

УДК 130.3

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВЫЗОВЫ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Воеводин А. П.

Рассматриваются теоретические концепты философской антропологии в свете решения ключевого антропологического вопроса о соотношении универсального и уникального в понимании человека: как понять единство человека в контексте множества и разнообразия индивидуальных форм его бытия? Исследуются методологические возможности идиографизма и номотетизма в интерпретации сущности человека, а также теоретические тупики антропоцентризма, индивидуализма, биосоциальной эклектики и сведения человека к телу. Альтернативный взгляд на перспективы развития философской антропологии связан с использованием концептов телеологии и социоцентризма.

Ключевые слова: антропология, антропоцентризм, артефакт, идиографизм, индивид, культура, номотетизм, социоцентризм, тело, целесообразность, человек.

Ретроспективный взгляд на развитие философской мысли обнаруживает захватывающую панораму разнообразнейших картин мира и всеуглубляющегося осознания человеком самого себя, а по сути бесконечное вопрошание человека о своем бытии и условиях своего существования. Причем всё это разнообразие продолжает непрерывно усложняться и безмерно возрастать. К настоящему времени в философии человека сложилась столь драматическая ситуация, что связать это разнообразие в некоем концептуальном единстве взглядов представляется вряд ли возможным. Множество взаимоисключающих картин человека контрарно противостоят друг другу, что негативно сказывается не только на теоретическом развитии философской антропологии, но и на культурных практиках воспроизводства человеком самого себя.

И это не праздная констатация факта. Вопрос о том, какого человека должно воспитывать, каждодневно стоит на повестке дня того или иного общества, страны, культуры. Теоретический кризис философии непосредственно выходит в социальную действительность, его последствия поистине ужасны и непредсказуемы. Конфликты воспроизводимых в социальной практике теоретических моделей типов человека сопровождаются острейшими конфликтами культур, войнами, терроризмом, массовой гибелью людей. Практическое воплощение некоторых концептов угрожает самому существованию человека и

человечества. Поэтому сравнительное сопоставление, теоретическое обобщение и публичное обсуждение существующих антропологических теорий, критический анализ их методологических оснований, последующее построение на этой основе потребной современному обществу модели человека является не только внутренним делом философии человека, но также и острейшей социально-политической и культурной потребностью современной эпохи.

Задача заключается в том, чтобы определить основную загадку, сквозной нерв учения о человеке, переходящую из эпохи в эпоху центральную проблему, которую вынужденно решает каждая из существующих концепций. А поскольку теория человека является составной частью философии и учение о человеке всегда зависело от предписываемого ему места в той или иной картине мира, как, впрочем, равно и обратное, то загадка философии человека неразрывно связана с основной загадкой философии, является ее дисциплинарной транскрипцией в предметном поле философской антропологии: «Вне своего метафизического измерения человек перестаёт быть поистине человеком. Истолкование человека влечёт за собой истолкование сущего в целом, взятого как таковое» [1]. В этой связи уместно напомнить также слова Макса Шелера: «В некотором смысле все центральные проблемы философии могут быть резюмированы в вопросе о том, что есть человек и какое метафизическое место занимает он в тотальности бытия, мира и Бога» [Там же].

Поэтому, если центральной проблемой метафизики является вопрос о бытии, а точнее, вопрос о соотношении «единого» и «многого», то в сфере философии человека эта проблема трансформируется в вопрос о способах существования и репрезентативности человечности как таковой. Ключевой антропологический вопрос состоит в том, чтобы понять единство человека в контексте бесконечного множества и разнообразия индивидуальных форм его бытия. Ведущее противоречие, вокруг которого исторически структурируется философская антропология, – это противоречие универсального и уникального в понимании человека, противоречие всеобщих упорядочивающих форм и всей полноты их неизбежных трансформаций в жизни отдельного индивида.

В зависимости от предлагаемого решения указанного противоречия складывается теоретический ландшафт философской антропологии, один крайний полюс которого образуют натуралистические концепции, а противоположный – креационистские. Между ними располагается всё типологическое разнообразие философских концептов человека, которое В. Брюнинг предлагает схематично структурировать «в четыре шага». Вначале он рассматривает человека в зависимости от предзаданных объективных оснований, будь то сущности или нормы (как в традиционных философиях ценностей или сущностей) либо закономерности природы или абстрактные закономерности разума (как в натурализме и рационализме). Вторую группу составляют антропологические концепции, связанные с эволюционным движением в теории от единой связи общепринятых, общезначимых принципов к плюрализму разделенных субъектов (что можно наблюдать в индивидуализме, персонализме, спиритуализме), и далее – к разложению самой структуры субъекта (в философии экзистенциализма). Третью

