

ОБЩАЯ ПСИХОЛОГИЯ, ПСИХОЛОГИЯ ЛИЧНОСТИ, ИСТОРИЯ ПСИХОЛОГИИ

Научная статья

УДК 159.9

doi: 10.20323/1813-145X-2021-6-123-117-130

«Человекознание» Б. Г. Ананьева на фоне современной неклассической философской антропологии

Анатолий Альфредович Пископпель

Кандидат психологических наук, доктор философских наук, профессор философского факультета ФГБОУ ВО «Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова». 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1
apiskoppel@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-6356-8328>

Аннотация. Человекознание Б. Г. Ананьева, «план психологии XXI века», принадлежит той области психологического знания, которая непосредственно граничит и даже пересекается с философией. Это область «психологической антропологии» — попыток выйти к более широким определениям своего объекта, и они старше самой «научной» психологии, ведущей свой отсчет от В. Вунда.

Традиционно сутью «человека и человеческого общества» была озабочена философская антропология, и его замысел «человекознания» предполагал ориентацию на содержание философско-антропологической рефлексии. Поскольку Б. Г. Ананьев опирался лишь на «диалектико-материалистическое учение» как направление философской мысли, выросшее из немецкой классической философии, философско-антропологический базис ананьевского замысла оказался неизбежно ограниченным и зауженным на фоне как исторических, так современных форм мировой философской мысли. Современное значение этого «плана психологии» не может быть оценено без рассмотрения на этом фоне.

Философская антропология с начала XX в. пережила множество неожиданных превращений. В ней, прежде всего, произошел галактический взрыв: она «распалась» на необозримое число «антропологий» — политическую, культурную, социальную, педагогическую, религиозную. Этот процесс не получил завершения. Дробление философско-антропологического знания продолжается в виде различных «подходов» и «опытов» неклассической антропологии.

Для нее история безуспешных поисков человеческих природы и сущности классической антропологией продемонстрировала, что «человеческое не дано как природа, а делается как проект». Проекты человеческие лепятся, конструируются, создаются. Они — «рукотворны», создаются посредством культурных практик.

Современную неклассическую антропологию интересуют массовые, социально значимые тренды, да еще такие, следование которым радикально меняет для человека его «образ жизни, его идентичность», являющиеся такими «экспериментами над собой» (транстренды), которые, по сути, направлены на уход человека с исторической сцены и замену его близким, но другим существом.

Ключевые слова: человекознание, развитие психология, комплексная наука, философская антропология, антропологический синтез, природа человека, артификация, синергия, культурная практика, тренд

Для цитирования: Пископпель А. А. «Человекознание» Б. Г. Ананьева на фоне современной неклассической философской антропологии // Ярославский педагогический вестник. 2021. № 6 (123). С. 117-130. <http://dx.doi.org/10.20323/1813-145X-2021-6-123-117-130>.

GENERAL PSYCHOLOGY, PERSONALITY PSYCHOLOGY,
PSYCHOLOGY HISTORY

Original article

«Chelovekoznanie» (knowledge of man) of B. G. Ananiev
against the background of modern non-classical philosophical anthropology

Anatoly A. Piskoppel

Candidate of psychological sciences, doctor of philosophical sciences, professor of the faculty of philosophy, FSBEI HE «Lomonosov Moscow state university»/ 119991, Moscow, Leninskie Gory, 1
apiskoppel@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-6356-8328>

Abstract. Chelovekoznanie of B. G. Ananiev, «a plan of XXI psychology», belongs to that area of knowledge which borders and even intersects philosophy. It is the area of «psychological anthropology», the area of attempts to come to wider definitions of its object, and these are older than the «scientific» psychology itself, that counts down from W. Wundt.

Traditionally it was philosophic anthropology that was concerned with the essence of «man and human society» and the idea of chelovekoznanie essentially presupposed the orientation to the content of philosophic-anthropological reflexion. As B. G. Ananiev relied only on the «dialectical materialistic teaching» as a branch of philosophic thought grown from the German classical philosophy the philosophic-anthropological basis of his intension inevitably remained limited and narrowed on the background of both historical and modern forms of the world philosophic thought. The modern significance of this «plan of XXI psychology» could not be valued without investigating it on this background.

The philosophic anthropology from the beginning of the XX century has lived through many transformations. First of all, there was a galactic explosion: it has broken into an infinite number of anthropologies — political, cultural, social, pedagogical, religious. This process does not come to an end. The differentiation of philosophic-anthropological knowledge continues in the form of different approaches of the non-classical anthropology.

The history of unsuccessful search of human nature and essence has shown that «the human is not given as nature but is made as project». Human projects are molded, constructed, created. They are «man-made», created by means of cultural practices.

The modern non-classical anthropology is interested in mass, socially significant trends, more than that, the trends which being followed do change radically the way of life of man, his identity. Being such «experiments on oneself» (transtrends) which lead to leaving the historical scene by man and, which, in fact, are aimed at leaving the person from the historical scene and replacing him with a close but different creature.

Keywords: chelovekoznanie, development of psychology, complex science, philosophic anthropology, anthropological synthesis, human nature, artification, synergy, cultural practice, trend

For citation: Piskoppel A. A. «Chelovekoznanie» (knowledge of man) of B. G. Ananiev against the background of modern non-classical philosophical anthropology. *Yaroslavl pedagogical bulletin*. 2021;(6):117-130. (In Russ.). <http://dx.doi.org/10.20323/1813-145X-2021-6-123-117-130>.

Введение

А. А. Крылов в предисловии ко второму изданию книги «О проблемах современного человекознания» (2001) рекомендовал ее читателю как книгу, в которой представлен «план психологии XXI века», способный оказать влияние на формирование современного психологического мышления будущих психологов.

«С позиций сегодняшнего дня в трудах Б. Г. Ананьева достаточно отчетливо прослеживается идея, что психология — это не наука о психике как свойстве мозга. Это наука о человеке, где психическое как суть человека и человеческого общества предстает в интеграции филогенеза, онтогенеза, социализации, истории человечества в их единстве с сутью и развитием вселенной» [Крылов, 2001, с. 5].

Эта линия, линия «психологической антропологии» — попыток выйти к более широким определениям своего объекта, старше самой «научной» психологии, ведущей свой отсчет от В. Вунда. Ее существование нетрудно обнаружить, начиная по крайней мере уже с 30-х гг. XIX столетия.

Российскую историю человекознания И. Н. Семенов предлагает отсчитывать с 1860-1870-х гг., начиная с происходившего отделения (в этико-гносеологическом плане) психологии от философии, выделяя семь таких периодов и связывая первый с «вынесением за скобки» богословской трактовки проблематики души в целях ее философского-антропологического анализа (Н. Н. Страхов, К. Д. Ушинский, П. Д. Юркевич).

В результате обозрения исторической панорамы методологических связей психологии с философией он приходит к выводу, что при их ослаблении снижался теоретический уровень психологического познания. «Периоды же их тесного взаимодействия характеризуются конструктивными достижениями в истории отечественной психологии как доминанты человекознания» [Семенов, 2016, с. 247].

Продолжал эту линию и Б. Г. Ананьев — в его замысле «чело­векознания» она была представлена в наиболее развернутой форме.

