество. С процессом творчества неразрывно связана интуиция, которая, по мнению автора, есть не психический, а духовный феномен, всегда сопутствующий поиску скрытого смысла и одновременно указывающий на то, что

этот скрытый смысл есть. «Интуиция – результат духовного синтеза. Его эвристическая сила заключается в том, что он свободен от стереотипов, в нем наличествует больше степеней свободы для образования ассоциативных связей, тогда как логическое и диалектическое мышление подчинено исторически сложившимся, устоявшимся нормам, проторенным ходам мысли» (14, с. 142).

### ***3.1. К вопросу об истории***

Представляя историю педагогической мысли России с точки зрения идей философской антропологии и культурно-цивилизационных тенденций, основываясь на анализе концепций представителей «гуманной педагогики», И.А. Бирич дает прогнозы на будущее, отмечая, что «только образование в качестве социального института призвано быть тем перекрестком, средостением, где происходит переход культуры в цивилизацию, долженствования в возможное и реальное на уровне массового сознания, превращение отвлеченного знания в практическое, идеального в конкретность волевого акта каждого человека» (14, с. 220). В силу его профессиональной ориентации на будущее поколение именно *внутри образования*, а не на политической арене, определяется сегодня направление, по какому станет развиваться общество: или по пути осуществления очередной социально-экономической модели, или по пути духовного развития и наращивания творческого потенциала личности. «Нам в назидание оставлено страстное обращение русской философской мысли к грядущей культуре, которая должна обновить свое педагогическое искусство с тем, чтобы пробудить в ребенке, по выражению И.Ильина, «духовность его инстинкта», ведь человек больше, чем его мышление или рассудок. Образование должно сообщить ребенку **НОВЫЙ СПОСОБ ЖИЗНИ**, зажечь его сердце» (14, с. 222).

С точки зрения антропологического подхода, в основе педагогических концепций и воспитательных практик лежит этический идеал, который формируется определенной культурой и концентрирует в себе ее представления о наиболее существенных ценностных основаниях бытия и способах их воплощения. Эта проблема обсуждается в монографии А.С. Запесоцкого, который полагает, что этический идеал – это ответ культуры на вопрос о том, что такое человек. По его словам, человечество поставило данный вопрос наиболее остро во

второй половине XX в., отягощенное трагическим опытом двух мировых войн. «Идеал несет преимущественно моральный характер и представляет собой человеческое видение Абсолюта... Область идеального – это царство «последних» истин, идей и ценностей, которому открыт человек как духовное существо, свободное от витальной зависимости (именно в этом его кардинальное отличие от животного). Следовательно, Дух здесь предстает как нечто противоположное жизни, как способность к созерцанию вечных абсолютных ценностей (М. Шелер)» (30, с. 17–18). Идеал проникает во все сферы индивидуального и социального бытия, определяя приоритеты, смыслы и перспективы как человека, так и общества. Моральный общественный идеал антропоцентричен, он находит наиболее полное выражение в персонифицированных образах культуры и истории. Как подчеркивает Запесоцкий, учитывая социально-культурную обусловленность содержания образования, можно рассматривать историю педагогики как циклический процесс возникновения, утверждения, кризиса и смены доминирующего идеала, который зарождается в недрах культуры и получает оформление в этических и философско-антропологических системах. Таким образом, антропологический подход, с точки зрения автора, оказывается наиболее продуктивным способом концептуализации социально-гуманитарного знания. «Не случайно антропологический критерий в философии XX века был заявлен как высшее измерение бытия» (30, с. 19). В контексте образовательной проблематики антропологический критерий переносит акцент с исследования собственно педагогических феноменов на человека как субъекта культуры, воплощающего ее высшие устремления и достижения. При этом образовательная система выступает в роли условий, обеспечивающих динамику личностного становления и развития в направлении нормы.

Анализируя сущность антропологической методологии в социально-гуманитарном знании, автор отмечает, что она получила наиболее яркое воплощение в двух теориях личности: *психоаналитической* и *гуманистической*. Психоаналитическая теория, разрабатываемая З. Фрейдом и его последователями, внесла существенный вклад в модель человеческой субъективности в первой половине XX в. Вторая разновидность антропологической методологии воплотилась в так называемом *гуманистическом направлении* (Маслоу, Роджерс). Согласно этой концепции, основным свойством человеческой нату-

ры является развитие, обусловленное внутренними факторами. Силы, определяющие развитие, таятся в самом человеке. Движущая сила человеческой деятельности – стремление к самоактуализации, к реализации собственных потенциальных возможностей. «Жизнь без самоактуализации не является подлинной, истинно человеческой жизнью. Самоактуализация для каждого человека – процесс, носящий уникальный характер» (30, с. 23). Как полагает Запесоцкий, антропологизм второй половины XX в. имел во многом «психотерапевтический» характер, ибо нес в себе мощный заряд оптимистической веры в человека, утверждал его в качестве независимого, творящего и ответственного субъекта, помогал избавиться от роли пассивного объекта истории, продукта воздействия внешней среды, генов, подсознания. С другой стороны, данная парадигма демонстрирует односторонность и неполноту этого духовного и социокультурного феномена XX в. «Это обусловлено гиперболизацией... антропоцентристской парадигмы, которая, претендуя на целостность, тем не менее, страдала дисбалансом экзистенциальных составляющих, что проявилось прежде всего в недооценке временных ипостасей прошлого и будущего и искусственно усиленной роли в жизни индивида его актуального опыта и переживаний в пространстве «здесь и сейчас», в объяснении мотивационно-энергетической природы человеческого бытия» (30, с. 25–26).

Западное направление антропоцентризма неоднократно подвергалось критике в отечественной философско-гуманитарной мысли. В частности, П.А. Флоренский дал глубокий анализ причин кризиса западноевропейского гуманизма. Отечественная философская мысль имела собственную антропологическую парадигму, отличительной чертой которой был глубинный и целостный онтологизм. Как отмечается в монографии Запесоцкого, примером онтологической целостности является антропологическая концепция Б.П. Вышеславцева, который рассматривал существо человека в единстве семи онтологических ступеней. Традиционно, высшей ступенью в структуре человеческого существа считается ступень духовного сознания. Однако Вышеславцев полагал, что это не так. Духовная личность не есть высшее и глубочайшее в человеке. «Последняя и высшая мистическая ступень в его существе – его самость как последняя метафизика человеческого (как человек «в себе»), его сверхсознательное, «трансцензус». Эта ипостась бытия недостижима для

рационального мышления, она не схватывается психологией. Она может оставаться незамеченной в практической жизни, в познании мира, в творчестве. Только Откровение и мистическая интуиция указывают на эту предельную глубину» (30, с. 29–30). Данная антропологическая модель онтологична, она органично увязывает все уровни и ступени индивидуального, социального и «космического бытия» человека. Человек понимается как микрокосмос, изоморфный с «большим миром». Но он еще и микротеос, подобный Богу в своей духовности и свободе. Если Бог есть Творец, то и человек также творец. Но он творит «не абсолютно и не изначально», он лишь «формирует» из низших элементов, возводя к высшему и воплощая то, что ему «дано свыше». Сущность онтологизма в западноевропейской и отечественной мысли трактовалась по-разному. «Западноевропейская мысль или отождествляла экзистенцию человека с некоторой частью (с совокупностью общественных отношений, с сексуальной энергией), или сводила онтологический статус человека к процессу объективации человеческой самости» (30, с. 30). Не случайно, утверждая ценность человеческой личности, русская гуманитарная мысль постоянно подвергает существенной критике традиции западноевропейского гуманизма. Еще Бердяев отмечал «недостаточность и дефективность» гуманистической антропологии, которая имела христианские истоки, но в дальнейшем своем развитии приняла формы «утверждения самодостаточности человека». В отличие от западноевропейского гуманизма, русская гуманитарная мысль постоянно утверждала творческую сущность человеческого бытия, рассматривала человека как «существо, сотворенное Богом по Его образу и подобию». Таким образом, существенной особенностью отечественной философской антропологии является *обоснование целостности человеческой личности*. Человек реализуется и осуществляется только через победу духовного элемента, который есть «энергия, как бы входящая в человека из более высокого плана, а не естество человека» (Бердяев).