группу образуют теоретические исследования процесса окончательного разложения субъекта и растворения человека в бессознательном иррациональном потоке жизни (иррационализм). Теоретический круговорот завершает четвертый шаг в эволюции философской антропологии, который демонстрирует внутреннюю логику движения теории к постепенному восстановлению общих форм и норм, вначале только как субъективных конструкций и установлений, а затем этот процесс вновь возвращает теорию в мир объективных структур и закономерностей (прагматизм, трансцендентализм, объективный идеализм). Таким образом, основные тенденции в антропологическом мышлении, полагает В. Брюнинг, обнаруживают стремление либо к упорядочивающей форме, с последующим заполнением ее жизненным содержанием, либо к полноте жизненности и стремлению придать форму и норму беспорядочному и хаотичному течению жизни [2].

Конкретизация вопроса о сущности человека напрямую связана с критической оценкой исходных оснований предлагаемых решений. Если исключить крайности натурализма, совершающего редукцию человека к биологическим закономерностям, и традиционной философии сущностей, рассматривающей человеческое бытие вне конкретных форм его проявления, то возникают по крайней мере два методологически принципиальных вопроса: как объяснить всеобщность человека с точки зрения отдельного индивида? и как, вообще, возможно существование человеческого всеобщего?

Дело в том, что конкретному индивиду Человек никогда не дан в полноте своего существования, и философско-антропологическая интерпретация человеческого бытия в горизонте человеческой самоочевидности, которую индивид обнаруживает в личном опыте существования, попадает в ловушку кривого зеркала обыденного сознания, отождествляющего индивида (единичного или частичного человека) с Человеком как таковым (его всеобщим содержанием). Здесь мы имеем дело с классической ситуацией неизбежности вмешательства инструмента (сознания индивида) в процесс и предмет познания и, как следствие, неотвратимости искажения результатов познания, поскольку здесь средство одновременно является целью. Как отмечает честно, в этой связи, М. Мамардашвили, претендующее на всеобщность индивидуальное мышление неотвратимо привносит некоторый инородный элемент, связанный с нашим существованием, то есть с нашей вплетенностью в те события и обстоятельства, которые составляют предмет нашей мысли. Как он полагает, мы не можем вынуть человеческое существование и отделить его от предмета, чтобы рассмотреть его как таковой, в очищенном виде, поскольку сам акт философской рефлексии тоже представляет собой одну из форм бытия человека. А это значит, что отождествление понятий индивид и человек, человек и личность, которое наблюдается в подавляющем большинстве исследований, в том числе и естественных, технических, экономических, педагогических, социальных, культурологических, неизбежно ведет к обострению противоречия всеобще-человеческого и единично-индивидуального в теоретических обобщениях и выводах, а также неизбежно искажает и деформирует результаты исследований, делает их по сути неистинными.

Образно говоря, все хотят, чтобы в теории человека был консенсус, но при этом, чтобы у каждого был свой собственный уголок.

Внешне же указанное противоречие образует типичную антиномию двух рядов взаимоисключающих фактов и стоящих за ними теоретических концептов: с одной стороны, бесспорно, что всем людям разных культур во все исторические эпохи присуще нечто универсально-общечеловеческое, воспроизводимое в онтогенезе каждого индивида, что и позволяет именовать его человеческим индивидом, а с другой – так же бесспорно, что каждый индивид имеет собственную уникальную историю жизни и поэтому называется индивидуумом, или единичным, отличающимся от других человеком. В методологическом плане указанная антиномия обнаруживает себя в противопоставлении номотетизма – поиска общих универсальных закономерностей и, соответственно, осмысления их в системе всеобщих понятий, что традиционно принято считать одним из признаков научного познания, и идиографизма, осознанного или неосознанного концепта мышления в парадигмах культурной установки на индивидуализирующий способ образования понятий и видение реальности как принципиально неунифицируемой и уникальной. В контексте истории европейской философии человека дихотомия уникального и универсального вовсе не нова и представляет собой, как уже отмечалось выше, современную формулировку извечной загадки «единого и многого», подлинного основного вопроса философии. Однако вызывает изумление граничащая с безрассудством категорическая настойчивость постмодернистской антропологии в изоциренном отрицании презумпции универсализма в изучении Человека, в «систематическом растворении нашей идентичности» (М. Фуко) и отстаивании независимости от культурной идентификации, каждая из которых мыслится им как акт террора. Постмодернистское мышление фактически артикулирует отказ от «прежней идеологии науки», провозглашает тотальную де-универсализацию научного знания, «акцентирует случайности, а не универсальные правила.., различия, а не тождественности» (В. Лейч) [3, с. 304–313].