Традиционно сутью «человека и человеческого общества» была озабочена философская антропология. Это было хорошо известно Б. Г. Ананьеву, поэтому его замысел психологии как главной или центральной части человекознания предполагал ориентацию на содержание философско-антропологической рефлексии.

И это было содержанием государственно-идеологически канонизированного извода философии марксизма, которому он неизбежно должен был следовать. То есть исходить из того, что «в действительности методологической основой наук о человеке является диалектико-материалистическое учение» [Ананьев 2001, с. 251].

Конечно, само по себе «диалектико-материалистическое учение» как направление философской мысли, выросшее из немецкой классической философии, ничем не хуже любого другого направления этой мысли. Но оно было и остается лишь одним из таких направлений. В силу этого обстоятельства философско-антропологический базис ананьевского замысла оказался неизбежно ограниченным и зауженным на фоне как исторических, так современных форм мировой философской мысли.

Имеет ли на этом фоне представление Б. Г. Ананьева о том, чем является и чем может быть человекознание, не только историческое, но и актуальное значение за пределами обсуждения его предпосылок и необходимости разработки?

Ответ на подобный вопрос, прежде всего, зависит от угла зрения, под которым оно рассматривается, то есть от ответа на другой вопрос — что представляет собой человекознание и действительно ли его труд о нем — «план психологии XXI века»? А главное — как сам Б. Г. Ананьев к нему относился? Ведь недаром он назвал свой труд «О проблемах современного человекознания», то есть основной акцент все-таки сделан на *проблематизацию*.

Своему представлению о том, что такое человекознание, он предпослал широкую панораму состояния всей современной науки под углом зрения ее отношений и связей с феноменом человека. С того фактического обстоятельства, что она все более полно охватывает многообразные отношения и связи человека с миром. Отмечая, с одной стороны, происходящую своеобразную «антропологизацию точных и технических наук», а с другой — появление новых научных дисциплин (к числу которых относил кибернетику, семиотику, аксиологию, эргономику, теоретическую медицину и т.п.) и давая краткую характеристику их предметной связи с человековедческой проблематикой.

Всю сложившуюся совокупность знаний разных наук, имеющих отношение к человеку, Б. Г. Ананьев рассматривал как принадлежащую «области» или «сфере» человекознания. И эта область или сфера еще не организована в соответствии с определенными логико-методологическими стандартами, которые структурируют институционализованные виды социально значимой деятельности и, в частности, научной, с ее традиционным подразделением на естественные, общественные, гуманитарные, технические и т.п. науки. Тем не менее она должна организовываться, согласно мнению Б. Г. Ананьева, по образу и подобию фундаментальной науки, судя по тому, что ее назначением оказывается разработка «общей теории человекознания», где будут созданы «общие модели человекознания». Тогда в ней найдет свое оправдание насущная потребность в *едином фундаментальном учении о человеке*.

Однако это будет не традиционная, а *комплексная наука*. За счет чего, по мысли Б. Г. Ананьева, теоретическое и практическое человекознание станет одним из главнейших центров развития всей современной науки. В нем реализуется в полной мере актуальная тенденция к объединению различных наук для построения синтетических характеристик человеческого развития. Тем самым произойдет объединение «различных разделов естествознания и общественных наук в новом синтетическом человекознании» [Ананьев 2001, с. 16].

Особую роль в новом синтетическом человекознании он отводил психологии как средству связи и объединения различных разделов естествознания и общественных наук в деле познания природы и сущности человека. Эту роль она может сыграть в силу ее традиционно-

научно-исследовательского определяемого «промежуточного» положения среди других наук.

Именно психологии подобает служить в качестве синтезирующего основания при организации комплексных исследований «всестороннего познания человека», для объединения естествознания и истории. «В наши дни осуществляется историческая миссия психологии как интегратора всех сфер человекознания и основного средства построения его общей теории. Мы находимся еще в самом начале этого нового научного движения. Экстраполяция его тенденций позволяет с уверенностью представлять картину психологии будущего, интенсивного развития многих новых дисциплин теоретической и прикладной психологии» [Ананьев 2001, с. 254].

Для подтверждения этого своего видения места психологии он предпринял научно-исследовательский анализ всей сферы научного знания и предложил новый подход к классификации наук вообще и человековедческих в частности. «Классификация наук о человеке в наше время становится своего рода дублером общей классификации наук. Становление системы человекознания — новое явление в научном развитии. Классификация наук о человеке должна отражать объективные тенденции и пути этого становления, ориентируясь на те стержневые проблемы человекознания, которые служат естественными центрами междисциплинарных связей» [Ананьев 2001, с. 38].

При этом свое представление о человекознании и месте современной психологии в нем он рассматривал не только и не столько как прогнозируемое будущее, но и как описание уже повсеместно происходящего процесса развития всего научного знания. «Нельзя не отметить все возрастающее сближение естественных и общественных наук. ... Этот процесс идет во всех науках — точных, естественных, гуманитарных, педагогических, медицинских, технических. Огромная масса дисциплин (около 200) строится в разряды, классы и подсистемы, образующие в своей совокупности человекознание» [Ананьев 2001, с. 253].

Становление человекознания, прогнозировал он, скажется и на самой психологии в процессе выполнения ею роли «интегратора всех сфер человекознания». «Есть все основания ожидать в психологии открытия периодического закона нашего микрокосмоса — классификаций психических свойств, состояний и процессов, подобного периодическому закону, открытому в макрокосмосе столетие назад великим Менделеевым.

Нечего говорить о том, что овладение подобным объективным порядком развития психики коренным образом оптимизирует процессы воспитания, управления, организации труда и т. д.» [Ананьев 2001, с. 255].

Исторический оптимизм Б. Г. Ананьева в отношении перспектив и стратегии исследований в области человекознания был неразрывно связан с убеждением в принципиальной познаваемости законов человеческого развития, природы и сущности человека, отрицанием агностицизма. А саму принципиальную возможность такого объединения естествознания и общественных наук он видел на основе диалектического материализма, исходящего из гегелевского принципа единства законов природы и общества. Назначение человекознания — выявить специфическое проявление этого единства в человеческом развитии.

Успех в осуществлении этого синтеза различных наук он усматривал в грядущем преобладании процессов интеграции над дифференциацией существующих научных дисциплин, хотя и вынужден был признать, что пока дифференциация наук явно преобладает над процессом их интеграции. Но рассматривал это преобладание как временную и необходимую фазу, которая будет преодолена на основе укрепления междисциплинарных связей.

«В сфере человекознания, как показал опыт последних десятилетий, все больше открывается глубина непознанного, недостаточность нашего знания исторической природы человека и гигантского потенциала этой природы. Поэтому создание новых дисциплин и междисциплинарных связей между науками о человеке следует расценивать как новый подступ к фронтальному наступлению науки на непознанные еще явления и законы человеческого развития, как важнейший момент, предшествующий великим открытиям в этой области» [Ананьев, 2001, с. 19].

Пока же знания о феномене человека накапливаются и складываются в результате разнонаправленных усилий и различных подходов к изучению такого явления, как человек. Обозревая их, он констатировал, что «подобного многообразия подходов к изучению человека еще никогда не знала история науки. Все возрастающее многообразие аспектов человекознания — специфическое явление современности, связанное со всем прогрессом научного познания и его приложения к различным областям общественной практики» [Ананьев, 2001, с. 9].

