

УДК 1:3

Г.Н. Миненко

ПРОБЛЕМА МЕТАФИЗИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЙ В ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ ЧЕЛОВЕКА

Философствование о человеке, являясь одним из исходных моментов философии вообще, до сих пор имеет менее строгий, систематический характер, в сравнении со смежными областями философского знания - онтологией и гносеологией. Однако умножение массива знаний и сведений о человеке в конкретных науках делает все более насущной потребность в точных и эксплицированных философско-метафизических посылках. Поскольку эта потребность современной методологии не удовлетворяется, требуется прояснение философско-метафизического контекста, складывающегося в современном человекознании. Это особенно важно для гуманитарных и культурологических наук, в которых методология издавна более ориентирована на использование общих принципов, нежели точных методов, свойственных естественным и социальным наукам.

При всем многообразии знаний и сведений о человеке, имеющихся в философии и науке, чрезвычайно характерны сетования о незнании человека, об ущербности частичного подхода в его изучении, отсутствии исследований человека как целостности. Действительно, современное состояние человекознания характеризуется сочетанием взаимоисключающих особенностей: с одной стороны – наличием множества созданных в Европе за 2,5 тысячи лет образов, или моделей, человека, с другой – констатацией радикального незнания чего-то главного о человеке, присущего как философским, так и специальному-научным антропологическим штудиям. Еще Н. Мальбрранш в XVIII веке сетовал на неспособность философии к целостному,

как сейчас бы сказали, системному познанию человека. Основатель французского католического экзистенциализма Г. Марсель отмечает парадокс многоязыния о человеке: чем больше знаем о человеке, тем меньше мы становимся способными уяснить его сущность, нечто главное и судьбоносное. Ему вторит наш современник, известный отечественный ученый и философ В.В. Налимов: «Надо со всей серьезностью признать, что современной науке так и не удалось создать сколь-нибудь серьезной теории ни в биологии, ни в психологии, ни в социологии. ...Локальные знания не интегрируются – единого знания из них не возникает. О природе человека мы до сих пор ничего серьезного не знаем, несмотря на множество книг, написанных на эту тему» [1, с.84]. Подобного рода оценки стали, можно сказать, референом современного философствования о человеке.

Возможны, безусловно, различные объяснения этого обстоятельства. Препятствия к обобщенному знанию о человеке очевидны: бесконечное многообразие типов его поведения в сравнении с другими биологическими видами и в исторической ретроспективе самого человека; многоуровневость детерминации его жизнедеятельности; упорное отвержение человеком необходимости и страсть к свободе; закрытость глубинных мотивов его поведения. Можно отметить также, что человек как объект философии и науки характеризуется качеством потенциальной бесконечности и любая концепция его природы и сущности оставляет вне себя такой остаток, который практически бесконечно преисходит отраженные свойст-

ва.

Это соображение выглядит довольно правдоподобно, если ставить во главу угла онтологические характеристики человека. Однако европейский опыт размышлений о человеке убеждает в том, что причина неспособности философии и науки к целостному охвату человека не сводится только к этому. Она состоит также в том, что онтологические утверждения о человеке, выступающие основой собственно антропологического его рассмотрения, не играют той решающей роли, которая им обычно приписывается. Фактически на любом метафизическом основании постоянно создавались непротиворечивые философско-антропологические построения. Поэтому более близким к истине представляется следующее, объяснение. Онтологические допущения не являются принципиально важными и в логическом смысле первичными в разработке философско-антропологических представлений. Человек не является предметом в первую очередь теоретического разума, и в антропологическом исследовании не может быть абстрактно задана некая исходная онтология человеческого бытия. Понимать это следует так, что философская антропология находится преимущественно в компетенции практического разума – в кантовском понимании этого различия. При постановке же основного антропологического вопроса в практической модальности мы попадаем в сферу, отличную от области теоретического разума, а именно в сферу религиозно-философского практиса, имеющего дело с самотрансформацией человека, которая движима избранными человеком и онто-

логически фундированными целями. Итак, причина топтания на месте в попытках постижения человека как целостности заключается в том, что, по аналогии с основным вопросом классической метафизики «что есть сущее?», вопрос о человеке ставится таким же образом. Но он не может быть осмыслен в конечных определенностях, что предполагает сама модальность вопроса, ибо человек причастен бесконечному и не может быть втиснут в логическую форму вопроса «что есть?». Также и в бытийном плане все, что не может быть охвачено формой, недоступно познанию, поэтому Аристотель правомерно исключил саму возможность бесконечно большого тела, и вообще существования актуальной бесконечности даже в чисто логическом плане. Следовательно, «проблема человека» может быть без ущерба для универсалистских притязаний сведена к сформулированному в практической модальности вопросу: «Чем человек хочет и может стать?».