Парадоксальность постмодернистской идеологии науки о человеке видится в том, что методологические принципы и правила не появляются спонтанно (вдруг) в результате какой-то интеллектуальной забавы или гениальной выдумки, а осознаются философией в процессе применения создаваемой Картины мира к интерпретации существующей реальности, являются квинтэссенцией ее рефлексии и поэтому имманентно уже имеют номотетически предзаданный, инструментально обязательный характер. Причем общий вектор и закономерная логика трансформации методологических установок также общеизвестны: от общезначимых и универсально-объективистских форм в период становления, подъема и расцвета исторической общности людей – к декадентским формам распада былой цельности мировоззрения, сознательного увлечения неповторимыми и оригинальными способами выражения крайнего субъективизма и демонстративного оригинальничества в эпоху упадка; от объективной симметрии высокой классики к субъективной эвритмии эпохи эллинизма в античности, от канонических заветов теоцентризма раннего средневековья – к антропоцентризму и смеховой культуре Возрождения, от номотетизма классической рациональности

эпохи модернизи через романтическое восстание против всяких норм и правил – к иллюзионизму непредсказуемой уникальности индивидуального события в мышлении постмодерна, в котором «неосязаемые идентичности... ускользают от любых генерализаций» (Х. Арндт). В постмодернизме наука выставляется на посмешище, важное и самодовольное оригинальничание превращается в самоцель, в скандальное эпатирование нестандартностью высказывания о человеке и мире. Его лозунгом вполне может быть идейная программа маньеризма, сформулированная еще Джамбатиста Марино: «Цель поэта – чудесное и поражающее, кто не может удивить – пусть идет на конюшню, к скребнице».

Озабоченность философской антропологии невоспроизводимо уникальной индивидуальностью нуждается в теоретическом пояснении. В интерпретации Э. В. Ильенкова «единичное» в философии понимается как абсолютно неповторимое и поэтому внутри себя столь же абсолютно бесконечное в пространстве и времени. Полное описание единичной индивидуальности равнозначно полному описанию всей бесконечной совокупности единичных тел и душ в космосе. По этой причине наука о единичном как таковом невозможна и немыслима. Раскрытие тайн единичного за пределами науки, ибо уводит исследователя в дурную бесконечность Вселенной. «Гегель не случайно называл тем же словом «дурная» (и не в осуждение, а в логическом смысле) и человеческую индивидуальность, поскольку под ней как раз и подразумевают абсолютную неповторимость, уникальность, неисчерпаемость деталей и невоспроизводимость их данного сочетания, невозможность предсказать заранее и с математической точностью ее состояние и поведение в заданных обстоятельствах. Неповторимость свойственна каждой отдельной личности настолько органически, что если ее отнять, то исчезнет и сама личность. Но эта неповторимость свойственна личности не в силу того, что она – человеческая личность, а постольку, поскольку она нечто единичное вообще, «индивид вообще», нечто «неделимое»» [4, с. 389]. В известном нам мире всё единично и уникально, вплоть до элементарных частиц, поэтому акцентирование неповторимости человеческой единичности обесмысливает само понятие индивидуальности.

Следует признать, что теоретическое смакование уникально-индивидуального имеет свои социокультурные и мировоззренческие причины, является закономерным результатом последовательной эволюции антропоцентрической картины мира. Антропоцентризм – основополагающий момент и ключевая ценность европейской культуры новой и новейшей истории. Однако это не просто мировоззренческий принцип новоевропейской Картины мира, а вплетенный в непосредственную живую повседневную практику способ организации европейского образа жизни. И если в начале своего революционного становления и расцвета он объединял массы людей, воевал с религиозно-теократическим мышлением под флагом универсализма и номотетизма, служил основополагающим принципом в создании классической рациональности и науки, то его последующее самоотрицание, диалектически закономерное движение в русле логики *ad absurdum*, ныне служит оправданием контрарных крайностей своеволия индивидуализма, солипсизма, а с ними и постмодернистского растворения какой-либо социальной

идентичности в уникальном калейдоскопе индивидуальных событий. Не случайно главное место в антропологии теперь занимает вовсе не претендующий на универсальность разум, а ненасытное в своем потребительстве индивидуальное тело, которому разум приставлен на службу и всячески ублажает его сомнительные неприродные прихоти: «Центральным для антропологии является тело... Даже язык и воображение перформативны, и их невозможно понять не учитывая их укорененность в теле» (К. Вульф) [5, с. 9].