Ананьевский «план психологии XXI века» в свете современной ситуации

Сама по себе идея синтеза представлений (наук) о человеке и психологии как того центра, вокруг которого можно и нужно объединять знания о нем, широко обсуждалась, по крайней мере, уже в XIX в. Ее активно поддерживали Ф. Ницше и В. Дильтей, предложивший разделение и противопоставление наук о «природе» и «духе», а в начале XX в. такие представители новоевропейской философской мысли, как К. Ясперс и М. Хайдеггер.

Для В. Дильтея было очевидным, что на смену метафизической философии должна прийти «отталкивающаяся от целостности нашего существования» антропологически ориентированная наука об историческом развитии с ее исходной предпосылкой о том, что «важнейшие составляющие нашего образа действительности и нашего познания ее, а именно: живое единство личности, внешний мир, индивиды вне нас, их жизнь во времени, их взаимодействие — все может быть объяснено исходя из этой целостности человеческой природы, которая в воле, ощущении и представлении лишь развертывает различные свои стороны» [Дильтей, 2000, с. 274].

Психология, полагал он, не сколько в силу значимости наличных знаний, а в соответствии с ее местом в системе научного знания, является первой, хотя и элементарнейшей для этой миссии, и тем самым ее знания должны составлять основу для последующего синтеза. Причем для него было важно, что «истины психологии содержат лишь отдельный фрагмент этой действительности и потому имеют своей предпосылкой связь с целым» [Дильтей, 2000, с. 309].

Что касается последовавшего прогресса получения разнообразных знаний в деле изучения «феномена человека» целым рядом естественных и гуманитарных наук, роста их объема, он был налицо. Но уже в начале 40-х гг. XX в. Э. Кассирер отмечал и предупреждал, что сложилась странная ситуация. С одной стороны, биология, психология, этнография, антропология, история и т. д. собрали богатую и постоянно растущую массу фактов. Никогда в прошлом человек не знал о себе самом так много. Но, с другой стороны, «богатство фактов — еще не богатство мыслей. Не найдя ариадниной нити, ведущей нас из этого лабиринта, мы не сможем понять общие черты человеческой культуры; мы потеряемся в массе бессвязных и разрозненных

данных, лишенных концептуального единства» [Кассирер, 1988, с. 26].

Не очень заметным оказался прогресс и через столетие. «Говоря о проблеме человека в системе наук, — свидетельствует В. А. Лекторский в материалах конференции “Проблемы комплексного изучения человека”, — приходится констатировать, что единой науки о человеке пока нет, а есть только мозаичные, не всегда связанные друг с другом исследования» [Лекторский, 1989, с. 31].

Не найдена эта кассиреровская ариаднина нить и по сию пору. И хотя *установки* и *проблематика* ананьевского «плана» по-прежнему актуальны и в основном сохраняют свое значение, но его прогнозы и ожидания оказались слишком оптимистичными и завышенными. Неизбежно ограниченными были и его науковедческие представления о взаимодействии наук и их месте в современном обществе. Сама претензия сциентизма на роль основания современного мировоззрения за прошедшую половину столетия была подвергнута сомнению и критике.

Б. Г. Ананьев, предлагая свой замысел человекознания, исходил из того, что «в современной советской науке созданы все необходимые предпосылки для объединения естествознания и общественных наук на основе целостного познания человека» [Ананьев, 2001, с. 21]. И этими предпосылками является «марксистский диалектический метод».

Но с поднятием железного занавеса время монопольного влияния на отечественную философско-психологическую мысль и идеологически переформатированного для сферы образования населения, и классического марксизма как такового закончилось. Закончились и все декларативные заявления о всесии «диалектического метода» при решении всех и всяческих проблем.

Все идеологически «чуждые» и ритуально критикуемые формы мировой философско-психологической мысли укоренились и нашли последователей в отечественном научном сообществе. Возникла директивно не допускаемая ранее ситуация их сосуществования и творческой конкуренции.

Марксизм при решении антропологических проблем опирался на представление о человеке, сложившееся (в основных чертах) в эпоху Просвещения. Для многих же сторонников неклассической философской антропологии современная ситуация — это «ситуация завершения господства одного из проектов человека, признаваемого

в качестве главного и единственного, проекта человека рационального, человека просвещения» [Смирнов, 2015, с. 5].

Современная философия допускает отход от предустановленных мыслемоделей и готова отказаться от диктата рациональности. Представление о рациональности человека замещается «убеждением о его иррациональности» [Гуревич, 2018].

Излишне оптимистичными оказались ожидания и прогнозы Б. Г. Ананьева в отношении прогресса самой психологии как центра грядущего человекознания. Его основания «ожидать в психологии открытия периодического закона нашего микрокосмоса» пока остаются только основаниями и ожиданиями. Более того, высказываются обоснованные сомнения в существовании такого универсального «периодического закона», а значит, и обреченности попыток его открыть. Современная социально-интеллектуальная ситуация оказывается намного сложнее той, в которой находился, вернее в которую помещал себя, Б. Г. Ананьев, и перспективы интеграции самой психологии приходится обсуждать «в условиях неопределенности и конструктивистского многообразия» [Янчук, 2018].

В свете такой неопределенности перспективы разработки человекознания оказываются весьма удаленными даже в отношении психологии как «интегратора» человекознаний, поскольку проблематичной остается ее собственная интеграция, а тенденция преобладания дифференциации психологического знания над интеграцией только укрепилась. «Нереалистичный оптимизм в отношении того, что когда-то и кем-то из миллионов эмпирически установленных фрагментов описания психологической реальности само собой сформируется целостное понимание природы психологической феноменологии, приводит к противоположному результату — утопанию психологии в частностях, и чем дальше, тем больше» [Янчук, 2018, с. 128].

Тем не менее существует и реакция на складывающееся положение, в общем и целом, в том направлении, и в русле той проблематики, и тех установок, которые были намечены в ананьевском «плане», исходящая из того, что «в сложившихся условиях очень важно иметь позитивный сценарий развития психологии» [Мазилев, 2018, с. 110]. Но только уже с учетом неизбежных изменений, развития новых представлений о предмете психологии и специфике психологических знаний, ее взаимоотношений с другими

естественно-научными и гуманитарными дисциплинами, а также о том, с какого рода комплексностью как предмета, так и знания о нем придется иметь дело. И эти изменения таковы, что если иметь в виду план человекознания, то он может расширяться до такого, в котором психология выступает как одна из наук, «относящихся к той системе, которая называется Life Sciences» [Асмолов, 2018].

«Чтобы увидеть перспективы, — полагает А. Г. Асмолов, — нужно то, на что многие психологи смотрят сверху вниз, а именно эпистемологию и методологию науки поставить во главу угла. Это и есть самая практическая психология» [Асмолов, 2018, с. 184].

Если всерьез относиться к такому предложению, то в свете принятия его на вооружение позитивный сценарий развития психологии, так или иначе ориентированный на ананьевский «план», может выглядеть совсем иначе.

Ведь эти установки невозможно реализовать на практике, разрабатывая соответствующие им предметно-теоретические представления и знания, не ревизуя при этом так или иначе традиционную интерпретацию предмета психологии, ее связь с категорией *психики*. Для того, кто берет на себя труд и ответственность за реализацию этих установок, «психика», прежде всего и по преимуществу, достаточно «абстрактный конструкт» [Янчук, 2018]. В свете их предлагается пересмотр предмета психологии, в качестве которого понимается «внутренний мир человека» [Мазилев, 2018].