В рамках отечественной антропологической парадигмы, отмечает Запесоцкий, онтологичность проявляется в трактовке целостности не только бытия, но и познания. По словам Флоренского, правильная ориентация человеческих помыслов и человеческой деятельности должна сопровождаться процессом «внедрения в мир божественный». Познание не может оставаться только на уровне интеллектуальных положений, истинное знание всегда «сопричастно

бытию». «Обосновывая ограниченные возможности спекулятивного, рационального знания (высшей формой достижения которого является понимание антиномичности, противоречивости бытия), русская философия дает обоснование иных форм и ступеней духовного познания, когда возможен синтез антиномий. Способность к целостному познанию появляется в результате «пресуществления человека» (Флоренский), то есть его реального приобщения к бытию, воплощения в бытии» (30, с. 32). В данном случае антропологический принцип означает равенство человека и мира. Сущность человека рассматривается как заданное свыше и реализованное в его жизнедеятельности призвание. (Мировоззренческие истоки основополагающего для отечественной антропологии принципа автор видит в идеях исихастов, анализируя взгляды Григория Паламы.) Антропологизм становится в этом случае способом осмысления человека в масштабе Универсума, понимания смысла мировых процессов в человеческом измерении. Онтологизм проявляется также в акцентировке основных экзистенциальных идей. «Русская гуманитарная мысль иначе решает проблему смысла человеческого бытия, свободы, любви и т.д. (в отличие, например, от философии экзистенциализма). Человек есть основа бытия, но сущность человека не в нем самом – она *предзадана* ему культурой, миром человеческого общения» (30, с. 33). По словам Бердяева, «философия антропоцентрична, но сам человек не антропоцентричен».

Как подчеркивает Запесоцкий, принципиальное отличие отечественного антропологизма состоит также в его *теоцентричности*, которая пронизывает все уровни образовательной модели: от поиска духовных оснований бытия как высшей цели образовательной деятельности, через утверждение необходимости взаимодополнения естественных и гуманитарных наук, до построения конкретных образовательных практик. Не случайно именно в теологической традиции были обоснованы глубинные основания антропологизма. Огромный вклад в эту традицию внес профессор Казанской духовной академии Виктор Несмелов, который признавался равным Владимиру Соловьеву по глубине философского постижения человека. «Философ видел свою задачу в разработке антропологического доказательства бытия Бога, идею которого следует искать не в объективном мире, а в человеке, в его духовном мире, в его нравственных стремлениях» (30, с. 36). На рубеже веков идеи Несмелова оформились в особую

духовную традицию, в которой даже традиционная апологетическая проблема теодицеи перерастает в проблему понимания глубинного смысла человека и высшего предназначения его жизни, т.е. в антроподицею.

Как пишет митрополит Антоний (Храповицкий), «в этом мире все условно, разложимо, подчинено механическим законам. Но самосознание личности как свободной и безусловно ценной прямо открывает ей в ней же самой свойства мира безусловного, вечного, нравственного... Бытие безусловное не есть вывод из наблюдений над душевной жизнью человека: оно прямо дано в ней – в сознании ее свободы, ее нравственной ценности, – ибо этих свойств нигде нет в мире эмпирическом – они ему совершенно противоположны. Безусловное бытие отразилось, точнее – обнаружилось в самосознающей человеческой личности, непосредственно создающей себя чуждой миру животному» (62, с. 11–12).

Антропологическое измерение было реализовано в педагогике благодаря тому, что она изначально обращалась к человеку, способам и условиям его формирования и развития. Как отмечает Запесоцкий, отечественные образовательные концепции формировались в зоне пересечения двух традиций. Одна из них берет свое начало со времен Киевской Руси, вторая – общеевропейская, отражающая достижения эпохи Просвещения и немецкой классической философии. Но лишь в начале XIX в. феномен образования стал осмысляться в различных социально-гуманитарных науках как явление культуры, что позволило понять его функциональную наполненность. «В философии XIX века утверждается непродуктивность игнорирования антропологизма, искусственного противопоставления его материалистической и идеалистической парадигм. Образование рассматривается как сфера деятельности, непосредственно влияющая на судьбы отечества» (30, с. 37). Тогда же сформировался педагогический принцип «познания и самопознания человека», который можно интерпретировать как выражение антропологической методологии. Известные российские педагоги раскрыли «человеческое измерение» образования. Философ и лицейский педагог А. Галич впервые обосновал значение философско-культурной антропологии для педагогики. Его идеи были подхвачены К. Ушинским, Н. Пироговым, В. Острогорским, А. Каптеревым, В. Водовозовым, Н. Неклюевым, П. Лесгафтом и др.

Именно К. Ушинским был в полном объеме поставлен вопрос о создании педагогической антропологии.

По мнению Запесочного, антропологический подход был оригинально реализован и развит в русском космизме, утверждавшем идею неразрывной связи человека с Космосом, Вселенной. «Центральной и глубоко антропологической идеей философии русского космизма, которая впоследствии оказала существенное влияние на осмысление сущности и целей образования, стали тезисы об активной эволюции и деятельной природе человека» (30, с. 40–41). По мнению идеологов космизма, человек не должен рассматриваться в качестве пассивного существа, в роли завершенного и неподвижного объекта воспитания. В.И. Вернадский писал о необходимости учитывать в процессе образования подлинное место человека в мире, смотреть на образовательную систему не как на «искусственную среду», а как на часть социального (и даже космического) целого. Идеи «космической педагогики» нашли своеобразное выражение в трудах К.Вентцеля – оригинального теоретика и практика педагогики. Им сформулирована своеобразная концепция *космоантропологической педагогики*, согласно которой ребенок является центром Вселенной и объектом культа, подчиняющим себе все ресурсы «жизнепонимания и жизнестроения».

Идеи совершенного бытия как равновесия и подобия части и целого (человека и Универсума) содержатся в *философии всеединства*, представленной такими именами, как Соловьев, Флоренский, Булгаков, Трубецкой, Франк, Карсавин. «Эта онтологическая категория обозначает внутреннюю форму гармонии совершенного единства и множества, все элементы которого тождественны между собой и тождественны целому. Не сливаясь в неразличимое, они образуют особый полифонический строй, в котором единство представлено как «раздельность и взаимопроникнутость» (Франк). Содержание категории всеединства не исчерпывается в рамках философского дискурса, сохраняя смысл, постигаемый в интуитивно-символических формах. Всеединство – это и метод построения всеохватывающей философской системы, и универсальный конструктивный принцип (В.С. Соловьев)» (30, с. 42–43). С точки зрения логики развития антропологического направления в рамках философии всеединства особый интерес представляют мысли и идеи Франка, который исследовал в антропологическом ракурсе проблемы свободы и ответствен-

ности личности, нравственного идеала человека. Он обосновал необходимость гармонии «инструментальной» и ценностной составляющих человеческой личности. В начале 1920-х годов Франк писал о том, какое крушение потерпел «кумир культуры» под впечатлением мировой войны и послевоенного духовного общественного состояния. По мысли Франка, в ситуации духовного кризиса для системы образования особенно важно скорректировать свои приоритеты. «Оно должно, с одной стороны, обеспечивать развитие умственных способностей и технических навыков, с другой – воспитывать нравственные качества: чувство личной ответственности, волю как «внутренний импульс к энергичной и добросовестной деятельности», веру в определенные идеалы и ценности» (там же, с. 45).

### ***3.2. Педагогические воззрения В.В. Зеньковского***

Огромное внимание уделял проблемам педагогики протоиерей В.В. Зеньковский, создавший целостную философско-педагогическую систему на основе специфической формы православного антропологизма. Зеньковский констатирует тупиковую ситуацию в педагогике, причиной которой, с его точки зрения, является несоответствие философско-педагогического научного аппарата сущности самого феномена, в котором в неразрывной связи присутствуют рациональное начало, интуиция, вдохновение. Это связано с недостаточно глубокой опорой педагогики на традиции православной культуры. Задачей философа, по словам Зеньковского, является развитие основанной на признании целостности человека православной антропологии, которая станет основой «грядущего торжества духовных сил» и в конечном счете – условием сохранения и развития русской культуры. «Надо вернуться к подлинной антропологии, которая рассматривает духовную жизнь как основу личностной целостности, объясняет человека в единстве рассудочных суждений, веры, чувства, интуиции, ясновидения» (30, с. 46).