Сведение Человека к Телу – главный иррациональный результат последовательного применения методологии антропоцентризма в противопоставлении Человека Богу. С одной стороны, его удел – «робинзонада» и «биологизаторство» в изучении «заброшенного в мир» и обреченного на индивидуальную спонтанность одинокого тела. В дискуссиях последних лет о свободе воли так называемые «нейроученые» ищут человека в физиологической активности мозга и экспериментально пытаются доказать примат биологических закономерностей в деятельности мозга перед свободным волеизъявлением индивида. Сапиентность уже не рассматривается в качестве отличительного признака, маркера человека. Человек объявляется особым рода животным, проблема происхождения которого антропологами решается не посредством реконструкции социо-антропо-культурогенеза, а на физиологическом уровне, в сравнительном и генетическом анализе найденных остатков костей (!?). С противоположной стороны, постмодернизм вынуждено конструирует концепт «тела без органов», как аппликацию идеи об имманентном креативном потенциале децентрированной семантической среды на феномен телесности. В постмодернизме «тело без органов» противопоставляется организму и рассматривается как ризоморфное: «тело без органов – вовсе не противоположность органам. Его враги не органы. Его враг – организм» (Делез и Гваттари) [6, с. 831]. Его принципиальная аморфность, аструктурность, децентрированная хаотичность призвана семантически устранить всякую предметную определенность и репрезентировать непрерывную вариабельность и креативную плюральность.

Таков закономерный итог идиографической индивидуации, отрицания универсально-всеобщего, общечеловеческого в индивиде. Абсолютизация уникальности индивида, выпячивание его самости неизбежно сопровождается отрицанием общих норм, правил, коллективных форм совместного движения, законов человеческого и социального развития. И уже одно это делает бессмысленным (с позиций идиографизма) теоретический анализ социокультурных форм бытия индивида, закономерностей социальных коммуникаций, объяснение контактов между людьми, поскольку инаковость не поддается прочтению и уникальные индивиды не имеют общей основы для того, чтобы взаимодействовать и понимать друг друга. Более того, с точки зрения теории уникальности невозможно объяснить развитие не только Человека, но и отдельного индивида, так как развитие предполагает сохранение и качественное преобразование предшествующего опыта, его усложнение, направленность к более сложному и свободному состоянию, а концепт уникальности не в состоянии объяснить даже механизм изменчивости, обрекает индивида на бесконечное эволюционирование, а с ним на такое же

бесконечное отрицание повторяющихся точек самоидентификации и незнание самого себя.

Антиномия всеобщего и единичного в понимании человека нуждается в интерпретации соотношения человека и тела. Очевидно, что «единичное самосознание» и «единичное самочувствие» исследователя ограничивают теоретический горизонт антропологии таким же «единичным существованием» и редукцией человека к телу. Закономерным результатом такой редукции является весьма распространенное толкование о якобы «биосоциальной» природе человека. Биосоциальная эклектика мнящего обыденного сознания возводится в императивный принцип теоретического мышления, что ведет к противоречиям и неустранимым трудностям логического порядка, закрывает путь к изучению действительно «сущностных сил» человека, поскольку «ориентирует мышление на полную неразбериху в вопросе о том, какие именно индивидуальные особенности человека относятся к характеристикам его личности, а какие не имеют к ней отношения...» [4, с. 410]. С точки зрения индивидуализма важны все особенности индивида. А если важно все, значит ничто не важно, и поэтому, во-первых, невозможно выделить отличительные черты одного индивида в сравнении с другими, поскольку все они «индивидуальны» и процедура сравнения лишается искомого смысла (различие не существует вне тождества!), а во-вторых, неизвестно, как отделить «общечеловеческое» от «единичночеловеческого» в условиях отсутствия общего основания для сравнения разных индивидов и невозможности выделить инвариантное смысловое содержание.

В теоретическом противопоставлении человека и тела ощущается завуалированный вопрос о том, что же является «человеческим телом»? Подсовываемая феноменологической интуицией банальность индивидуального «телесно-человеческого самочувствия» противоречит биологическим наблюдениям. Дело в том, что в соответствии с законом естественного отбора человеческий организм, как вершина биологической эволюции, рождается не полностью сформированным, а только универсально пластичным биологическим информносителем, способным к дальнейшей трансформации или приспособлению к существованию в разнообразной природной и культурной среде. Речь идет о незавершенности новорожденного как самостоятельного биологического существа – вместо 21 месяца ребенок вынашивается всего 9. А это означает, что он не получает при рождении, как это происходит в животном мире, в готовом, по-человечески сформировавшемся виде органы, а значит и собственно человеческие формы восприятия, движения, познания и оценки внешнего мира. Например, ни слышать, ни видеть по-человечески новорожденный не может. Он живет в первичном хаосе ощущений, из разнообразия которых он еще должен научиться по-человечески (то есть, культурно) собирать сложносоставные целостные перцептивные образы (collection of ideas) окружающих его вещей. Для биологического объяснения этой беспримерной инфантилизации и сохранения младенческой пластичности у ребенка Л. Больком даже создал научное направление неотении, которое объясняет нарушения биологических законов созревания, рискованную недоношенность и затянутое детство эндокринологическими и