Категория *психики* была введена в естественно-научно ориентированном дискурсе для противопоставления и замещения в нем мифопоэтической категории *души* традиционной философской антропологии, восходящей к Платону-Аристотелю. И как таковая она неизбежно зеркально воспроизводила родовые очертания античного, целочастного представления о человеке.

«Происходит очень интересное изменение в “политической ситуации” психологии — меняется ее познавательная функция. На смену монодисциплинарности, междисциплинарности, полидисциплинарности все более властно приходит конструкт или дискурс, говорите как угодно, который Пиаже назвал трансдисциплинарность. По сути дела, мы начинаем видеть тех научных “родственников”, которых раньше видели смутно, хотя их хорошо видели некоторые исследователи в начале XX в.» [Асмолов, 2018, с. 176].

Среди таких «родственников» там, где на первое место ставится проблема существования человека в целом, едва ли не на первое место может претендовать философская антропология. Именно она оправдывала свое существование и значимость тем, что ее предмет — человек и человеческая жизнь в целом.

Связано это с тем, что «во всякой психологии, имеющей объектом исследования человека как такового — особенно в психологиях, основанных естествоиспытателями, такими как Фрейд, Блейлер, фон Монаков, Павлов, — мы обнаруживаем трещину, брешь, сквозь которую видно, что научно изучается не целостный человек, не человеческое существо как целое. Повсюду мы встречаем нечто, выходящее за границы такой психологии и нарушающее их. (Это “нечто”, не удостоенное даже мимолетного взгляда естественнонаучной психологии, является именно тем, что с точки зрения антропологии является наиболее существенным)» [Бинсвангер, 1999, с. 152].

Но что представляет собой сегодня сама философская антропология в качестве верхнего этажа человекознания, а по сути, его философского фундамента?

Классический и неклассический философский дискурс о природе и сущности человека

Современная философская антропология рекомендует себя в качестве антропологии неклассической, апеллируя к тому вызову, который содержался в «опытах» поиска новой философии в трудах С. Кьеркегора и Ф. Ницше. В обращении к ним немаловажную роль сыграли события конца XIX — начала XX в., происходившие в европейской жизни, кризисное состояние всей европейской культуры. «После десяти тысяч лет истории человек впервые стал целиком и полностью проблематичным. Он уже не знает, что он такое, но знает об этом незнании» [Гуревич, 2018, с. 8].

Ответом на вызовы времени стало появление новых философских направлений — прагматизма, феноменологии, экзистенциализма, философии жизни и т. п., наметившийся в них «антропологический поворот» всей европейской мысли.

Свои размышления о человеке современный неклассический антропологический дискурс начинает, как правило, не с предмета своей заботы, даже не со своего отношения к классике «идей о человеке», а методологически ориентированно, со сложившейся ситуации и самого себя. Его заботит то, что происходит с самим человеком сейчас, тенденции изменения антрополо-

гических «феноменов», которые порождают процессы глобализации.

Он предлагает исходить из того, что «так мыслить и действовать, как ранее, — нельзя», и даже «писать так, как ранее писали классики, нельзя». Новый миропорядок, ситуация, сложившаяся «после Освенцима и ГУЛАГа» и последовавшая за ней «культурная пауза», стимулируют создание нового «словаря» для описания человека [Смирнов, 2015].

В неклассическом антропологическом дискурсе основной интерес сосредоточен не на постоянном, а наоборот, на изменчивом в человеке. «Человек все больше освобождается от наследия — от традиций, от данности, от того, что тебе дали (пол, страну, город, цвет волос и глаз) — и движется в сторону постоянного эксперимента над собой. И этот эксперимент может воплощаться как в радикальных самоубийственных практиках, так и в практиках преображения, практиках онтологического роста» [Смирнов, 2015, с. 332].

В рамках нового миропорядка появляются все более радикальные, “странные” антропологические феномены и тенденции, уходящих все дальше от привычного образа человека и классических представлений о его природе. «Нельзя уже отрицать, что существо “Человек” испытывает сильные изменения, которые затрагивают самую его природу — и затрагивают так глубоко, что появляется необходимость в пересмотре и переосмыслении самого понятия “человеческой природы”» [Хоружий, 2008, с. 10].

Естественно, здесь сразу возникает вопрос о том образце, по отношению к которому может осуществляться оценка наметившихся антропологических тенденций, то есть о том, что представляет собой «основоустройство» человеческого существа. То основоустройство, которое, начиная с Аристотеля, традиционно выражалось понятиями «природа» и «сущность» человека.

Но содержания этих базовых понятий, применительно к феномену человека в рамках классической «эссенциалистской» антропологии, оказались размытыми и трудносопоставимыми для теоретического воспроизведения человеческого бытия. Более того, не удалось добиться достаточной определенности для их различения, и они часто выступали в философско-антропологическом дискурсе как синонимы. Это позволяет представителям неклассической антропологии утверждать — феномен человека с помощью такого концептуального аппарата не

постижим, нужны новый аппарат и новый подход.

Для них понятия природы и сущности утрачивают традиционное онтологическое содержание, перестают быть фокусом антропологического дискурса и его основными средствами и используются преимущественно как ограниченные познавательные абстракции.

Подводя итоги сравнения классической и неклассической антропологии, П. С. Гуревич вынужден был признать, что ни «стойкие, неизменные черты, общие задатки и свойства», ни «главную черту» человека так и не удалось выявить с достаточной степенью определенности.

«Но означает ли это, что следует вообще отказаться от понятия “человеческой природы”? Отвергать готовую человеческую сущность справедливо. Но сохранять понятие в качестве общей философской идеи, условно обозначающей принадлежность к человеческому, необходимо» [Гуревич, 2018, с. 414].

Отказ от такой общей идеи означал бы отрицание существования самого предмета философской антропологии. Приходится искать «золотую середину». Полагать, что если человеческой природе и свойственно постоянство, то это может быть лишь «постоянство-в-изменении» [Хенгстенберг, 1995].

Но что останется в категориальном содержании этой общей идеи, если отрицать существование «готовых» человеческих сущности и природы? Очевидно только то, что такие сущность и природа так или иначе «изготавливаются», и значит, являются не натуральными, естественными, а естественно-искусственными образованиями.

Действительность искусственного — это историческая действительность. А это означает, что если можно искусственно изменять свою природу-и-сущность как начало, то оно темпорально, и безуспешны поиски его как того неизменного, внеисторического в-себе-сущего в человеке, «во все времена независимо от биологической эволюции и исторического процесса», которое только «проявляет» человеческое в человеке.

Человеческое — феномен исторический. «Сущность человека не предстает перед нами естественно и необходимо, как это происходит с сущностью окружающих его вещей; мы бы сказали, что в каждую историческую эпоху перед человечеством встает задача создать себе новую сущность; по словам Ландмана, “быть человеком — означает стать им, это бесконечный про-

цесс самосоздания”» [Сервера Эспиноза, 1995, с. 76].