В.М. Летцев в статье, посвященной проблеме личности как средоточию мировоззренческих исканий Зеньковского, отмечает, что, несмотря на бесспорную значительность фигуры Зеньковского и основательность его вклада в развитие отечественной науки и философии, он остается пока еще очень слабо изученным мыслителем. Практически не изученными остаются сегодня его психологические и

педагогические воззрения. Творческое наследие В.В. Зеньковского весьма разнообразно. Он много писал по вопросам психологии, педагогики, христианской философии, истории философии, литературы и культуры. Как подчеркивает В.М. Летцев, интерес к проблеме личности был центральным и, несомненно, связующим его универсальные научные интересы. «Начиная с самых ранних работ по психологии и педагогике и заканчивая поздними религиозно-философскими трудами, «личность» является либо непосредственным предметом, либо ключевым понятием его исследований» (47, с. 141). К углублению и детальной проработке понятия личности Зеньковский возвращался неоднократно, считая учение о личности *труднейшим вопросом философской антропологии*. В своей статье «Принцип индивидуальности в психологии и педагогике» («Вопросы философии и психологии», М., 1911) Зеньковский рассматривает понятие личности в контексте давнего философского спора между универсализмом и индивидуализмом (начатого полемикой Аристотеля против теории идей Платона) и отмечает, что «гуманистический универсализм, лозунгом которого было воспитание общечеловеческого в личности», выразил собой внимание лишь к общему, «однообразно повторяющемуся в душе». Однако за общим в душе есть еще индивидуальное, «за ними обоими смутно вырисовывается и сама индивидуальность во всей тайне своего целостного бытия» (31, с. 198). По словам Зеньковского, индивидуальность – это самая важная, глубокая и самая дорогая для нас тайна природы, в ней сходятся «и все загадки, и надежды, и замыслы наши» (там же, с. 226). Таким образом, принцип индивидуальности должен стать коренным принципом педагогики и подчинить себе принцип универсализма. Кроме того, полагает Зеньковский, освещение тайны индивидуальности, которое дает педагогика, имеет также и общее философское значение. «Философский и религиозный плюрализм, неисследимость связи индивидуального и универсального, правда о любви как пути мистического проникновения в тайну личности – вот то, что вносит от себя педагогика в общую систему миропонимания» (там же). Тайна даже собственной индивидуальности, пишет Зеньковский, подчас проходит для многих незамеченной. Будучи глухими к собственной душевной жизни, «они не воспринимают и Откровения о начале индивидуальности в сфере Высшей Реальности» (цит. по: 47, с. 143).

Подводя итоги исследования основных идей русской религиозной философии начала XX в., Запесоцкий отмечает, что она смогла интерпретировать религиозный пласт духовной культуры человечества в контексте практических задач воспитания человека. Поэтому основные идеи русских философов Серебряного века можно рассматривать как важную составляющую методологической, мировоззренческой базы для разработки концепции гуманитарного образования. В настоящее время педагогическая антропология обнаруживает себя в двух плоскостях: 1) выступает в качестве самостоятельного направления педагогической науки, исповедующей целостное и системное видение человека как субъекта и объекта образовательной деятельности, как способ интеграции различных знаний о человеке в аспекте воспитания; 2) является методологией педагогической теории и практики, как метанаука о воспитании, теоретическая база всех отраслей педагогического знания. По словам Запесоцкого, интересной гранью антропологического подхода является анализ человеческой целостности сквозь призму его души. Об этом же пишет В.П. Зинченко, утверждая, что образование, педагогический процесс «должны ориентироваться на целостную душу со всеми ее атрибутами, т.е. на сознание, чувства и волю» (33, с. 11). С этой точки зрения, историко-педагогический процесс можно рассматривать как условие и способ целенаправленного развития человеческой души.

Именно развитие антропологического подхода в образовании, подчеркивает Запесоцкий, обусловило его гуманизацию в целом, «которая по праву считается одной из наиболее существенных прогрессивных тенденций педагогической науки и практики XX века» (30, с. 48). Антропологический подход задает четкий методологический ориентир для построения конкретного процесса развития человека как личности и как индивидуальности, в единстве его духовного и физического начал. Именно он позволяет преодолеть оппозицию социализации и индивидуализации личности, увидеть их сущностное единство и обеспечить гармоничное сочетание и взаимодополнение.

### ***3.3. Социализация как философско-антропологическая проблема***

Эта тема является предметом диссертационного исследования Мандшира Должина, который объясняет ее актуальность тем, что «в

XX в. механизмы традиционной социализации стали давать сбой. В современном мире растет массив десоциализированных людей, развертывает свою мощь феномен аномии, продолжает разрушительную работу маргинализация общества, обнаруживаются массовые деструктивные процессы» (27, с. 2). Процесс социализации традиционно исследовался в основном социологами и психологами, при этом основное внимание уделялось осмыслению самого процесса. Назрела необходимость изучить социализацию и как антропологическое явление. «Это означает, что надо рассмотреть социализацию не только как потребность общества, но и как потребность самого человека, его человеческой природы. При этом имеется в виду не только социальность как неотъемлемое свойство человека. Важно учесть также и другие чисто человеческие потребности человека в познании, творчестве, трансценденции, ощущении глубоких корней» (27, с. 4). Антропологический ренессанс второй половины XX в. обеспечил внимание к таким вопросам, как природа и сущность человека, модусы человеческого существования, человеческая субъективность, открытость и незавершенность человеческой природы. В ряду этих проблем находит свое место и феномен социализации, который все чаще рассматривается как философско-антропологический феномен. Процесс социализации, пишет Должин, невозможно изучить в полной мере без учета таких антропологических проблем, как социальность человека, соотношение сознания и бессознательного, особенности психосексуального развития человека, диалектика рационального и иррационального.

В разработке проблемы социализации важную роль сыграли труды таких ученых, как Ю.Н. Давыдов, Л.Г. Ионин, И.С. Кон, А.В. Мудрик, А.В. Петровский. Философские аспекты социализации получили освещение в работах Р.Г. Апресяна, Л.П. Бугеовой, П.С. Гуревича, А.А. Гусейнова, К.С. Долгова, В.С. Степина.

Человек – уникально коммуникативное, т.е. общительное существо, и эту истину подтверждает философская антропология. Однако, отмечает Должин, проблемы социализации именно в философском ракурсе исследованы еще недостаточно. «Не в полной мере освещены вопросы социальной природы человека, проблемы коммуникативности, мировоззренческие предпосылки социализации. «Процесс социализации в основном рассматривается как процесс сознательного усвоения господствующих норм культуры. Между тем

многие аспекты социализации связаны с бессознательной жизнью человека, на что указывают классический психоанализ, неофрейдизм, социобиология и другие направления современной философии. В связи с тем, что психоанализ в России был запрещен, такие механизмы социализации, как интроекция, проекция, идентификация, вообще не получили развернутого освещения» (27, с. 8–9).

Рассматривая социализацию как антропологический феномен, Должин анализирует в качестве ее предпосылок человеческие потребности. Особое внимание уделено анализу пяти человеческих потребностей в изложении Э. Фромма. В качестве первой потребности он назвал потребность в общении, в межиндивидуальных узах. «Изолированный, искусственно выброшенный из общества человек теряет социальные навыки, утрачивает культурные стандарты» (27, с. 15). Вторая потребность – потребность в творчестве как глубинной интенции человека. В-третьих, поиск межиндивидуальных связей и реализация творческих возможностей немислимы без третьей человеческой потребности – потребности в ощущении крепких корней. «Каждый человек стремится осознать себя звеном в определенной стабильной цепи человеческого рода, возникшей в праистории» (27, с. 16). Четвертая потребность – стремление к уподоблению, поиску объекта поклонения. «Индивид, заброшенный в мир таинственных вещей и явлений, оказывается просто не в состоянии осознать назначение и смысл окружающего бытия» (там же). Он нуждается в *системе ориентации*, которая дала бы ему возможность отождествлять себя с неким признанным образцом. Пятая потребность человека заключается в *стремлении к познанию, к освоению мира*. «Не просто практическая потребность, а что-то более значимое заставило человека напрягать свой ум, мучительно постигать окружающую нас реальность» (27, с. 16–17). Процесс социализации, пишет Должин, начинается уже с того мгновения, когда индивид определяет себя и свое отношение к другим людям через те или иные формы человеческих отношений. «Развитие конкретного типа общения приводит к формированию социального характера, т.е. стабильной и четко выраженной системы ориентации» (27, с. 17). Социальный характер – это ядро структуры личности, свойственное большинству представителей данной культуры в противовес индивидуальному характеру, благодаря которому люди, принадлежащие одной и той же культуре, отличаются друг от друга. Существует огромное количество механизмов со-

циализации человека, его адаптации к внешнему миру и к самому себе. Обстоятельства, при которых создаются условия для протекания процессов социализации, называются *факторами социализации*. Должин рассматривает в своей диссертации различные классификации факторов социализации, предложенные западной и российской наукой. При этом он особо останавливается на *проблеме ментальности*, которая определяется как относительно целостная совокупность мыслей, верований, навыков духа, которая создает картину мира и скрепляет единство культурной традиции. «Ментальность можно рассматривать как устойчивую настроенность внутреннего мира людей, которая сплачивает их в социальные и исторические общности» (27, с. 23).

### **3.4. Коммуникативность как фактор социализации**

В качестве важнейшего фактора социализации может быть рассмотрена такая базовая антропологическая характеристика, как *коммуникативность*. Известно изречение Карла Ясперса «Без коммуникации нет экзистенции».