хронобиологическими механизмами [7, с. 23–24]. Всё, что является собственно человеческим: морфология мозга и тела, органы восприятия, интеллект, нормы и способы движения, духовность, творческая активность – по его мнению, стало возможным благодаря материнской опеке и физиологической заботе о несовершенном от природы существе. Оставляя в стороне биологическую приземленность такого заключения, следует помнить, во-первых, что социальные явления и человек появляются в процессе отрицания биологических законов посредством табуирования, то есть коллективного подавления природных инстинктов, прежде всего зоологического индивидуализма и доминирования, с помощью социальных норм, а во-вторых, тот факт, что родившийся организм зависит от искусственных, культурных, человеческих условий своего существования, которые только и позволяют ему трансформироваться в человека. Биологическая пластичность человеческого организма позволяет ему стать кем угодно, если он будет воспитываться в необходимой социальной и культурной среде. Так же как невозможно объяснить стол из дерева, деньги из бумаги, артефакты из используемого материала, так и физиология не может объяснить собственно человеческие проявления биологическими процессами. Человеческое в человеке не имеет естественного механизма рождения, от начала до конца это явление социального происхождения. Ребенок становится человеком только под воздействием правил, сформированных культурой [8, с. 136].

Но если новорожденный биологический организм еще не является человеком, то как «человек входит в тело»? Вопрос в том, какое тело нужно иметь в виду – органическое или социальное? Разгадку тайны нужно искать вовсе не в мозге, который еще нужно по-человечески сформировать, а в обществе, поскольку подлинное тело и пространство человека социально. Поэтому и в теоретической антропологии и в организации общественной жизни антропоцентризму противостоит социоцентризм.

Человеческий организм рождается в обществе, среди множества артефактов, искусственно изготовленных вещей. Артефакты появляются в результате целенаправленного «удлинения» и многократного усиления естественных органов организма, увеличения их эффективности: палка является продолжением руки, шкура, одежда, жилище – кожи, мясорубка – челюстей, микроволновка – желудка, бинокль – зрения, телефон – органа слуха и пр. В современном обществе такие из них как, например, язык, наука, искусство, техника получают собственную логику развития. Неприродная искусственность человека заключается в том, что он живет в искусственно созданной и преобразованной природной среде. Артефакты представляют собой «окаменевший интеллект» – опредмеченные знания и отчужденный труд множества индивидов, что позволяет отдельному индивиду, во-первых, использовать в своей деятельности коллективную силу и разум других людей, всего общества, а во-вторых, соединяться с целесообразным движением других индивидов. Индивидуальные человеческие организмы связаны друг с другом посредством искусственно создаваемых вещей, ансамбли которых представляют собой «телесно-вещественную совокупность вещественно-телесных отношений, связывающих данного индивида с любым другим таким же индивидом

культурно-историческими, а не естественно-природными узами» [4, с. 395]. Другими словами, тело человека искусственно и социально по своему существу, а технологический и культурный типы артефактов определяют собой соответствующие типы человека – знания, ценности, правила, культивируемые формы и нормативные стандарты его социального движения.

Приобщение биологического организма к социальному телу происходит благодаря врожденной миметической способности, которая есть не что иное, как способность организма посредством имитации культурно воспроизводимой формы движения переводить воспринимаемый материальный внешний мир (раздражители) в обладающие практическим смыслом сложносоставные психические образы (комплексы ощущений) и таким образом транслировать общечеловеческое во внутренний образный мир индивидуального человека, предоставлять информацию о внешнем мире в самостоятельное психологическое воображение-моделирование и распоряжение индивидуального тела. Перформации как бы «встраивают» знание и культивируемую картину мира в тело. Миметические процессы приводят к активному «воспроизведению-восприятию» подобий и созданию в психике структурных чувственно-символических соответствий внешнему миру. Переживая это, индивид обретает смыслы [9, с. 225].