Это значит, что оно так или иначе обусловлено историческим развитием человеческого общества как того целого, от которого зависит и в котором протекает реальная жизнь человека. Собственно говоря, именно на таком понимании сущности «феномена человека» настаивал К. Маркс, выразив его в концентрированном виде в известном радикальном тезисе «сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений» [Макс и Энгельс, 1955, с. 3]. Имелось в виду, что изменение общественных отношений составляет суть и исторического развития общества, и отдельного человека в нем как его элемента.

Продуктивность понимания сути феномена человека с помощью классических концептуальных инструментов природы-и-сущности была поставлена под вопрос в полной мере уже инициаторами новоевропейского антропологического поворота, при всей разнице предпосылок их философской рефлексии.

Так, для Х. Ортеги-и-Гассета представлялось очевидным, что раз «человек не является вещью, неверно говорить о человеческой природе, ибо у человека нет природы. ... По-видимому, человеческая жизнь не является вещью, не имеет природы; поэтому нам надо рассуждать о ней в таких категориях, которые бы в корне отличались от категорий и понятий, объясняющих материальные явления» [Ортега-и-Гассет, 1991, с. 203].

На этом настаивал и М. Шелер: «Нет никакого “однообразия человеческой природы” в эмпирически психологическом, биологическом и историческом смысле» [Шелер, 1994, с. 49].

Разделял эту точку зрения на человека и Э. Кассирер: «У человека нет “природы” — простого или однородного бытия. Он причудливая смесь бытия и небытия; его место между этими двумя полюсами» [Кассирер, 1988, с. 13].

Для нового подхода к феномену человека неклассическая антропология предлагает свое видение, новую «оптику». Через эту новую оптику классическая антропологическая мысль начинает видеться не только и не столько как история развития *знаний* о человеке, сколько как множество его *проектов*. Человек, согласно Ж. П. Сартру, есть не что иное, как его проект самого себя. «Так что в той мере, в какой я раскрываюсь перед самим собой как ответственный за свое бытие, я отвоевываю себе то бытие, каким, собственно,

уже и являюсь; то есть я хочу его отвоевать или, в более точных выражениях, я являюсь проектом отвоевания для себя моего бытия» [Сартр, 1988, с. 208]. Человек как человек существует лишь постольку, поскольку и насколько сам себя осуществляет в качестве человека.

Для неклассической антропологии сама история безуспешных поисков человеческих природы и сущности продемонстрировала, что «человеческое не дано как природа, а делается как проект. Проекты человеческие лепятся, конструируются, создаются. Они — рукотворны, создаются посредством культурных практик» [Смирнов, 2015, с. 5].

В результате поворота новейшей европейской философии «антропология пережила множество неожиданных превращений. В ней, прежде всего, произошел галактический взрыв: она “распалась” на необозримое число “антропологий”: политическая, культурная, социальная, педагогическая, религиозная. Этот процесс не получил завершения. Дробление философско-антропологического знания продолжается в виде различных “подходов” и “опытов”» [Гуревич, 2018, с. 9].

Среди этих подходов и опытов как зарубежные «антропологии» — «психоаналитическая» (З. Фрейд, Ж. Лакан), «экзистенциальная» (Л. Бинсвангер, М. Босс, К. Ясперс), «юнгианская» (К. Юнг, Л. Коуэн), «структурная» (К. Леви-Стросс), «феноменологическая» (М. Шелер, М. Мерло-Понти), «трансперсональная» (С. Гроф, К. Уилбер), так и отечественные — «аналитическая» (В. А. Подорога), «синергийная» (С. С. Хоружий, О. И. Генисаретский), «антропоценозная» (Я. В. Чеснов), «позитивная» (А. А. Ивин), «форсайтная» (А. Смирнов) и т. д.

Конкурирующих проектов на поверку оказывается много, и обратной стороной такого видения стало отсутствие какого-либо общепризнанного базового понимания антропологии и ее предметных границ. Их общим основанием является *проблематизация*, негативное отношение к образу человека классической антропологической рефлексии.

На повестке дня оказывается сама проблема статуса философской антропологии, поскольку «само ее существование поставлено под сомнение» [Гуревич, 2018], вплоть до отрицания существования ее предмета. «У философской антропологии вообще нет самостоятельного предмета. Она выступает как некий набор онтологических

идей и принципов. Искать новые основания для абстрактной философской антропологии — неэффективное занятие» [Смирнов, 2015, с. 5].

П. С. Гуревич предложил для большинства их, в первом приближении, считать таким корпус объединяющих их принципов, руководствуясь которыми, новые «подходы» и «опыты», так или иначе, следуют курсом, проложенным инициаторами новейшей европейской антропологической повороты:

– «человек не обладает готовой природой, его становление не завершено, оно открыто, сам он находится в авантюре постоянного преобразования;

– разум не является монадой, закрытой для других обнаружений человеческой субъективности эмоций, воли, интуиции. Разум постигается через неразумие, норма — через патологию, вершинные состояния духа причудливо связаны с глубинами психики;

– иррациональное не бесформенно, в нем присутствует своя структурность, проявляется своеобразная логика. Так, правомочно говорить о логике мифа, о логике культуры, об эмоциональной логике (например, в толковании К. Г. Юнга);

– иррациональное оказывается хаотичным только в ракурсе предустановленной упорядоченности ума. Кроме того, оно подвластно логическому мышлению и постоянно координируется с ним. Человеческая психика целостна и подчиняется жесткой фрагментации» [Гуревич, 2018, с. 97-98].

Для философско-антропологического постижения сути «феномена человека» всегда были открыты два полярных пути — идти «к» отдельному человеку от более широкого, объемлющего целого (бог, мировой разум, природа, общество) как в себе-сущего, и «от» отдельного человека как в себе-сущего (субъективность, экзистенция, индивидуальность) к объемлющему целому.

Каждый из них сам по себе односторонен и на практике, по отношению к «феномену человека», ни классическая, ни неклассическая традиции в чистом виде не шли, да и не могли идти лишь одним путем. Важным было то, какой путь выбран приоритетным, основным и определяющим, на который настраивался разрабатывающийся концептуальный аппарат антропологической рефлексии.

Неклассическую антропологию классический дискурс не устраивал во многом тем, что «философская антропология чаще всего выступала в качестве абстрактного, отвлеченного знания. Она

замещала реальные и неотложные проблемы человеческого существования теоретическим умствованием, полемическими изысками» [Гуревич, 2018, с. 10].

Классическая философская антропология практиковала в качестве основного первый путь «к» человеку (при всей разнице выбора самого объемлющего целого). Его односторонность связана с чисто теоретико-мыслительной формой обращения к действительности человеческой жизни. А «абстрактное рассуждение, как продемонстрировал еще Д. Юм, не в состоянии решить какого-либо вопроса, касающегося факта или существования» [Юм, 1996. с.690].

Противоположный путь, «от» «существования» (экзистенции) отдельного человека как в себе-сущего, восходящий к Кьеркегору-Ницше-Дильтею, выбрала неклассическая антропология, предлагая идти от многообразных (человекомерных) «антропологических проявлений» вплоть до «предельных». Его односторонность как чисто эмпирико-мыслительного коренится в том, что множество таких проявлений труднообозримо и само по себе рядоположно.