Обращение к проблеме социализации индивида в процессе коммуникации вызвано настоятельной необходимостью не только выявления и описания фундаментальных социокультурных сдвигов, происходящих в жизни современного общества, в мировоззренческой и интеллектуальной сферах – а глобальный коммуникативный сдвиг в культуре конца XX – начала XXI в. является ярким примером таких социокультурных изменений, – но и потребностью отслеживания того, как эти фундаментальные сдвиги могут сказаться и сказываются на организации учебной деятельности, постановке школьного дела и, в конце концов, на особенностях развития личности учащихся. Изменения стихийным образом проникают в жизнь школы, становясь при этом зримо рельефными, а потому и управляемыми.

В самой по себе постановке проблемы *социализации индивида в процессах коммуникации*, привязанной к контексту социокультурного исследования жизни школы, можно попытаться зафиксировать необходимость реконструкции смысловой нагрузки достаточно устоявшихся в педагогических науках, ключевых для них понятиях «обучение» и «воспитание». Эта смысловая нагрузка понятий сложилась в основном в гуманитарных исследованиях XVIII–XIX вв. И, как это

нередко случается в настоящее время, бывшие до некоторых пор незыблемыми для педагогики, поистине магические слова «обучение» и «воспитание» неожиданно стали «расплываться», терять свою организационную и эвристическую силу. А вместе с ослаблением организационных и эвристических функций обучения и воспитания происходит, как отмечает А.В. Сиволапов, «полная утрата формирующей роли школы в обществе». «Вернуть себе эту роль школа не сможет, опираясь на прежние способы организации образования, на декларативное представление о единстве обучения и воспитания. Эти два процесса сопрягались формально. Обучение наращивало новые знания, развивая познавательные способности, и не несло функций морального воспитания и развития. В лучшем случае эти функции на уроке возлагались на некоторые гуманитарные дисциплины, а мораль «прививалась» в специальных воспитательных мероприятиях вне урока. Принципиально нового решения проблемы единства воспитания и обучения можно достичь, лишь изменив всю систему образования – ее цели, характер организации учебной деятельности и характер социальных взаимодействий и отношений между главными участниками обучения – учителем и учеником» (81, с. 90). В качестве своеобразной реакции на кризисную ситуацию, сложившуюся в современной школе, на известное рассогласование функций обучения и воспитания и, наконец, на необходимость выработки каких-то новых измерений, моделей и технологий образования на страницах солидных монографий и периодических изданий по проблемам педагогики все чаще стали появляться слова «коммуникация» и «социализация», вносящие новые, порой непредсказуемые смысловые обертоны в традиционные рассуждения на темы обучения и воспитания.

В фокусе этих двух понятий начинает видеться в новом свете сам феномен образования как такового. В частности, феномен школы, традиционно обозначаемый в гуманитарной литературе как феномен социального института, раскрывается в этом случае как институт коммуникации и социализации, или же, точнее, как двуединый процесс социализации через коммуникацию, средствами коммуникации и, соответственно, коммуникации через социализацию, средствами социализации. Возможность такого взаимообразного обращения этих двух процессов становится очевидной, если мы примем во внимание социокультурную природу процесса коммуникации и коммуникативную природу социализации. Последнее обстоятельство

фиксируется, например, в самом широком определении социализации как взаимодействия, а стало быть, и коммуникации как стержня взаимодействия развивающегося человека с миром, которое дает А.В. Мудрик: «Процесс развития человека во взаимодействии с окружающим его миром получил название социализации» (64, с. 2.). В свою очередь, социальный смысл коммуникации как социализирующего процесса видится в том, что этот процесс всегда осуществляется между разными поколениями, взрослыми и детьми, строится как своеобразный диалог не только между современниками, но и с представителями прошлых веков; и предметом этого диалога является общая всем жившим и живущим на Земле людям человеческая культура в самом широком ее значении. В частности, такие идеи «диалога через века» развиваются в рамках модели школы «диалога культур», базирующейся на общефилософских представлениях М.М. Бахтина и В.С. Библера. Характеризуя особенности этой новой модели школы, Библиер пишет: «Эта школа строится не просто в последовательности освоения исторических культур, а в диалогах между возрастами, классами, культурами» (11, с. 6).

Представление коммуникации и социализации двуединым процессом позволяет использовать его в качестве основания для построения модели школы как коммуникативно-социализирующей организации, как социального института, базирующегося на принципах массовой коммуникации (здесь понятие «массовость» служит синонимом понятия «социальность»).

В рамках проекта школы «двуединого процесса социализации-коммуникации» происходит радикальное изменение роли учителя, который превращается из простого «транслятора» готовых знаний в головы учащихся, источника назидательных нотаций на темы морали, надзирателя-смотрителя за дисциплиной в классе в профессионального коммуникатора, социокультурного менеджера-организатора педагогического, аксиологического и социального пространств и, в конце концов, в конструктора-проектировщика социальной и культурной реальности. (В рамках современной социологии идеи социального конструктивизма развиваются в трудах А. Шюца, П. Бергера, Т. Лукмана.) В таком случае и можно надеяться на восстановление «формирующей роли школы в обществе», полагая, что всякая новая общественная формация, впервые возникающая в качестве концептуального образа в уме теоретика, улавливающего

пока еще не слышный другим «гул рождения» новых социальных реальностей, окончательно приобретает право на жизнь в виде прививки сознания и привычки поведения именно в стенах школы.

Новая модель школы, формирующаяся в рамках социокультурного подхода, выдвигающего на первый план понятия коммуникации и социализации в их неразрывном единстве, предполагает кроме наличия в своем составе этих двух компонент еще одну – инновационную компоненту обучения, учитывающую общий характер и все ускоряющийся темп происходящих в современном обществе социокультурных, технологических и организационных изменений. Характеризуя инновационный тип обучения, А.В. Сиволапов, в частности, пишет: это «открытость будущему, которое беспрецедентно и подлежит активному конструированию; способность к предвосхищению на основе постоянной переоценки ценностей, к совместным действиям в новых небывалых ситуациях. Только этот тип обучения становится подлинно демократическим, ибо предполагает общность и равенство поколений перед лицом будущего. Изменение относительной роли инноваций и традиций в структуре обучения, обращенного к неизведанному будущему, предполагает и изменение типа отношений между поколениями, между учителем и учеником. Эти отношения утрачивают характер принуждения. Они не могут быть ничем иным, как отношениями сотрудничества, взаиморегуляции, взаимопомощи равных перед неведомым предстоящим. В процессе учения преобладающим становится творческое начало, индивидуально-личностное своеобразие подхода к проблеме, к способу ее решения. Главная ценность отношений – сотворчество учителя и учеников. Противоречие между репродуктивным и творческим компонентами учения разрешается посредством их согласования, гармонизации, при ведущей селективной роли творческого компонента» (64, с. 91). Таким образом, ансамбль этих трех социокультурных компонент образования создает организационно-методологическое основание теоретической модели новой школы, откликающейся на исторический вызов со стороны будущего.

Отталкиваясь от этого контурно обозначенного образа школы XXI в., необходимо на новом витке углубленного исследования проблемы формирования этой школы проанализировать место и роль ряда организационно-методологических элементов, скрепляющих составные компоненты рассматриваемой теоретической модели

школы, а именно – компоненты коммуникации, социализации и инновации – в единую социокультурную конструкцию.

### ***3.5. Телесность как проблема педагогической антропологии***

В рамках социокультурного подхода (социологического в своей основе) такими элементами выступают прежде всего понятия «социальное пространство» и «социальное время». Исследование этих понятий в контексте исследования возможностей построения теоретической модели новой школы позволяет не только произвести своеобразное «укоренение» этой модели в конкретных структурах социальной реальности, но и осуществить ряд чрезвычайно важных в плане перспектив создания такой модели методологических процедур в поле педагогической антропологии, а вместе с ней – и педагогики в целом. Эти дисциплины, по крайней мере в течение двух последних веков, оперируют весьма неопределенным (в силу поистине бесконечного спектра значений) понятием «личность», на котором, собственно говоря, замыкаются процессы обучения и воспитания. Введение в контекст исследований педагогической антропологии и педагогики понятий социального пространства и социального времени дает возможность произвести методологическое разграничение спектра значений понятий «человек» на значения «собственно личность» и «социальное тело», которые затем достаточно условно разносятся и закрепляются по разделам «социальное время» и «социальное пространство». Таким образом, говоря о формировании личности человека в процессе образования, мы будем постоянно иметь в виду человека, совершающего свое развитие в структурах времени, а употребляя понятие *социального тела*, будем относить его к референтной для него области социального пространства.