В процессах имитации целенаправленных движений с использованием артефактов индивидуальное тело трансформируется и адаптируется под определенный тип культуры, под конкретный способ активации артефактов и передачи ненаследуемой в генах социальной информации. Ни одно живое существо, кроме человеческого организма, не может двигаться по законам чуждых его телу вещей, поскольку животное рождается биологически функционально сформированным и запрограммированным относительно среды. Человеческий организм, напротив, рождается не функциональным, а универсальным, развивается в течение 23–25 лет, принудительно становится прямоходящим, его органы искусственно морфологически формируются в соответствии с используемыми артефактами специализированного вида социальной деятельности – музыканта, кулинара, ученого, спортсмена и пр. Биологическое тело адаптируется под социокультурные требования технологической и социальной среды, становится соучастником культурного процесса «оживления человека», передачи «света культуры», бесконечного воспроизводства и трансляции от поколения к поколению социального опыта. Каждый артефакт имеет нормативно-инструктивную схему (правила, обобщенный культурный сценарий) своего целесообразного применения, которую активирует и овеществляет индивидуальное тело в структуре социального действия. Движение по законам артефактов и есть собственно человеческое (культурное) движение, активирующее «опредмеченные» в материальных вещах достижения, знания, нормы, ценности и опыт предшествующих поколений. Поэтому человек, как «прометеев огонь», входит в организм посредством имитации индивидуальным телом правил человеческого движения. Бесконечное имитирование нормативных сценариев целесообразных движений, во-первых, культурно формирует органы локомоции и восприятия, соединяет в психике ребенка разнообразные восприятия в целостном ансамбле «единства апперцепции»

в котором, во-вторых, раскрываются (распредмечиваются) целе-функциональные смыслы артефактов и вещей в целесообразной структуре практических действий, в-третьих, устанавливаются культивируемые в обществе эмоционально-смысловые оценки артефактов, их культурная значимость, ценность и, наконец, в-четвертых, определяется эпистемологическая картина мира или родовидовая соотнесенность образов.

Итак, в соответствии с концептом перформативности, человек начинается с движения, а точнее – с подражания. Смысл и символизация появляются в зазоре (хиатусе) между раздражением и реакцией в результате интуитивного сворачивания-сокращения («экономии») имитируемой целесообразно сложившейся комбинации раздражителей и закрепления в памяти целе-результативного смысла практической процедуры, всей целесообразной цепочки за образом одного из эмоционально окрашенных раздражителей, чаще всего за образом «протенциально» (Л. Ландгребе) ожидаемого результата, который и становится символом ситуации в целом. Так появляется «практическое знание», которое никуда не исчезает, а имплицитно присутствует в телесно более сложных и сознательно рефлектируемых формах социальных действий. Вторичные и последующие смыслы, а с ними и выводное знание (логические абстракции), складываются на основе сокращения целесообразных связей первичных смыслов-символов и их референций. В данном контексте правила выводного знания представляют собой правила целесообразно-практического движения чувственно переживаемых смыслов. Вот почему «всякое понимание означает переживание» (Х.-Г. Гадамер), актуализацию чувственно-практического опыта индивида, а всякое объяснение неизвестного должно опираться на известные индивидуальному телу интуиции – информационно-смысловые кинестезии и перформации.

В процессе бесконечного «опредмечивания» и «распредмечивания» артефактов актуализируется подлинно человеческое бытие как совокупность ненаследуемой в генах социальной информации. В абстракции «человек» отображается вовсе не индивидуальное человеческое тело, а виртуально существующие программы всех многообразных видов целесообразной деятельности, которые всякий раз вновь и вновь «оживают» и воспроизводятся посредством совместного телесного движения артефактов и человеческих индивидов. В неисчислимом живом воспроизводстве индивидами таких программ как раз и обнаруживает себя подлинная экзистенция человека [10, с. 12]. Например, стоимость существует не в голове и не в деньгах или товарах, а как составной элемент современного человека закон стоимости непосредственно оживает и обнаруживает себя только в целесообразных процессах товарно-денежного обмена, равно как и знание добра еще не есть действительное добро и не делает индивида добрым до тех пор, пока он не начинает делать добро, то есть двигаться по-человечески.

Целенаправленная деятельность – главная отличительная черта, основной закон бытия человека. Этимологически слово «чело-век» в арабской транскрипции означает целеполагание. Лишённый организующего разумно-целенаправленного начала, индивид оказывается лишь бессвязным набором эмпирических действий. Возможность свободного целеполагания и психологического моделирования схем