Герберт Олпорт попытался определить то эмпирическое многообразие «черт» (свойств) личности, с которым на практике приходится иметь дело психологии личности. По его подсчетам, только в психиатрической и психологической литературе встречается различение около 4 500 таких черт. Даже если сократить их число на порядок, комбинаторика сочетаний выразится в факториалах. Именно это многообразие во многом и определило «галактический взрыв» современной антропологии.

Охватить единым взглядом поле современной неклассической антропологии — дело объемное и трудоемкое, но в первом приближении можно в качестве направления, в котором проявляются наиболее характерные ее особенности, рассматривать то, которое предлагает ставить во главу угла *культурные практики* «возделывания» человека («заботы о себе»), то есть антропологически ориентированные виды *мышления-и-деятельности* (мыследеятельности).

В этом направлении неклассической антропологии новый дискурс предлагается строить на основе анализа тех явлений, которые сложились и складываются в существующих «антропологических трендах», отслеживание которых нуждается и в новой аналитической стратегии, и в новом способе их видения. «Спектр этих явлений и трендов неуклонно расширяется, отличаясь пест-

ротой и разнообразием: в него входят виртуальные практики (в свою очередь, все большего числа видов), генные технологии, гендерные революции и трансформации (в том числе и чисто антропологического характера, как новые техники репродукции), психоделические практики (тренд не столь уже новый, но по-прежнему важный, особенно в молодежных субкультурах), практики трансгрессии, экстремальные эксперименты с телесностью человека в новейшем «трансавангардном» искусстве и т. д. и т. п.» [Хоружий, 2008, с. 10].

Такая антропология предлагает руководствоваться установкой на поиск границ «феномена человека», предельных антропологических проявлений, и предполагается, что сама антропология может развиваться как описание «антропологической границы» — границы сферы всех проявлений и возможностей человека, границы горизонта человеческого существования [Хоружий, 2006].

Для понимания сложившейся ситуации и перспектив ее развития «особенно важно выделить и проанализировать те “крайние точки” на границе, к которым направляются ведущие антропологические тренды» [Хоружий, 2008, с. 10]. Эти крайние точки фиксируют контуры границы для антропологии, руководствующейся презумпцией, что если невозможно выделить неизменное сущностное «ядро» человека в качестве его «центра», то остается его характеризовать «периферией», а точнее — «границей».

В качестве одной из важнейших таких крайних точек выделяется та, к которой направлено несколько линий в главных сферах намечающихся «антропологических изменений». Это линии «трансформативной антропологии» («генотехнологий» и «виртуальных практик»), радикального изменения современного облика человека, которые направлены в сторону феномена *постчеловека*.

Основная особенность современной антропологической ситуации усматривается в том, что преобразование, неподвластное «чистому духу» религиозных подвижников, оказалось возможным с помощью научно-технических средств современной биотехнологии. Эту линию радикального вмешательства в человеческий геном С. С. Хоружий обозначил как антропологический тренд, ведущий к появлению постчеловека-мутанта. Такой мутант, в принципе, может сколь угодно далеко отклоняться от облика современного человека на всех уровнях его сущности.

Естественной предпосылкой антропологического тренда, обозначенного как ведущего к появлению постчеловека-мутанта, согласно современным научно-биологическим представлениям, являются процессы *мутагенеза*, натурально-естественной изменчивости, присущей всем формам жизни вплоть до человеческой.

Мыследеятельное, социально-историческое развитие человечества связано не только с овладением естественными «силами природы», внешними по отношению к человеку, их *артификацией* в качестве «второй природы», но и с овладением естественным, природным в самом человеке, *артификацией* его жизнедеятельности в рамках двух базовых *культурно-антропологических практик* «души» и «тела» — *образовательной* и *оздоровительной*.

Традиционной формой оздоровительной медицинской практики до последнего времени была лишь терапия восстановления и поддержания здоровья уже родившегося человека. С появлением антропогенетики и прогрессом биотехнологий появились средства и способы воздействия на генетический материал. Это уже ставшая медицинской практикой геновая терапия — локальное «редактирование» генома (ДНК или РНК) в клетке пациента для лечения определенных заболеваний или исправления наследственных «дефектов».

Современные технические средства открывают возможности радикального вмешательства в процесс деторождения, способного не только, в порядке евгеники, менять (выбирать) «характеристики» будущего ребенка, но изменить сам характер деторождения, вынашивания ребенка. Вынесения его за пределы женского организма за счет создания «искусственной матки».

Эта тенденция неизбежно ведет к нарушению традиционной связи мать — ребенок. «Дети в таком случае плохо развиваются, часто болеют, дают высокий процент смертности, а если и выживают, то до конца жизни отличаются ущербной эмоциональностью, “холодностью”, низкой способностью к сопереживанию и сочувствию и т. д.» [Додонов, 1978, с. 73].

Практика гибридизации растений и животных, культурно-хозяйственная их артификация исторически сложилась в незапамятные времена, но до последнего времени не имела отношения к человеку. Генетика с геной инженерией вооружили ее такими новыми средствами, что стал возможен генетический «дизайн» — синтез геноматериалов человека и любого другого биоло-

гического вида для создания произвольных генетических конструктов, искусственной *гибридизации человека* (химеризация).

В качестве других, менее радикальных трендов, синергичная антропология отмечает еще два социально значимых тренда к иным «крайним точкам», за которыми вырисовывается образ «постчеловека». Один из них связан с достижениями компьютерно-информационных технологий, прокладывающих дорогу к человеку-киборгу (своего рода гибрид человека и машины) в результате вживления в тело и мозг машинных элементов, нейросоматического сращивания с машиной для обретения разного рода «сверхспособностей». Другой — с гентехнологиями, позволяющими эмбриональное генетическое копирование (клонирование), ведущее к появлению человека-клона.

Раз технически дорога к «постчеловеку, прежде всего к человеку-мутанту» открыта, то тем самым открытой оказалась *ситуация экзистенциального выбора*.

Общественная жизнь исторически меняется, меняются общественные институты и средства передачи опыта жизни от предков к потомкам, меняются знания о мире и месте в нем человека — изменяется общественная *культура* и определяемый ею *культурно-антропологический прототип* («идея человека» Шелера), содержание и формы его усвоения — *образование* и то, что они *образуют* в человеке.

Полученное образование, то есть то, что делает человека современным, соответствующим тому месту-и-времени, в которых ему придется жить, определяет не только характерное для мировой эпохи мировоззрение, картину окружающего мира, истории человечества и места человека-в-мире и мира-в-человеке. «Существует сложившееся образование сердца, образование воли, образование характера, и посредством них — очевидность сердца, «*ordre du coeur*», «*logique du coeur*» (Паскаль), такт и «*esprit de finesse*» чувствования и ценностного отношения; исторически изменчивая и все-таки по отношению к случайному опыту строго априорная форма структуры душевных актов, способ возникновения которой существенно не отличается от способа возникновения форм рассудка» [Шелер, 1994, с. 38].

Процесс усвоения и присвоения такого прототипа — *антропологический синтез*, «материей» и «пространством» для которого являются знаковые тексты культуры (а также среды обитания) и

фиксируемые в них «энергийные и символические связи» [Генисаретский, 1994].

«В силу антропологического синтеза природа человека оказывается исторически дискретной, иногда даже несопоставимой на разных фазах исторического времени, хотя качество человечности при этом может сохраняться» [Генисаретский, 1994, с.5.]