На возможность такого методологического разграничения обратил наше внимание А.Ф. Филиппов, который в своей статье «*О понятии социального пространства*» осуществил четкое соотнесение понятия «тело» с понятием «пространство», а понятия «смысл» – а оно как нельзя лучше характеризует именно становление личности человека – с понятием «время». «Решение в пользу социологии времени означает, что поведение людей, их действия интересуют социолога как “осмысленные действия”», что главное для него, говоря

словами М. Вебера, «субъективно значимый смысл». Фактически происходящее совершается в настоящем. Прошлое и будущее – это смысловые проекции. Но смысловое есть нечто нетелесное. Смысл существует не в теле (хотя выражен только через материально-телесные носители), т.е. не имеет места в пространстве. Решение в пользу социологии пространства означает, что социолог делает акцент на телесный аспект взаимодействия. Тело размещено в пространстве. Социология пространства связана с социологией тела; социология времени – с социологией смысла. Поэтому социологи, заинтересованные в первую очередь в исследовании самостоятельной значимости культуры, смысловых образцов и т.п., больше ориентированы на время. Напротив, те, кто больше значения придает телесности, потребностям, власти, ориентированы на пространство» (88, с. 107).

Результаты произведенного методологического разграничения понятий «личность» и «социальное тело» для построения теоретической модели новой школы трудно переоценить. Ибо, как показывает самый поверхностный разбор многих типичных ситуаций современной педагогической практики, учитель, говоря, например, о воспитании личности, зачастую имел в виду нечто совершенно иное, а именно – формирование *социального тела*. Скажем, когда он говорит о дисциплине учащихся, то речь в этом случае идет вовсе не о сознании личности, а о проблемах организации властных отношений в классе, проблемах микровласти, о дисциплинарном теле «послушания», которое, кстати говоря, в течение многих веков школьной практики формировалось с помощью телесных наказаний, а также постов и молитв. В частности, В.Л. Бенин и Р.М. Фатыхова, описывая «парадигму послушания», утверждают, что ее безусловное господство характерно лишь для педагогических систем Древнего Востока. Но далее, развивая свою мысль, они специально оговариваются, резонно отмечая, что в принципе проблема послушания может быть отнесена к числу «вечных проблем педагогики» (7).

В образах «социального тела» и «социального пространства» в основном обретают свою плоть и кровь социализирующие функции образования, тогда как коммуникативные элементы образовательного процесса реализуются по преимуществу в образах «личности» и «социального времени». Более того, в рамках этого функционального разделения, затрагивающего практически все составляющие образо-

вательного процесса, становится понятной и рельефной организуемая роль учителя как социокультурного менеджера: он осуществляет систему действий по управляюще-технологическому воздействию — здесь необходимо сделать оговорку: только не на ученика как объект педагогического воздействия (или субъект взаимодействия?) — на учебную среду, организуя ее как эвристическо-диалоговую познавательную среду (и в том числе компьютерно-диалоговую) и среду педагогического общения и сотрудничества, как дизайн-среду предметно-образного проектирования и конструирования реальности, а также среду проблемно-испытательную, в которой испытаниям подвергаются не только вещи и материалы, но и сами люди — участники образовательного процесса (так, скажем, человеческая воля и смекалка формируются, как известно, из культурного опыта человечества, только в испытаниях, причем порой искусственно создаваемых теми или иными социальными группами ради проверки лояльности и нравственно-волевых качеств испытуемых). В этом случае учитель в своих созидательно организуемых функциях может быть уподоблен садовнику, формирующему благоприятную для произрастания и плодоношения деревьев и кустарников среду. Естественно, не стоит понимать эту метафору слишком буквально: дети — не деревья и не кустарники, а учитель — не Папа Карло, выстругивающий из них как из заготовок нужные обществу экземпляры. Речь идет в данном случае о необходимости бережного и уважительного отношения учителя к попавшему ему на время «в руки» «человеческому материалу». Поэтому его уподобление садовнику — а чем, собственно, эта аналогия хуже образа «мастерских» — «мастерских гуманности», в которых должно было, по мнению Я.А. Коменского, проходить обработку-обучение подрастающее поколение, — оправдано среди прочего и тем еще, что оно нацеливает учителя не столько на импульсивно-эмоциональное отношение к детям и подросткам — «детей надо любить!» — сколько на осознанно-рациональное культивирование, т.е. буквально окультуривание среды, в которой должен «произрастать» ребенок.

Рудольф Штейнер — великий педагог и основатель нового типа школы («вальдорфской» модели школы) предпринял попытку представить воспитание детей через вычленение и, соответственно, воздействие на формирование их «физических», «эфирных», «астральных» и «я»-тел (99); не менее известный французский социолог П. Бурдьё развивает в рамках теоретической социологии идеи «соци-

альной топологии», в представлении которой люди фигурируют в качестве «социальных тел», обладающих «социальным», «символическим», «денежным», «культурным» капиталами, образующими их социально-статусные, социально-ценностные оболочки (17); небезынтересно в этой связи упомянуть также двух авторов – представителей «телесно ориентированного» психоанализа, В. Райха и А. Лоуэна, пытавшихся установить и проанализировать сопряжения феноменов сознания и тела, точнее, выявить способы бессознательного проявления телесных конфигураций в поле сознания (49, 78, 79). В.А. Подорога осуществляет в ряде своих работ «топологический анализ телесных практик» в горизонтах субъективного сознания, полагая при этом, что человек как таковой представляет собой «множественность тел», любящих, страдающих, больных, эксцентричных, безумных, аскетических (74). А. Андреев в книге *«Магия и культура в науке управления»* (СПб., 2000) развивает идеи культурно-исторической психологии, строит концепцию русской культуры, основанную на представлении своего рода «телесного» понимания сознания, и показывает при этом, что, например, ребенок осваивает мир, создавая «телесные» образы мира.

В конечном счете, основываясь на результатах проведенного обзора литературных источников, посвященных анализу проблемы человеческой телесности, можно сформулировать положение, призванное стать одним из ведущих положений педагогико-антропологического исследования: ученик начальной школы должен рассматриваться в первую голову как некое подлежащее социализации «чувственное тело», как слабо структурированный «единый чувственный орган» (это понятие, обозначающее ребенка младшего возраста, принадлежит Ф. Калгрэну), которому только еще предстоит стать личностью. А пока, в начальной школе, ребенка следует обучать не только началам чтения, письма и счета, но и – как это ни парадоксально выглядит – прежде всего культуре видения, слушания (и послушания), осознания, обоняния, поведения и принятия осознанных волевых решений и, самое главное, – восприятию и пониманию Другого как безусловной ценности. Одним словом, идеалом обучения и воспитания на начальных уровнях образования должен стать идеал «воспитания чувств», формирование чувственной культуры ребенка. Без принятия этого идеала и готовности учителя осуществить его в своей педагогической практике будет утеряно, как это и случилось в

современной школе, ощущение жизни, жизненной, социальной практики и, наконец, будут нарушены, как это сплошь и рядом наблюдается в современном педагогическом процессе, каноны возрастной психологии – естественной эволюции сознания и телесности ребенка в процессе образования.

Соотношение сознания и телесности создает поле и материал для развертывания всех противоречий в человеческой природе. Оно создает и питает то, что принято называть «тайной человека». Вспомним слова Н.А. Бердяева: «Человек живет в природном мире и должен определять свое отношение к нему. Но тайна человека в том, что он не только природное существо и не объясним из природы. Человек есть также личность, т.е. духовное существо, несущее в себе образ божественного... Человек не может быть самодостаточен, это означало бы, что его нет. В этом тайна человеческого существования: оно доказывает существование высшего, чем человек, и в этом достоинство человека. Человек есть существо, преодолевающее свою ограниченность, трансцендирующее к высшему» (8, с. 220–223).

### ***3.6. Аксиологический потенциал личности в системе образования***

Эта тема обсуждается в монографии А.А. Поляковой. В частности, рассматриваются вопросы методологии, теории и практики развития аксиологического потенциала личности в поликультурном образовательном пространстве. Выявляется аксиологическая сущность диалога культур как методологического принципа организации образовательного процесса в вузе. «Проектируя образование будущего, чрезвычайно важно учитывать уже выявившиеся тенденции движения общества к новому качественному состоянию: цивилизованности, открытости, «законосообразности», где основой будет духовно богатая человеческая личность. Именно образование должно указывать путь к духовному совершенству» (75, с. 3).

Проблема соотнесения человеческого со всечеловеческим наиболее ярко раскрывается в концепциях диалога, полифонии в культуре. В этом смысле большая роль принадлежит образованию. Именно оно в современном обществе является важнейшей составной частью культуры. Через систему образования в решающей степени осуществляется трансляция культуры в новые поколения, их приоб-

шение к культуре. «Совершенно очевидно, что функцией системы образования становится воспроизводство культуры и что образование является как социальной системой, так и институтом культуры» (75, с. 16). В современном мире образование и культура далеко разошлись между собой, что свидетельствует о глубоких переменах в обществе. Они связаны с возникновением массового общества и массовой культуры, создаваемой и транслируемой средствами массовой коммуникации. Образование «утрачивает здесь функцию формирования национального (культурного) самосознания, ставя перед собой задачу всего лишь подготовки человека к профессиональной деятельности в той или иной отрасли материального или духовного производства» (75, с. 23). С попытками возродить, реанимировать культурную функцию образования связаны все нынешние дискуссии о его гуманитаризации, об усилении в образовательном процессе роли гуманитарных наук.