Тем не менее, полностью избавиться от вопроса «что есть человек?» невозможно, ибо в этом случае мы лишаемся основы для каких-то других высказываний о человеке. В чань-буддизме есть принцип: видеть то, что видишь, а не то, что указал учитель. Копать нужно так глубоко, чтобы почувствовать «вкус корней», и на этом можно остановиться. Без элементарного метафизического самоопределения человековедение беспомощно. Э. Кассирер (1874-1945) отметив, что частные науки «собрали поразительно богатую и постоянно растущую массу фактов» о человеке, с горечью констатирует, что богатство фактов – еще не богатство мыслей, а главное – «...мы не имеем пока еще метода для упорядочения и организации материала» [2, с. 26]. Однако, на наш взгляд, это определение и метод нельзя просто взять с полки, на которой находится

множество коробок с надписями: «онтология», «методология», «метафизика». Первый принцип метафизического и методологического «огораживания» материала – адекватность терминологических и теоретических средств его содержанию. Причем это такая адекватность, у которой нет формального критерия. Можно полагать, что, в соответствии с особенностями гуманитарного мышления, материал через исследователя сам должен «искать» средств интерпретации, а не средства ломать и организовать его на основе априорной схемы. В данном случае – основной антропологический вопрос и соответствующий эмпирический материал должны вызывать к жизни определенную метафизику и методологию, а не наоборот.

К какой же метафизике взыгрывает накопленный материал о *человеке* *долженствующем*, стремящемся к превосхождению наличного, вечно удручающего его состояния? В предельно абстрактном виде, – должен ли это быть монизм или дуализм? Как *действующее* существо человек целостен и неделим, душа и тело в нем неразделимы и неразличимы, почему А. Гелен (1904-1976), признававший ненужной для философской антропологии какую бы то ни было метафизику, и взял для своей системы нейтральные в отношении духовного и материального категорий действия, культуры и сообщества. То есть он пытался построить философскую антропологию на строго монистическом фундаменте. Но монистическое объяснение деятельности человека не достигает полноты синтеза и непротиворечивости. Не удается избавиться от многомерности человека, некоего дуалистического, внемирного остатка. Монизм в этом смысле обладает недостаточной эмпирической емкостью, поэтому развитие наук о человеке все время вынуждает к расширению формулы человека.

Противоречие между одномерным определением сущности человека (*homo sapiens*, *homo faber* и др.) и новой гносеологической и практической реальностью разрешается добавлением новых элементов. В результате получаем неудобоваримые определения, вроде «человек как космо-био-психо-социокультурный феномен» (Ю.Г. Волков, В.С. Поликарпов). К этой формуле напрашивается дополнение, учитывающее новые направления исследований, связанных с необычными способностями человека (телекинез, левитация и т.п.), а также материалы трансперсональной психологии. Европейское ощущение человека как существа, находящегося «на марше», в процессе экспансии во всех направлениях – вширь, в объективный мир, и вглубь, в себя, – подталкивает к идею его «двумирности», иначе говоря - к той или иной форме антропологического и, соответственно, онтологического дуализма. Назовем это *принципом кентавра*.

Основания философии человека, как правило, были производны не только от общей метафизики, но и других форм духовной деятельности человека, в том числе теологии и науки. Систематизировать исчерпывающим образом антропологические построения, видимо, невозможно. Широко известны попытки наведения порядка в космосе антропологического знания, предпринятые М. Бубером, М. Шелером, Э. Кассирером и некоторыми другими мыслителями и исследователями. М. Шелер, наряду с разделением антропологии на религиозную, философскую и естественнонаучную, выделяет также основные исторические «образы человека», отображающие развитие самосознания европейского человека [3, с. 74-97]. Для нас в качестве модельного приемлем принцип систематизации философии человека Э. Кассирера. В своей работе «Опыт о человеке. Введение в