Соучастие отдельного человека в общественном прогрессе, раздвижении горизонта человеческого мира традиционно характеризуется как «высшее проявление человеческого духа» — *творчество*. Всякое творчество — это выход на свой страх и риск за горизонт коллективной мыслительности в неведомое, за исторически сложившиеся границы человека-в-мире и мира-в-человеке. Такое творчество, в том числе и «экспериментирование над собой», сопровождает всю историю человечества. Относительно недавняя история полна примерами таких экспериментов над собой. Речь всегда шла лишь об их квалификации — от овладения души грешников демонами до духовно-телесных подвигов религиозных подвижников. Индивидуальная креативность (преднамеренная и непреднамеренная) является неперменной чертой социоантропогенеза.

В этом отношении сами по себе современные антропологические тренды не исключение. Даже если то или иное креативное «антропологическое проявление» приобретет достаточно массовый характер, но не станет культурно значимым, результат личной человеческой креативности останется лишь фактом биографии и на самой границе никак не скажется. Как квазикультурное событие оно окажется лишь сугубо «модным» явлением, от которого, через короткое время, не останется заметного следа.

Культурно значимыми окажутся только тренды, ведущие к значимым изменениям *культурно-антропологического прототипа* современного человека. Форсайтная антропология, полагающая, что для современной антропологии главная проблема — это «проблема управления антропологическими трендами» (А. Смирнов), выдвигает тем самым на первый план проблему *артификации* исторического процесса его изменения.

С мыслительной точки зрения все исторически значимые (то есть радикальные) изменения *культурно-антропологического прототипа* человека, «человечного человека» по отношению к тому, чем он был в минувшую историческую эпоху, были появлением постчеловека. Так что, по сути, постчеловек — постоянный «феномен

человека» в процессе социоантропогенеза, и в этом «секрет несовместимости человека античности и человека средневековья с современным человеком» [Ортега-и-Гассет, 1993, с. 225].

Вместе с тем современный неклассический антропологический дискурс настаивает на том, что он должен быть не только «дискурсом о человеке», но и «дискурсом самого человека», заботящегося о себе. «То есть задача человека — самоопределение и “забота о себе”. Это антропологический сюжет, касающийся каждого ... “мэйнстрим” — это наращивание антропологического воображения» [Генисаретский, 2015].

Эта особенность дискурса нашла отражение в экзистенциальной философии. Для нее самоопределение — это, по сути, философское дело, другими словами, «философ» — это и есть, по сути дела, личность, подлинный человек. Философия в своем экзистенциальном изводе (философствование) и является подлинной внутренней природой человека, гарантией его свободы.

Культурно-антропологический прототип как таковой — лишь идеал человеческого, культурный стандарт, и современное его изменение связано с допустимо-терпимым расширением его границ в процессах самоопределения человека. Гуманизация современной общественной жизни проявляется в увеличении *терпимости*.

Мыслительная *артификация* имеет ценностное содержание. Чисто техническое расширение пространства возможного для человека амбивалентно, это всегда расширение возможностей, если пользоваться языком этики, как для добра, так и для зла — процессов эволюции и инволюции, развития и деградации. Самоограничение — необходимая сторона ассимиляции открывающихся возможностей в ходе их артификации, преобразующей естественную *эволюцию* в естественно-искусственный процесс *развития*.

«Крупный французский журнал в 60-х годах, в самом начале генетических манипуляций, провел опрос двух десятков нобелевских лауреатов — биологов, химиков, генетиков и т. д. — по вопросу о будущем технических средств, которые они начали использовать, и о человеческой модели, которую могли надеяться отработать помощью манипуляций над эмбрионами. Так вот, как вопросы, так ответы этих великих ученых были совершенно пусты. Они оказались неспособными (за исключением банальностей вроде того, что они хотели бы сделать человека лучше и умнее) сказать, какая человеческая модель казалась им желательнее» [Элльюль, 1995, с. 278].

Необходимость *самоограничения*, неотъемлемого от *ответственности*, выразилась в появлении биоэтики, в том числе медицинской. Этика и право, опирающиеся на (культурно-историческую) психологию, а не техника с технологией — на практике всегда определяли и будут определять и проводить реальную границу с «иным», определять человеческое и человеческое.

Поэтому даже неограниченная научно-познавательная экспериментальная практика по отношению к человеку в правовом отношении квалифицируется как преступная (ее известным прецедентом были фашистские медицинские «исследования» над заключенными).

Заключение

По существу, озабоченность и проблематика неклассической антропологии, новая постановка вопроса — что такое человек, человеческое и человеческое, во многом связаны с поиском оснований для новой этики, поскольку «человек нового времени не подготовлен к чудовищному взлету своей власти. Не существует еще продуманной действенной этики пользования властью; тем более не существует соответствующего ей воспитания — ни для элиты, ни для всех» [Гвардини, 1993, с. 282].

От ответа на экзистенциальные вызовы нового времени будет зависеть проведение реальной границы в пределах человеческого.

Библиографический список

- Ананьев Б. Г. О проблемах современного Человеческого знания. Санкт-Петербург : Питер, 2001. 272 с.
- Асмолов А. Г. Интервью о будущем психологии // Методология и история психологии. Вып. 1. 2018. С. 174-185.
- Бинсвангер Л. Бытие-в-мире. Санкт-Петербург : Ювента, 1999. 300 с.
- Гвардини А. Конец нового времени // Феномен человека. Антология. Москва : Высшая школа, 1993. С. 240-296.
- Генисаретский О. И. Методология после метода // Материалы I Методологического конгресса 1994 г. URL: <http://www.fondgp.ru/old/lib/collections/archive/s1994/1d/den/0.html>
- Генисаретский О. И. Обретение формы: человек становящийся, 2015. URL: <http://www.antropolog.ru/doc/persons/genis/genis>
- Гуревич П. С. Классическая и неклассическая антропология: сравнительный анализ. Москва : Центр гуманитарных инициатив «Петроглиф», 2018. 496 с.
- Дильтей В. Собрание сочинений : в 6 т. Т. 1. Москва : Дом интеллектуальной книги, 2000. 762 с.
- Додонов Б. И. Эмоция как ценность. Москва : Политиздат, 1978. 272 с.
- Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры // Проблемы человека в западной философии. Москва : Прогресс, 1988. С. 3-30.
- Крылов А. А. К новому изданию книги Б. Г. Ананьева «О проблемах современного человекознания» // Б. Г. Ананьев «О проблемах современного Человекознания». Санкт-Петербург : Питер, 2001. С. 3-6.
- Лекторский В. А. Человек как проблема научного исследования // Человек в системе наук. Москва : Наука, 1989. С. 31-35.
- Мазиллов В. А. Психология в XXI столетии: проблема предмета науки // Методология и история психологии. Вып. 1. 2018. С. 108-123.
- Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Изд. 2. Т. 3 / К. Маркс, Ф. Энгельс. Москва : Государственное изд-во политической литературы, 1955. 629 с.
- Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? Москва : Наука, 1991. 411 с.
- Сартр Ж. П. Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм // Проблема человека в западной философии. Москва : Прогресс, 1988. С. 207-228.
- Семенов И. Н. Методологические аспекты взаимодействия психологии и философии в российском человекознании // Гуманитарные основания социального прогресса: Россия и современность : сборник статей Международной научно-практической конференции. Часть. 1. Москва, 2016. URL: <https://publications.hse.ru/chapters/18275131>
- Сервера Эспиноза А. Кто есть человек? Философская антропология // Это человек. Антология. Москва : Высшая школа, 1995. С. 75-100.
- Смирнов С. А. Форсайт человека: Опыт по неклассической философии человека. Новосибирск : ЗАО ИПП «Офсет», 2015. 660 с.
- Хенгстенберг Г. Э. К ревизии понятия человеческой природы // Это человек. Антология. Москва : Высшая школа, 1995. С. 211-249.
- Хоружий С. С. Проблема постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергической антропологии // Философские науки. 2008. № 2. С. 10-31.
- Хоружий С. С. Человек: сущее, тройко размыкающее себя // Человек.RU. 2006. № 2. С. 31-56.
- Шелер М. Избранные произведения. Москва : Гнозис, 1994. 490 с.
- Эллюль Ж. Технологический блеф // Это человек. Антология. Москва : Высшая школа, 1995. С. 265-294.
- Юм Д. Сочинения : в 2 томах. Т. 2. Москва : Мысль, 1996. 799 с.
- Янчук В. А. Культурно-диалогическая метаперспектива интеграции психологии в условиях неопределенности и конструктивистского многообразия // Методология и история психологии. Вып. 1. 2018. С. 124-154.