«Существует мнение, согласно которому выходом из кризиса системы образования, высшего в том числе, может послужить смена парадигмы образования, трансформация ее в направлении лично ориентированного образования гуманистического типа, основанного на взаимопонимании и сотрудничестве, способного предоставить условия для самоопределения человека в культурно-образовательном пространстве» (75, с. 29). Диалог, основывающийся на равноправии культур, позволяет сохранить многообразие, «многоцветность» культур посредством взаимного восприятия и обмена ценностями этих культур. Особая ценность диалога культур состоит в уникальной возможности для одной культуры увидеть себя «глазами» другой культуры (В.С. Степин, В.И. Толстых). С учетом новых социокультурных реалий мировая педагогическая мысль разрабатывает соответствующую образовательную стратегию.

Гуманитарный диалог культур – это своего рода взаимодействие цивилизаций, каждая из которых считает необходимой постановку вопроса о собственном бытии как «завершенном» и «целостном» перед опытом бытия других цивилизаций. В основе диалога культур лежит особый механизм общения, обеспечивающий связь между культурами и создающий общее «семантическое» (коммуникационное) поле. «Общение здесь, даже если оно вполне реально происходит между индивидами, не является полностью индивидуальным, по-

сколько сам индивид представляет собой продукт социокультурных обстоятельств, а культура – это понятие коллективное» (75, с. 81).

### ***3.7. Культура как фактор социализации личности***

Л.И. Петренко и В.А. Смышляев, рассматривая культуру как фактор социализации личности, отмечают актуальность проблемы соотношения природного и культурного в человеке. «В современном мире существует и эволюционирует уникальная по степени взаимозависимости составляющих ее компонентов триада – культура, человек и природа. Очевидно также и то, что в наше время одна из основных задач культуры состоит не столько в освоении, «облагораживании» человеком природы, сколько в предотвращении гибели человечества от собственного разума в результате его разрушающей равновесие в названной триаде деятельности, грозящей трансформацией глобальных проблем современности в общепланетарную катастрофу» (72, с. 48).

Школьное дело должно быть нацелено на выработку у подрастающего поколения склонности и способности к постоянной рефлексивной работе сознания, «и от успешности школы в решении этой проблемы зависят наши судьбы» (12, с. 6). Образование, как пишет Б.М. Бим-Бад, призвано заменить в идеале насилие или хитрость в отношениях между людьми разумом и доброй волей. Для этого оно должно стать единством воспитания и обучения. «В воспитании нуждаются добродетели созерцания и рефлексии, рвения к истине, творчеству и самосовершенствованию. Колоссальное значение имеет также приобщение людей к искусству достойного человека счастья, искусству благородного наслаждения прекрасным» (там же). Воспитание призвано позаботиться об умственном развитии детей, достаточном для понимания ими различий между мечтой и учением, пророчеством и доктриной, утопией и наукой. «Воспитание ума, нацеленное на предотвращение личных и общественных трагедий, должно включать в себя обучение последовательной самокритичности и критичности, способности трезво мыслить, готовности подвергать сомнению все надежды и устремления и отвергать их, если они заключают в себе опасность» (там же). Нужно научить детей ненавидеть самообман.

Помимо воспитания ума человеку необходимо и воспитание чувств. Над человеком часто властвуют инстинкты, разрушительные антиобщественные и антикультурные тенденции. «Победа личности над опасными для нее и общества импульсами целиком зависит от успехов воспитания» (12, с. 7). Воспитание служит цели облагородить, очеловечить разрушительные эгоистические природные влечения – в противном случае совместная жизнь людей становится невозможной.

Опасность человечеству, подчеркивает Б.М. Бим-Бад, исходит прежде всего от неправильного воспитания, укореняющего самодовольное и не подозревающее о себе скудоумие, жадность, безответственную недалечность. «Обществу приходится опасаться нового деспотизма. Ибо оно столкнулось с ростом невежества, научившегося добиваться власти... Демократия всегда может выродиться в деспотизм, если ее не поддерживает особая культура, сохраняемая и передаваемая от поколения к поколению с помощью школы, воспитания... В исторической перспективе *воспитание* должно предшествовать экономике и политике и опережать их в каждую данную единицу времени. *Воспитание* обладает властью над властью: влияет на общественное мнение и стимулирует производство идей» (12, с. 9).

В своей статье «*Образование в контексте социализации*» Б.М. Бим-Бад и А.В. Петровский рассматривают феномен образования как *вид социализации*. «Образование является ведущим и определяющим началом социализации, главным инструментом культурной преемственности поколений. Оно находится в динамическом взаимодействии с развивающимся человеком... и процессами его стихийной социализации. Образование выступает одновременно и как фактор, и как средство социализации; оно влияет на предпочтения людей в выборе жизненно важных ценностей, на их самоопределение; организует и упорядочивает стихийную социализацию» (13, с. 3).

Человеку необходимо овладеть знаковыми средствами общения, в противном случае он не сможет быть участником тех форм коммуникаций, на которых основано современное общество. В процессе всякого взаимодействия, отмечают Добреньков и Нечаев, человек должен учитывать, что его действия будут зависеть от реакций других людей. Идентификация с «другими» и восприятие себя в «другом» и является основой такой характеристики человека как *социальность*. Восприятие Я в «другом» – основная социальная позиция ин-

теракции. «Поскольку нормативное и институциональное поведение возможно лишь при использовании знаковых систем, то ведущей задачей образования становится обучение знаковым конструкциям общения, манипуляции ими, формулированию с их помощью моделей поведения» (26, с. 99). В ходе социализации посредством включения в совместно-разделенные общественные формы предметной деятельности человек примеряет их на себя, усваивает или отторгает. Чем более острым становится это соперничество, тем более активна и творчески заряжена личность» (26, с. 102).

Социокультурный контекст социализации можно обнаружить практически во всех других концепциях. Влияние культуры на социализацию человека изучалось в зарубежной науке в основном в рамках культурной антропологии, согласно которой «механизм социализации действует не в отдельных частных предметных и межличностных контактах, а лишь в случае общения с культурой в целом, представленной в ее нормах, традициях, произведениях» (26, с. 103–104). Однако, как отмечают авторы, в рамках культурной антропологии культура чаще представлена лишь как некая эмпирическая данность (традиции, нормы, знания, верования, продукты повседневной и высокой культуры). «Последовательный социокультурный подход в исследовании социализации предполагает выделение в качестве ведущей категории *ценность*» (26, с. 105). Культурная ценность отличается не только целесообразностью, но и адресностью, направленностью на потребителя, социальное общение. «Она должна быть узнаваема в поле ориентации субъекта (даже если это продукт собственного потребления). Коммуникация, или трансляция ценности, диктует и свой язык всем другим звеньям механизма динамики ценностей в культуре, идентифицируя тем самым продукты культурной деятельности, поддерживая единство ценностей в культуре» (26, с. 107). В коммуникации различают: 1) кодирование – закрепление за предметом-знаком его значений; 2) трансляцию – передачу значения (ценностного отношения); 3) коммутацию – преобразование сообщения, которое позволяет настроиться на взаимное понимание и взаимный обмен, идентифицировать разные отправления. «Актуализируя модель динамики освоения субъектом ценностей, мы приходим к выводу, что в учении человеческие ценности предстают перед субъектом в своем особом культурном бытии, как средства его жизни, деятельности, общения» (там же). Освоение культуры человеком осуществля-

ется в многообразных, исторически сложившихся формах деятельности. «Каждая из этих форм деятельности включает в себе весь культурно-исторический общественный опыт, воспроизводя в своем содержании все стороны, функции, механизмы динамики ценностей, культурного прогресса. Однако одни функции, механизмы являются ведущими, а другие – вспомогательными» (26, с. 108).

### ***3.8. Духовная антропология***

В рамках педагогической антропологии можно выделить направление духовной антропологии, основным пафосом которой является убеждение в том, что никакие новации и новомодные педагогические практики не помогут решить насущные проблемы образования и воспитания, если в основе педагогики не будет лежать пласт духовной культуры общества.

Академик РАО Александр Корольков убежден в том, что нашей педагогике предстоит одолеть путь духовного обновления. Осознать неповторимое своеобразие именно русской школы, ее богатое духовное содержание поможет философия образования, которую автор понимает как философию человека и социальную философию, сфокусированную на становлении личности в ходе воспитания и обучения.