философию человеческой культуры» он прослеживает в европейской культуре смену духовной доминанты, определявшей размышления о человеке. Плототворность этого принципа связана с тем, что стиль, характер, общие содержательные рамки антропологического философствования определялись не только собственно метафизическими посылками, но сильно зависели от «духа эпохи», употребляя понятие Гегеля. Крупные научные открытия, религиозные реформации, доминирующие стили научного мышления оказывали столь же сильное влияние на антропологию, как и собственно метафизические основания. От греков и до XX столетия в европейской философии человека, по Кассиреру, наблюдалась следующая динамика содержательного контекста антропологических штудий: «Метафизика, теология, математика и биология последовательно принимали на себя руководство размышлениями о проблеме человека и определяли общую линию исследования. Реальный кризис этой проблемы дал себя знать теперь, когда такой главной силы, способной направлять все индивидуальные устремления, больше не существует» [2, с. 25].

За прошедшие со времени этих слов полвека многое изменилось. Главное, что произошло, это то, что наука XX века, повторив путь Канта, с внутренней точки зрения и в связи с историческим контекстом своего развития, увидела, наконец, свои границы. Произошло осознание парадокса, согласно которому всякое новое знание не столько увеличивает сумму знаний, сколько расширяет область нашего незнания. Великие ученые понимали это давно, а Ньютон даже прямо писал об этом. Но сейчас это ощущение малости знаний в сравнении с безмерностью и неопределенностью предстоящей нам внешней и внутренней реальности становится все более заметным и

распространенным. Об этом свидетельствуют представители точнейших из наук и практических сфер деятельности – математики и техники. В.В. Налимов употребляя язык «ученого незнания» для описания ситуации в науке («истинное знание лежит в нескончаемом расширении горизонта хорошо аргументированного незнания»), констатирует общую тенденцию: «...сейчас наука приближается к представлениям, намек на которые уже был дан у истоков нашей культуры» [4, с. 134, 27–28], имея под этим в виду гностиков и христианское мистическое богословие.

Полагание границ человеческому знанию, которое великий теолог XV столетия Николай Кузанский определил как ученое незнание, не свойственно ни научному, ни рационально-философскому духу, – оно обозначает особый ракурс богословия, издавна называемый отрицательным, или апофатическим богословием. Первооснователем его является Платон («Парменид»), завершителями – неоплатоники III–V столетий и христианский богослов Дионисий Псевдоареопагит. Отрицательная онтология и отрицательная теология и являются, на наш взгляд, метафизическими фокусом антропологическихисканий нашего времени. Парадигмальная европейская идея (начиная с эпохи Возрождения) равномощности макро- и микрокосмоса, человека и мира дает основание говорить также об *отрицательной антропологии*.

Итак, динамической антропологии практического разума соответствует принцип онтологического дуализма в его отрицательной, апофатической ипостаси. Онтологический дуализм имеет множество вариантов – от крайней формы субстанциального дуализма Р. Декарта до регулятивного (als ob – «как бы») дуализма И. Канта. Но его существенные признаки устойчивы и определены, поэтому опознаются в любой разновид-

ности. Это видно и на примере творчества М. Шелера. До середины 1920-х годов он занимал теистические, христианские позиции, философскую же антропологию начал выстраивать с другой онтологической позиции, которую иногда называют динамическим, или эволюционным пантеизмом (Ю.А. Кимелев). Однако у Шелера противоречиво (в логическом, а значит отрицательном смысле) сочетался гегелевско-спинозовский пантеизм с дуализмом. Поэтому противник всякой метафизики в философской антропологии А. Гелен определяет позицию Л. Клагеса и М. Шелера именно как платоново-христианский дуализм, – на том основании, что центральной категорией их антропологии является «дух»: «...мышление здесь все-таки происходило по схеме антично-христианской антропологии, только со сменой знака. Антифизика – это ведь тоже метафизика, и на старых подмостках просто сдвинули декорации, но не произвели глубокого и, если можно так выражаться, химического преобразования содержания и форм мышления...» [5, с. 155].