Reference list

- Anan'ev B. G. O problemah sovremennogo Chelovekoznanija = About the problems of modern study on human. Sankt-Peterburg : Piter, 2001. 272 s.
- Asmolov A. G. Interv'ju o budushhem psihologii = Interview about the future of psychology // Metodologija i istorija psihologii. Vyp. 1. 2018. S. 174-185.
- Binsvanger L. Bytie-v-mire = Being-in-the-world. Sankt-Peterburg : Juventa, 1999. 300 s.
- Gvardini A. Konec novogo vremeni = End of new time // Fenomen cheloveka. Antologija. Moskva : Vysshaja shkola, 1993. S. 240-296.
- Genisaretskij O. I. Metodologija posle metoda = Methodology after method // Materialy I Metodologicheskogo kongressa 1994 g. URL: <http://www.fondgp.ru/old/lib/collections/archive/s1994/1d/den/0.html>
- Genisaretskij O. I. Obretnie formy: chelovek stanovjashhij = Gaining a form: a man becoming, 2015. URL: <http://www.antropolog.ru/doc/persons/genis/genis>
- Gurevich P. S. Klassicheskaja i neklassicheskaja antropologija: sravnitel'nyj analiz = Classical and non-classical anthropology: comparative analysis. Moskva : Centr gumanitarnyh iniciativ «Petroglif», 2018. 496 s.
- Dil'tej V. Sobranie sochinenij = Collected works : v 6 t. T. 1. Moskva : Dom intellektual'noj knigi, 2000. 762 s.
- Dodonov B. I. Jemocija kak cennost' = Emotion as value. Moskva : Politizdat, 1978. 272 s.
- Kassirer Je. Opyt o cheloveke: vvedenie v filosofiju chelovecheskoj kul'tury = Human experience: introduction to the philosophy of human culture // Problemy cheloveka v zapadnoj filosofii. Moskva : Progress, 1988. S. 3-30.
- Krylov A. A. K novomu izdaniju knigi B. G. Anan'eva «O problemah sovremennogo chelovekoznanija» = To the new edition of B. G. Ananyev's book «On the Problems of Modern Human Science» // B. G. Anan'ev «O problemah sovremennogo Chelovekoznanija». Sankt-Peterburg : Piter, 2001. S. 3-6.
- Lektorskij V. A. Chelovek kak problema nauchnogo issledovanija = Man as a scientific research problem // Chelovek v sisteme nauk. Moskva : Nauka, 1989. S. 31-35.
- Mazilov V. A. Psihologija v XXI stoletii: problema predmeta nauki = Psychology in the XXI century: the problem of the subject of science // Metodologija i istorija psihologii. Vyp. 1. 2018. S. 108-123.
- Marks K., Jengel's F. Sobr. Soch. = Collected works : Izd. 2. T. 3 / K. Marks, F. Jengel's. Moskva : Gosudarstvennoe izd-vo politicheskoy literatury, 1955. 629 s.
- Ortega-i-Gasset X. Chto takoe filosofija? = What is philosophy? Moskva : Nauka, 1991. 411 s.
- Sartr Zh. P. Pervichnoe otnoshenie k drugomu: ljubov', jazyk, mazohizm = Primary attitude to another: love, language, masochism // Problema cheloveka v zapadnoj filosofii. Moskva : Progress, 1988. S. 207-228.
- Semenov I. N. Metodologicheskie aspekty vzaimodejstviya psihologii i filosofii v rossijskom chelovekoznanii = Methodological aspects of the interaction of psychology and philosophy in Russian human science // Gumanitarnye osnovanija social'nogo progressa: Rossija i sovremennost' : sbornik statej Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii. Chast'. 1. Moskva, 2016. URL: <https://publications.hse.ru/chapters/18275131>
- Servera Jespinoza A. Kto est' chelovek? Filosofskaja antropologija = Who is the man? Philosophical anthropology // Jeto chelovek. Antologija. Moskva : Vysshaja shkola, 1995. S. 75-100.
- Smirnov S. A. Forsajt cheloveka: Opyty po neklassicheskoy filosofii cheloveka = Human foresight: Experiments in non-classical philosophy of man. Novosibirsk : ZAO IPP «Ofset», 2015. 660 s.
- Hengstenberg G. Je. K revizii ponjatija chelovecheskoj prirody = To the revision of the concept of human nature // Jeto chelovek. Antologija. Moskva : Vysshaja shkola, 1995. S. 211-249.
- Horuzhij S. S. Problema postcheloveka, ili transformativnaja antropologija glazami sinergijnoj antropologii = Posthumous problem, or transformative anthropology through the eyes of synergistic anthropology // Filosofskie nauki. 2008. № 2. S. 10-31.
- Horuzhij S. S. Chelovek: sushhee, trojako razmykajushhee sebja = Man: a creature that opens itself in three ways // Chelovek.RU. 2006. № 2. S. 31-56.
- Sheler M. Izbrannye proizvedenija = Selected works. Moskva : Gnozis, 1994. 490 s.
- Jelljul' Zh. Tehnologicheskij bluff = Technological bluff // Jeto chelovek. Antologija. Moskva : Vysshaja shkola, 1995. S. 265-294.
- Jum D. Sochinenija : Compositions : v 2 tomah. T. 2. Moskva : Mysl', 1996. 799 s.
- Janchuk V. A. Kul'turno-dialogicheskaja metaperspektiva integracii psihologii v uslovijah neopredelennosti i konstruktivistskogo mnogoobrazija = Cultural and dialogical metaperspective of psychology integration in conditions of uncertainty and constructivist diversity // Metodologija i istorija psihologii. Vyp. 1. 2018. S. 124-154.

Статья поступила в редакцию 06.10.2021; одобрена после рецензирования 13.10.2021; принята к публикации 23.11.2021.

The article was submitted on 06.10.2021; approved after reviewing 13.10.2021; accepted for publication on 23.11.2021.