Рассматривая проблему кризиса духовности в русской школе, Корольков вводит в оборот понятие духовной антропологии. Она питается корнями христианской, религиозной антропологии, «но имеет широко раскинувшиеся ветви, крону в культуре, в семейных традициях, в национальной психологии, в образовании, и потому необходимо внимательно выявить возможности духовной антропологии в современном образовании» (41, с. 3). Духовность рассматривалась в русской религиозной философии как метафизическое ядро человека. Самое существенное в духовной жизни – искание бесконечного, абсолютного, идеального. Автор напоминает, что В.С. Соловьев объяснял любовь как способность открыть в себе и в другом высоту неба, способность боготворить. «Какие бы понятия ни употребляла русская философия,... она неустанно искала идеальные основания бытия человека в мире. Отсюда – всегдашний утопизм русского сознания и самосознания, запечатленный в философских текстах» (41, с. 4). Как подчеркивает Корольков, существенно то, что духовность в русской философии личностна. Распространенная иллюзия о том, что хри-

стианское истолкование духовности насквозь дуалистично в своем отвержении телесности, – «плод жульничества или в лучшем случае неадекватного прочтения подлинных текстов» (там же). Духовность не есть отвержение телесности, речь идет лишь о возвышении одного над другим, об иерархичности, о подчинении жизни человека или физиологизму, или духовности. «Христианство самой сутью своего учения провозглашает свободу и неприкосновенность человеческой личности, в своей заповеди нравственного совершенства зовет к наивысшему осуществлению индивидуальности» (41, с. 6).

И.Н. Сиземская и Л.И. Новикова (82) стремятся включить идеи русской философской мысли в научный оборот и практику современной педагогики. В построении композиции книги они придерживаются смысловых ориентиров, исходя из раскрытия таких черт русской философской мысли, как гуманизм, неприятие зла и социальной несправедливости, сопряженность с идеей общественного идеала, поиски правды и истины, обращенность к теме человека и духовно-нравственным основам общества, к теме исторических судеб России. Авторы утверждают, что эти черты и идеи отечественной философии непосредственно связаны с ее воспитательным потенциалом, остающимся пока не востребованным педагогикой в полной мере.

### *Заключение*

Как для развития и воспитания человека, так и для его жизни в зрелом возрасте и на исходе его дней – человеку всегда необходимо ориентироваться на ценности и идеалы. В противном случае его жизнь может быть чревата утратой смысла и нравственной деградацией. Но только инстинкт культуры, выражаясь словами Я.Э. Голосовкера, способен вести человека по дороге поиска смысла, поскольку дух и культура «ориентированы на символическое бессмертие».

Проблема духовности как особой антропологической категории, а также проблема сознания как специфически человеческого феномена представляют предмет для дальнейшей разработки. То же самое можно сказать о понятиях идеала и абсолюта не только как личностных ориентирах, но, что самое главное, как социально значимых ценностях.

## Список литературы

1. Автономова Н.С. Рассудок, разум, рациональность. – М., 1988. – 287 с.
2. Агаджанян Н.А., Никитюк Б.А., Полунин И.Н. Интегративная антропология и экология человека: Области взаимодействия. – М.; Астрахань, 1995. – 134 с.
3. Агиенко И.В., Смотриций Е.Ю. Переоценка ценностей и образ будущего // Культура на пороге III тысячелетия. – СПб., 1998. – С. 306–307.
4. Амелина Е.М. Проблема общественного идеала в русской религиозной философии конца XIX – XX в. – Калуга, 2004. – 336 с.
5. Барулин В.С. Основы социально-философской антропологии. – М., 2002. – 456 с.
6. Барулин В.С. Российский человек в XX веке: Потери и обретения себя. – СПб., 2000. – 431 с.
7. Бенин В.Л., Фатыхова Р.М. Педагогическое общение в структуре педагогической культуры. – Уфа, 2000. – 144 с.
8. Бердяев Н.А. Судьба России. Самопознание: Избр. произведения. – Ростов н/Д, 1997. – 541 с.
9. Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. – М., 1993. – 382 с.
10. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека: Опыт персоналистической философии. – Париж, 1939. – 351 с.
11. Библер В.С. О сути диалогизма: Выступление на «круглом столе» «Диалог и коммуникация: философские проблемы» // Вопр. философии. – М., 1989. – N 7. – С. 3–27.
12. Бим-Бад Б.М. Воспитание человека обществом и общества человеком // Педагогика. – М., 1996. – N 5. – С. 3–9.
13. Бим-Бад Б.М., Петровский А.В. Образование в контексте социализации // Педагогика. – М., 1996. – № 1. – С. 3–10.
14. Бирич И.А. Философская антропология и образование: (На путях к новому педагогическому сознанию). – М., 2003. – 272 с.
15. Бодякин В.И. Куда идешь, человек?: Основы эволюциологии: Информ. подход. – М., 1998. – 332 с.
16. Бровко В. С. Вита-летальный подход в анализе политики и культуры на пороге III тысячелетия // Культура на пороге III тысячелетия. – СПб., 1998. – С. 262–267.
17. Бурдые П. Социология политики. – М., 1993. – 334 с.
18. Василенко Л.И. Глобальные проблемы и поиски «третьего пути» развития: Русская философия о судьбах России // Культура в современном мире: Опыт, проблемы, решения. – М., 1992. – Вып. 1/2. – С. 1–29.

19. Волков Ю.Г., Поликарпов В.С. Интегральная природа человека: Естественно-научный и гуманитарный аспекты. – Ростов н/Д., 1994. – 283 с.
20. Воронин А.А. Техника и мораль // Вопр. философии. – М., 2004. – N 10. – С. 93–101.
21. Губин В.Д., Некрасова Е.Н. Философская антропология. – М.; СПб., 2000. – 240 с.
22. Гуревич П.С. Антропологический ренессанс // Феномен человека: Антология. – М., 1993. – С. 3–23.
23. Гуревич П.С. Проблемы человека в современном религиозном сознании // Проблема человека в современной религиозной и мистической литературе. – М., 1988. – С. 4–17.
24. Гуревич П.С. Уникальность личности // Проблема человека в современной религиозной и мистической литературе. – М., 1988. – С. 103–122.
25. Гурий С.П. Проблема маргинальности в антропологии // Современная философия: Возможности обоснования. – Саратов, 2000. – С. 97–106.
26. Добреньков В.И., Нечаев В.Я. Общество и образование. – М., 2003. – 380 с.
27. Должин М. Социализация как философско-антропологическая проблема: Автореф. дис. .... канд. филос. наук. – М., 2000. – 32 с.
28. Драгунская Л.С. Маркс, Достоевский, Фрейд: Три антропологических проекта // Человек. – М., 2000. – N 2. – С. 11–15.
29. Дробжев М.И. Проблема человека в русской религиозной философии XIX – первой половины XX века. – Тамбов, 2000. – 320 с.
30. Запесоцкий А.С. Образование: Философия, культурология, политика. – М., 2002. – 456 с.
31. Зеньковский В.В. Проблема воспитания в свете христианской антропологии. – М., 1996. – 224 с.
32. Зимовец С. Клиническая антропология. – М., 2003. – 136 с.
33. Зинченко В.П. Аффект и интеллект в образовании. – М., 1995. – 63 с.
34. Зинченко В.П. Как возможна поэтическая антропология // Человек. – М., 1994. – N 6. – С. 11–32.
35. Игнатъева И.Ф. Антропология техники. – Екатеринбург, 1992. – 130 с.
36. Казначеев В.П. Проблемы человековедения. – М.; Новосибирск, 1997. – 349 с.
37. Калашникова Е.М. Новая философская антропология и социальная идентификация // Новые идеи в философии. – Пермь, 1998. – Вып. 7. – С. 93–98.
38. Кенжеев Б. [Рец.] (Шишкин М. Взятие Измаила. – М., 2000. – 234 с.) // Независимая газ. – М., 2000. – 17 нояб.
39. Клыкova Т.Ю. Учение русской религиозной философии о смерти в эсхатологической судьбе человека и его значение в контексте понимания духовности // Сове-