Антично-христианский дуализм есть *philosophia perennis* («вечная философия») европейского духа. Он имеет разные акценты в онтологическом и антропологическом применении. Абсолютный антропологический дуализм Платоново-Плотиновой философии, согласно которому тело и душа – вечные антагонисты, примиряющиеся лишь по смерти – упразднением тела, сочетается с умеренным дуализмом в метафизике, поскольку космос для античного мышления – абсолютная реальность для всего сущего. В христианстве, наоборот, абсолютный онтологический дуализм Творца и твари сочетается с умеренным дуализмом в антропологии в связи с реабилитацией плоти и тела в горизонте обожения человека в

его целостном составе и воскресения человека во плоти. Антично-христианская антропология есть единый европейский антропологический проект, поскольку, на наш взгляд, христианство лишь завершило греческий (по сути платоновский) проект идеального человека. Афины в антропологии возобладали над Иерусалимом.

Христианство, органично впитав античные антропологические идеи, передало их европейскому человеку в составе своих основных догматических положений. Поэтому на принципиальный вопрос - может ли антропология в европейской философской традиции быть чисто философской, то есть базирующейся на новоевропейской парадигме автономного разума, полностью независимой от догматики христианства, наращивается ответ: нет, не может. Гегель, например, считал Сократа создателем европейской морали как особого типа регуляции поведения социального индивида. Суть моральной позиции личности, противопоставляемой нерефлексивной нравственности, состоит в положении разрыва должного и сущего и определении на этой основе своих отношений с другими людьми. Высшей инстанцией, утверждающей истинность должного, Гегель считал индивидуальный разум человека, в данном случае разум Сократа. Позиция Гегеля как пантеиста и завершителя европейского рационализма, возведшего разум до божественного статуса, вполне понятна. Но так ли было в античности? Если стоять на исторической почве, то автономный разум философии, о котором так красноречиво писал Х. Ортега-и-Гассет, не есть ли иллюзия новоевропейской мысли? Античный разум получал полное определение лишь в рамках своеобразного богословия. А.Ф. Лосев, комментируя позицию Сократа, его законо послушность как афинского гражданина, отмечает, что Со-

крат в своей оценке земной жизни исходит не столько из своего разума, сколько из некой абсолютной реальности. Такой реальностью является для него Аид, посмертная участь человека [см.: 6, с. 130, 512]. Кроме того, во многих сократовских рассуждениях (в их изложении Платоном) прослеживается тенденция утверждения догматически не оформленного монотеизма, что еще более усиливает тезис о несамодостаточности человека и его разума. Позднейшие представления о функциональности должного в автономном царстве ценностей (Н. Гартман) не освобождают от ответа на вопрос: кто является субъектом этих ценностей?

Поэтому, в силу того, что европейская философия формировалась в христианском контексте, ангажированность этического и антропологического мышления богословием всегда, так или иначе, в ней проявлялась. Дуализм антропологии практического разума – христиански заряженный. Это неотъемлемая черта вообще европейского философствования о человеке. Даже Просвещение, «культурализм» XVII-XVIII вв., обычно ассоциируемые с французским атеизмом, могут быть определены как «христианство без Бога» [7, с. 288]. Мыслители русского религиозно-философского Ренессанса, создавая свои философские (более похожие на теологумены) построения, исходили, чаще нерефлексивно, не из основоположений автономного разума, а из догматики христианства. Не вызывает сомнения и христианское содержание основного тезиса немецкой философской антропологии об открытости человека миру. У введшего этот тезис М. Шелера он свидетельствует об эксцентричности, о надмирности, или, что то же самое, о «двумирности» человека.

В биологически же ориентированной философской антропологии, у того же А. Гелен-

на, использование положения об открытости человека миру является игрой в прятки с теологией. Для антропологической философии вообще очень характерно амбивалентное отношение к теологическим посылкам: притяжение в содержательном отношении и отталкивание с точки зрения критериев автономного философствования, третирование религиозно-философских построений как не отвечающих духу от всего независимого, самообосновывающего себя разума. Сошлемся на современных исследователей, исходящих в своих рассуждениях о человеке не столько из принципиальных посылок дуалистической онтологии, сколько из внутренней логики, стремления к завершению этих рассуждений неким безусловным основанием, и в результате приходящих, как бы естественным образом, к христианским основаниям. Вот примеры: человек – венец природы, богоподобное существо, возвышающееся в своей свободе и спиритуальности над природой (П.С. Гуревич); философская антропология есть христианская философия, поскольку лишь в ней человек занимает центральное положение (Ю.В. Петров); человек – существо, прежде всего, метафизическое, имеющее сверхъестественное измерение (В.Д. Губин). Как принадлежащую к христианской культуре и традиции определяет нашу современность М.К. Мамардашвили: «такое ощущение истории как сцены драмы человеческого существования, моментами которого является эсхатологическая нота, нота исполнения того, что должно исполниться... есть основное ощущение европейского человека». Не христианскую ли идею имеет в виду также Э. Кассирер, когда он пишет: «История антропологической философии полна глубочайших человеческих страстей и эмоций. Эта философия касается не только теоретических проблем, сколь угодно широких

— здесь вся человеческая судьба в напряженном ожидании последнего суда» [2, с. 12].