практических действий связана с замещением в психике индивида вещей словами (знаками), которые вопреки вульгарному детерминизму «нейрочелючных» оказываются вне причинно-следственного поля взаимоотношения нейронов мозга и человеческого (целесообразно-практического) смысла чувственных образов реальных вещей. Соотношение слов в языке, равно как и образов в искусстве, принудительно определяется грамматическими и целесообразными связями, а вовсе не причинными закономерностями. В то же время, использование слов в речи отнюдь не зависит от прихоти субъекта. Все слова сразу есть и есть только те, которые есть. Выстраивание слов в структуре истинного суждения не произвольно, а одновременно обусловлено, с одной стороны, картиной мира или реальными связями вещей в действительности (части речи), а с другой – соотношением этих вещей в целесообразном практическом действии (члены предложения). И если рассудок логически оформляет соотношения слов в предложении согласно родовидовой иерархии понятий (картине мира), то человеческий разум вырастает из возможностей свободного моделирования (интуитивного угадывания-схватывания) целесообразной связи слов (знаков), репрезентирующего в психике индивида целесообразные связи вещей в действительности (практической деятельности).

Разнообразие целей диктует разнообразие целесообразных схем-моделей их достижения, составленных из одних и тех же образов или знаков. Аналогично появление разнообразия смыслов, которые открываются индивиду через телеологическую соотнесенность и практическую связь относящихся к пониманию в данном целесообразном контексте явлений. Если знание представляет собой структурную копию (или «снятую форму») вещи, то смысл представляет собой структурное представление о функциональной соотнесенности вещей в целесообразном акте практического действия или, что то же самое, структурный коррелят самого понимания, которое также есть не что иное как целесообразный акт мысленного имитирования (удвоения, копирования, моделирования) структуры телеологической соотнесенности явлений. Понять – значит уметь мысленно сделать, а осмыслить – значит мысленно воспроизвести функциональную соотнесенность вещей в рамках целесообразных связей охватываемого мыслью целого [11, с. 14]. Смысл характеристики твердости или мягкости вещи устанавливается лишь в ее целесообразном использовании и зависит от конкретного контекста соотношения средства и цели.

Открываемые в практической деятельности смыслы закрепляются в той или иной системе знаков, приобретают статус нормативных культурных значений, передаются от индивида к индивиду и начинают жить самостоятельно воспроизводимой в череде поколений человеческой жизнью. Благодаря знакам и репрезентируемым ими смыслам индивид становится способным к свободной и креативной деятельности. Человек разумный – значит человек, способный к свободному составлению и предметному моделированию разнообразных целесообразных сценариев. Источником индивидуальной свободы и творческой деятельности являются аккумулируемые в артефактах знания и энергия коллективного труда множества людей, всех предшествующих поколений.

Никого нельзя вынудить быть человеком вообще. Судьба отдельного индивида определяется внешними социокультурными и отчасти природными условиями его существования, которые с объективной необходимостью принуждают индивида воспроизводить тот или иной тип человека. Так же как нет единого человечества, так и нет единого для всех типа культуры и единого типа человека. Одновременно сосуществуют множество культур и соответствующих им человеческих типов – от первобытного до современных, которые ведут острейшую конкурентную борьбу за ограниченные ресурсы и доминирование на планете. Условием выживаемости является, с одной стороны, совокупная мощь создаваемых артефактов – искусственных органов Человека, которые предоставляют в распоряжение индивида совокупную силу всех членов культурного сообщества и соответствующее количество ресурсов (энергии) свободной индивидуальной деятельности, а с другой – система культурной подготовки индивидов к сосуществованию в современной социальной среде и, прежде всего, способность к индивидуальной творческой деятельности, открывающей новые горизонты человекотворчества и развития Человека.

Список литературы

1. Вальверде К. Философская антропология [Электронный ресурс] / К. Вальверде – Режим доступа: http://polbu.ru/valverde_antropology/.
2. Брюнинг В. Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние [Электронный ресурс] / В. Брюнинг – Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000841/>.
3. Можейко М. А. Идиографизм / М. А. Можейко // Постмодернизм. Энциклопедия. – М.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. – 1040 с.
4. Ильенков Э. В. Философия и культура / Э. В. Ильенков – М.: Политиздат, 1991. – 464 с.
5. Вульф К. Антропология: История, культура, философия / К. Вульф. – СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2008. – 280 с.
6. Можейко М. А. Тело без органов / М. А. Можейко // Постмодернизм. Энциклопедия. – М.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. – 1040 с.
7. Марков Б. В. Философская антропология: Учебное пособие, 2-е изд / Б. В. Марков. – СПб.: Питер, 2008. – 352 с.
8. Шинкаренко В. Д. Нейротипология культуры / В. Д. Шинкаренко. – М.: КомКнига, 2005. – 200 с.
9. Воеводин А. П. Перформативные механизмы социальной регуляции / А. П. Воеводин // Філософські дослідження. Збірник наукових праць Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля. – Вип. 12. – Ч.1. – Луганськ: вид-во СХУ ім. В. Даля, 2010. – С. 212–231.
10. Воеводин А. П. SUBSTATNTIA HUMANA / А. П. Воеводин // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия «Философия. Культурология. Политология. Социология». – Т. 24 (65). – № 1–2. – 2013. – С. 3–16.
11. Воеводин А. П. Информация и смысл / А. П. Воеводин // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия «Философия. Культурология. Политология. Социология». – Т. 27 (66). – № 3. – 2014. – С. 3–19.