- менные образовательные стратегии и духовное развитие личности. – Томск, 1996. – Ч.1. – С. 114–115.
40. Колумбаев Б.Е. Общение как вид социальной деятельности. – Караганда, 1978. – 94 с.
41. Корольков А. Духовные основания русской школы. – Бийск, 2004. – 165 с.
42. Красиков В.И. Метафизика самоопределения. – Кемерово, 1995. – 220 с.
43. Красиков В.И. Синдром существования. – Томск, 2002. – 256 с.
44. Красиков В.И. Человек на пути встречи с самим собой: (Проблема метафизической самоидентификации человека). – Кемерово, 1994. – 174 с.
45. Красиков В.И. Явь беспокойства: (Предельные значения человеческого существования). – Кемерово, 1998. – 164 с.
46. Кутырев В.А. Становление ноосферы: Надежды и угрозы // Русский космизм и современность. – М., 1990. – С. 105–117.
47. Летцев В.М. Личность как средоточие мировоззренческих исканий В.В. Зеньковского // Вопр. философии. – М., 2003. – N 12. – С. 140–146.
48. Лойко О.Т. Феномен социальной памяти. – Томск, 2002. – 256 с.
49. Лоуэн А. Предательство тела. – Екатеринбург, 1999. – 327 с.
50. Лучанкин А.И. Социоантропологический идеал: Горизонты конвергентности, виртуальности, пуерильности // Жизненные миры философии. – Екатеринбург, 1999. – С. 67–86.
51. Лысков А.П. Философская антропология Л.П.Карсавина//Вече. – СПб., 1998. – Вып.11. – С. 138–141.
52. Любутин К.К. Философия в современном мире // Философская антропология: Ист.-филос. анализ. – Екатеринбург; Нижневартовск, 1997. – С. 3–11.
53. Мамардашвили М.К. Мысль в культуре // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М., 1992. – С. 143–154.
54. Мамардашвили М.К. Проблема человека в философии // Необходимость себя: Введение в философию. – М., 1996. – С. 351–359.
55. Мамлеев Ю.В. Судьба бытия – путь к философии // Вопр. философии. – М., 1992. – N 9. – С. 75–84.
56. Марков Б.В. Философская антропология: Очерки истории и теории. – СПб., 1997. – 381 с.
57. Марков Б.В. Философская антропология: Проблемы и перспективы // Вестн. С-Петербург. ун-та. Сер. 6. Философия, политология, психология, право. – СПб., 1997. – Вып.1. – С. 7–13.
58. Марков Б.В. Философская антропология «после смерти человека» в России и на Западе // Вече: Альманах русской философии и культуры. – СПб., 1997. – С. 155–172.

59. Мартынов Ф.Т. Будущее культуры и «обратный путь» // Культура на пороге III тысячелетия. – СПб., 1998. – С. 269–271.
60. Мейтув П. Человек и образование // Кентавр. – М., 1995. – N 1. – С. 35–39.
61. Мец И.Б. Будущее христианства // Вопр. философии. – М., 1990. – N 9. – С. 83–131.
62. Митрополит Антоний (Храповицкий). Новый опыт учения о Богопознании – СПб., 2002. – 416 с.
63. Мищенко В.И. Человек у «ящика Пандоры»: (Глобальные проблемы современности) // Человек: Грани филос. рефлексии. – М., 1996. – С. 12–20.
64. Мудрик А.В. Социализация и воспитание. – М., 1997. – 96 с.
65. Некрасов С.Н., Радченко С.Ю. Место и роль культурологической составляющей образования // Вестн. Междунар. Акад. наук высш. шк. – М., 1988. – N 4. – С. 102–106.
66. Некрасова Е.Н. Живая истина: Метафизика человеческого бытия в русской религиозной философии XX века. – М., 1997. – 160 с.
67. Некрасова Е.Н. Проблема человека в русском экзистенциализме: (Этический аспект) // Человек как философская проблема: Восток – Запад. – М., 1991. – С. 106–117.
68. Никеркина Ю. Достоевский и Ницше // Свет свободомыслия. – Н.Новгород, 1995. – Вып.2. – С. 98–103.
69. Оконская Н.Б. Единство антропологического и социально-философского подходов в развитии научной философии // Новые идеи в философии. – Пермь, 1997. – С. 25–31.
70. Оконская Н.Б. Философская антропология: Концепции и проблемы // Вестн. Моск. ун-та. Сер. Философия. – М., 1992. – N 5. – С. 16–23.
71. Пацукова Л.А. Парадоксы русской ментальности // Человек: Грани филос. рефлексии. – М., 1996. – Вып.1. – С. 106–112.
72. Петренко Л.И., Смышляев В.А. Логические аспекты современной культуры и процесса социализации личности // Культура как фактор социализации личности. – Воронеж, 1992. – С. 47–57.
73. Пигров К.С. Социальная антропология как система // Очерки социальной антропологии. – СПб., 1995. – С. 56–76.
74. Подорога В. Феноменология тела: Введение в философскую антропологию. – М., 1995. – 339 с.
75. Полякова А.А. Развитие аксиологического потенциала личности в контексте диалога культур. – СПб., 2001. – 211 с.
76. Психология развивающейся личности. – М., 1987. – 239 с.
77. Пуляев В.Т., Шаронов В.В. Социальная антропология: Трудные пути становления // Очерки социальной антропологии. – СПб., 1995. – С. 7–17.

78. Райх В. Характероанализ: Техника и основные положения для обучающихся и практикующих аналитиков. – М., 1999. – 461 с.
79. Райх В. Психология масс и фашизм. – СПб., 1997. – 380 с.
80. Самохвалова В.И. Человек и судьба мира. – М., 2000. – 196 с.
81. Сиволапов А.В. К новой модели обучения: Социокультурный подход // Социс. – М., 1994. – N 3. – С. 88–92.
82. Сиземская И.Н., Новикова Л.И. Идея воспитания в русской философии. XIX – начало XX века. – М., 2004. – 271 с.
83. Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. – М., 1988. – Т.1. – 894 с.
84. Степин В.С. Философская антропология и философия науки. – М., 1992. – 191 с.
85. Сысоева Л.С. Культура – образование – новая антропология // Культура на пороге III тысячелетия. – СПб., 1998. – С. 27–30.
86. Тульчинский Г.Л. Постчеловеческая персонология: Новые перспективы свободы и рациональности. – СПб., 2002. – 677 с.
87. Усалко М. В. Ментальность тотальной культуры // Культура на пороге III тысячелетия. – СПб., 1998. – С. 271–274.
88. Филиппов А.Ф. О понятии социального пространства // Куда идет Россия?: Социальная трансформация постсоветского пространства. – М., 1996. – С. 103–113.
89. Фомина Н.О. Ценностные аспекты межкультурной коммуникации (личностный уровень): Автореф. дис. ... канд. филос. наук. – М., 1999. – 15 с.
90. Франк С.Л. Непостижимое: Онтологич. введение в философию религии. – Париж, 1939. – 317 с.
91. Франк С.Л. По ту сторону правого и левого. – Париж, 1965. – 241 с.
92. Франк С.Л. Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия. – Париж, 1956. – 416 с.
93. Фролов И.Т. Пирамиду наук необходимо перевернуть – в основании должна лежать наука о человеке: Интервью с академиком РАН Иваном Фроловым // Университетская книга. – М., 1998. – N 1. – С. 26.
94. Хамитов Н. Философия человека: От метафизики к метаантропологии. – Киев; М., 2002. – 334 с.
95. Херцфельд М. Антропология: Практическое применение теории // Междунар. журн. социал. наук. – М., 1998. – № 20. – С. 7–28.
96. Холостова Т.В. Человек как предмет социально-антропологического исследования // Очерки социальной антропологии. – СПб., 1995. – С. 74–84.
97. Шаповал С. Я по-прежнему живу в советском мире: Владимир Сорокин боится превратиться в угрюмый памятник нашему андеграунду // Независимая газ. – М., 1997. – 22 окт.

98. Шведов М.Ш. Человек как незавершенная завершенность // *Вопр. философии.* – М., 2004. – N 2. – С. 177–180.
99. Штейнер Р. Воспитание ребенка с точки зрения духовной науки. – М., 1993. – 127 с.
100. Яшина О.Г. Экологический императив как важнейшая проблема современного этапа истории цивилизации // *Культура на пороге III тысячелетия.* – СПб., 1998. – С. 267–268.

**И.И.Ремезова**  
**СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ**

**Аналитический обзор**

Художественный редактор Т.П.Солдатова  
Технический редактор Н.И.Романова  
Корректор Н.С.Сотникова

Гигиеническое заключение

№ 77.99.6.953.П.5008.8.99 от 23.08.1999 г.

Подписано к печати 15/ХП-2005 г.      Формат 60х84/16  
Бум. офсетная № 1. Печать офсетная      Свободная цена  
Усл.печ.л. 5,5      Уч.-изд.л. 5,1  
Тираж 300 экз.      Заказ № 34

**Институт научной информации по общественным наукам РАН,  
Нахимовский проспект, д. 51/21 Москва, В-418, ГСП-7, 117997**

**Отдел маркетинга и распространения информационных изданий**

**Тел./Факс (095) 120-4514**

**Е-mail: market@INION.ru**

**Отпечатано в типографии ИНИОН РАН**

**Нахимовский пр-кт, д. 51/21**

**Москва, В-418, ГСП-7, 117997**

**042(02)9**