Наконец, онтология и антропология дуалистического характера должны быть определены как *негативная онтология и антропология*. По существу — это рабочие понятия, рабочий инструмент, формирующиеся в качестве ответа на ситуацию разброда мысли и претензий на монополию постижения человека со стороны отдельных течений. Они не создаются никем специально, а скорее естественно прорастают в самых разных обличьях — в том случае, если мышление осуществляется последовательно и в философском смысле «классично». Можно сказать, что постклассическое мышление *вынуждено* придерживаться негативной антропологии. Это не лучшая декларация могущества человеческого разума, — скорее позиция осознания масштаба (безмерности!) предстоящей ему реальности, называемой *Человек*. Когда мы провозглашаем, что человек не задан, не окончен, открыт миру, мы тем самым утверждаем, что он непознаваем как *нечто*, как определенная вещь или явление. Отсюда парадоксальные тезисы, типа: природа человека как устойчивый инвариант ди-

намики его развития есть, но столь же несомненно, что мы не можем ее определить и познать (П.С. Гуревич); или «природа человека является скрытой» (В.С. Поликарпов). «Вызывает сомнение, пишет Б.В. Марков, — сама попытка определить сущность человека. Если бы она удалась, то тем самым развитию человека был бы положен некий предел.<...> Философская антропология не может быть ни учением о сущности человека, ни обобщением разнообразных данных истории, археологии, этнографии, культурологии» [8, с.7, 112]. Между тем, философскую антропологию ее первооснователь М. Шелер понимал именно как «фундаментальную науку о сущности и сущностной структуре человека» [3, с.70]. Первым, еще в 1930-е гг., такое понимание философской антропологии подверг критике за «оконечивание» человека Ю. Хабермас, потом эти аргументы повторялись. Конечно, концепт сущности или природы человека, несмотря на всю эту критику должен, на наш взгляд, в какой-то форме сохраняться, ибо он выполняет функцию ограничения экстремистских, максимально прямолинейных трактовок человека как феномена, характеризующегося абсолютной

исторической изменчивостью. Проблемой в этом случае является мера устойчивости инварианта динамики этой сущности или природы. Свойственны ли ей значимые сдвиги, каковы темпы этих сдвигов, насколько здесь приложимы понятия эволюции и революций? Эти вопросы требуют тщательного рассмотрения.

Исходя из всего вышесказанного, на вопрос о метафизических основаниях современной антропологии практического разума и гуманитарных наук, призванных обеспечить ее эмпирическую, историко-культурную основу, можно дать такой ответ. Эволюционная биология, определявшая человеческое знание почти на протяжении последних полутора столетий, вновь передает эстафету *метафизике и теологии* в парадоксальной форме *ученого незнания*. В XX столетии пионером воскрешения философско-теологической апофатики был С.Л. Франк (1877-1950), так что ее отечественная традиция заложена. Речь может идти лишь о новой ее конфигурации в соответствии с изменившимися историческими обстоятельствами, новым качеством культуры.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Налимов В.В. Возможно ли учение о человеке в единой теории знания? // Человек в системе наук. — М., 1989.
2. Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии / Сб. пер. — М., 1988.
3. Шелер М. Человек и история // Шелер М. Избранные произведения / Пер. с нем. — М., 1994.
4. Налимов В.В. В поисках иных смыслов. — М., 1993.
5. Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии / Сб. пер. — М., 1988.
6. Платон. Критон // Платон. Сочинения: В 3 т. — М., 1968. — Т. 1.
7. Петров Ю.В. Апология метафизики. — Томск, 2001.
8. Марков Б.В. Философская антропология. — СПб., 1997.

□ Автор статьи:

Миненко

Геннадий Николаевич

- канд. филос. наук, доц., зав. каф. культурологии и искусствознания Кемеровского государственного университета культуры и искусств