Voievodin A. P. Methodological challenges to philosophical anthropology // Scientific Notes of Crimea Federal V. I. Vernadsky University. Philosophy. Political science. Culturology. – 2015. – Vol. 1 (67). – № 3. – P. 16-28.

Theoretical concepts of philosophical anthropology to solve the key anthropological questions on the correlation of universality in man's understanding are considered in this paper. Namely, how to understand the man's unity in the context of majority and diversity of his individual forms of the existence. The main contradiction over which the historical philosophical anthropology is structured is the contradiction of universality in man's understanding and the contradiction of general well-organized forms and all their full inevitable transformations in the life of each individual. Theoretical landscape of philosophical anthropology depending on offered contradiction solution is composed; one utter pole is over which naturalistic concepts are formed; and the opposite one forms crealist concepts. All typological diversity of philosophical concepts is located between them which moves logically from pre-given objective reasons (nature's regularities or intellect abstract regularities) in traditional philosophical values or essences, naturalism and diversity to pluralism of separated subjects. It can be seen and observed in individualism, personalism, spiritualism and then it leads to decomposition of its subject's structure in philosophy of existentialism and man's dissolution in unconscious irrational life stream in irrationalism.

Internal logics of anthropology movement is finished by the tendency leading to gradual restoration of general forms and norms; at the beginning it is only as a subjective constructions and instructions (pragmatism) and then this process again restores the theory in the world of objective structures and regularities (trans-tendentalism, objectiveidealism). Theoretical consequences of post-modern methodology, individualizing idiographism in the man's essence interpretation are critically analyzed in this paper. Theoretical impasses of anthropocentrism, individualism, bio-social evliptic and the leading down the man to the body are also analyzed. Alternative view concerning the development perspectives of philosophical anthropology is to use the concepts of theology and socio-concentrism.

Key words: anthropology, anthropocentrism, artifact, ideographism, individual, culture, nomotetizm, sociocentrism, body, expediency, man.

References

1. Valverde C. Philosophical Anthropology [Electronic Resource] / C. Valverde. – The Mode Of Access: http://polbu.ru/valverde_antropology/.
2. Bruening V. Philosophical Anthropology. Historical background and current state [Electronic Resource] / V. Bruening. – The Mode Of Access: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000841/>.
3. Mojeyko M. A. Ideographism / M. A. Mogeiko // Postmodernism. Encyclopedia. – M.: Interpresservis; The House of Book, 2001. – 1040 p.
4. Ilyenkov E. V. Culture & Philosophy / E. V. Ilyenkov. – M.: Politizdat, 1991. – 464 p.
5. Wulf C. Anthropology: History, Culture, Philosophy / C. Wulf. – Spb.: Publ. Off Spb., 2008. – 280 p.
6. Mojeyko M. A. The Body Without Any Organs / M. A. Mojeyko // Postmodernism. Encyclopedia. – M.: Interpresservis; The House of Book, 2001. – 1040 p.
7. Markov B. V. Philosophical Anthropology: Tutorial, 2nd publ. / B. V. Markov. – Spb.: Petersburg, 2008. – 352 p.
8. Shinkarenko V. D. The Neurotypology Of Culture / V. D. Shinkarenko. – M.: KomBook, 2005. – 200 p.
9. Voevodin A. P. Performative Mechanisms Of Social Regulation / A. P. Voevodin // Philosophical studies. The Collection Of Scientific Articles Published In Volodymyr Dahl East Ukrainian National University. – Iss. 12. – P.1. – Lugansk: publ.off. SNU of V. Dahl, 2010. – P. 212-231.
10. Voevodin A. P. SUBSTATNTIA HUMANA / A. P. Voevodin // Scientific Notes of Taurida National V.I. Vernadsky University. The Series: Philosophy. Cultural Anthropology. Political Science. Sociology. – Vol. 24 (65). – № 1–2. – 2013. – P. 3–16.
11. Voevodin A. P. Information and Science / A. P. Voevodin // Scientific Notes of Taurida National V. I. Vernadsky University. The Series: Philosophy. Cultural Anthropology. Political Science. Sociology. – Vol. 27 (66). – № 3. – 2014. – P. 3–19.