



**ЧЕЛОВЕКОЗНА-
НИЕ: ИСТОРИЯ,
ТЕОРИЯ, МЕТОД**

ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА — ИСТОРИЯ САМОСОЗИДАНИЯ

Материалы круглого стола

В предыдущем номере мы начали публиковать подборку выступлений, прозвучавших на презентации книги Роджера Смита “Быть человеком: историческое знание и сотворение человеческой природы” [2]. В этом номере редакция завершает публикацию материала и представляет на суд читателей выступления: **Малкова Сергея Максимовича**, младшего научного сотрудника Института философии РАН, редактора отдела философии и религии журнала “Человек”; **Михайлова Игоря Феликсовича**, научного сотрудника Института философии РАН, кандидата философских наук; **Юдина Бориса Григорьевича**, члена-корреспондента РАН, главного научного сотрудника, руководителя направления научной работы Института философии РАН, доктора философских наук, профессора; **Ярославцевой Елены Ивановны**, старшего научного сотрудника Института философии РАН, кандидата философских наук, доцента.

Б.Г. Юдин: Концепция, которую развивает в своей книге Роджер Смит, во многом перекликается с теми поисками в области комплексного изучения человека, которые на протяжении нескольких десятилетий проводились нашим коллективом сначала в Институте человека РАН, а затем — в Отделе комплексных проблем изучения человека, существовавшем в рамках Института философии РАН. Я попробую обозначить некоторые штрихи этой переклички, которая местами выражалась в движении по близким траекториям, а порой — и в более или менее заметных расхождениях.

Прежде всего и Р. Смит, и наш коллектив — еще в те годы, когда под руководством И.Т. Фролова вырабатывалась концепция Института человека, исходили из того, что в обоих случаях имеется в виду замысел *науки о человеке*, то есть знания четкого и определенного, отвечающего некоторым стандартам научной строгости. Если, с точки зрения Р. Смита, такая наука должна быть прежде всего истори-

ческим знанием о том, как человек творит и снова не просто переосмысливает, но и переделывает свою собственную природу, то И.Т. Фролов мыслил единую науку о человеке прежде всего как синтез тех знаний о нем, которые дают и естественные, и социальные, и гуманитарные науки. Интересно отметить то обстоятельство, что оба автора при этом в значительной мере опирались на идеи К. Маркса.

“Знание о том, что значит быть человеком, должно включать в себя знание о том, как это знание добывается” [2, с. 33] — такими словами Р. Смит начинает первую главу обсуждаемой нами книги. И далее он отмечает: «Вопрос же о том, что значит “быть человеком”, связан с экзистенциальным смыслом человеческого бытия» [Там же]. Тем самым Р. Смит проводит резкое разграничение не только между знанием (и познанием), относящимся непосредственно к человеку, и знанием о любом другом объекте, но прежде всего — между познанием, которое осуществляет-

Окончание. Начало см.: Человек. 2014. № 6.

ся средствами гуманитарных наук, с одной стороны, и естественных и общественных наук, — с другой. «Работая в рамках конкретной дисциплины, ученые полагают, что во-круг и так слишком много интересного, чтобы интересоваться, еще и тем, на каких основаниях люди что-то познают... Однако это не так в тех науках, предмет которых — “человек”, “человеческое”, “быть человеком”» [Там же, с. 303] — читаем мы уже ближе к концу последней главы.

Автор усиливает это противопоставление, относя знания, получаемые в естественных и общественных науках, к разряду дисциплинарных, в то время как гуманитарные науки, по его мнению, занимаются “эксплицитно моральным познанием” [Там же, с. 304]. Собственно, эта моральная модальность заложена даже в названии книги Р. Смита: ведь оборот “*быть человеком*” относится не столько к наличному бытию, сколько к тому, что *должно* быть и что обладает определенной ценностной окрашенностью, выделенностью среди всех других возможных объектов познания. Иными словами, выражение “*быть человеком*” отсылает нас не к готовому решению, которое где-то уже есть, и надо лишь исхитриться его отыскать, а к некоторой задаче, причем такой, сама формулировка, да даже и начальные условия которой все время меняются.

Между прочим проводимое автором противопоставление двух типов наук ставит нас перед такой методологической альтернативой: то ли познание человека по-настоящему начинается лишь тогда, когда уже достаточно сформировались “дисциплинарные” науки, и надстраивается над ними, то ли оно по большому счету вообще не предполагает соотношения с тем знанием, которое он обозначает как дисциплинарное. Предлагаемый автором выход из этой альтернативы более чем радикален: “чтобы обеспечить преемственность



Природа человека — история самосозидания

Борис Григорьевич Юдин

между нашим пониманием человека и нашим пониманием природы, не требуется подчинять первые вторым (то есть знания о человеке — знаниям о природе. — *Б.Ю.*). Это знания о природе нуждаются в пересмотре в соответствии с тем, что мы знаем сегодня о человеческом универсуме, а не наоборот” [Там же, с. 31]. Такой радикализм представляется мне несколько чрезмерным: думается все же, что и “дисциплинарные” знания о человеке вполне могут быть востребованными при его изучении в рамках гуманитарных наук. Я бы предпочел характеризовать соотношения между двумя этими типами познания в терминах своего рода герменевтического круга, когда продвижение в дисциплинарном его секторе требует более или менее основательного пересмотра того, что содержится в гуманитарном секторе, и наоборот.

Следующая проблема, с которой приходится иметь дело автору, такова. Коль скоро для того, чтобы приступить к получению некоторых знаний о человеке, необходимо прежде разобраться, каковы основания этих знаний, не окажемся ли мы в ситуации сороконожки, задумавшейся, с которой из ножек ей делать первый шаг, да так и не



ЧЕЛОВЕКОЗНАНИЕ: ИСТОРИЯ, ТЕОРИЯ, МЕТОД



смогшей сдвинуться с места? Либо — другая возможность — нам придется обосновывать сам предполагаемый нами выбор оснований, то есть искать основания оснований, и т.д., вовлекаясь тем самым в “бесконечный регресс рефлексивного анализа” [Там же, с. 304]. Эти мои замечания никоим образом не следует понимать как указание на какие-либо недоработки автора, они направлены лишь на то, чтобы подчеркнуть, сколь непростые задачи приходится ставить и решать в исследованиях, в которых невозможно опираться на надежные основания. К таковым, несомненно, относится и гуманитарное познание человека.

Представляется, что в определенной мере от упомянутого регресса в бесконечность предохраняет само же проводимое автором разграничение естественнонаучных и гуманитарных путей познания человека, выдерживаемое, надо сказать, весьма последовательно. Он, в частности, акцентирует свое несогласие с “откровенно натуралистическим подходом”, когда считается, что объективное знание о том, что значит быть человеком, может дать лишь такая наука о природе человека, которая была бы аналогична науке о материальной природе. Это позволяет ему ограничить область поиска возможных оснований своего подхода сферой гуманитарных наук.

Следующий шаг этого поиска — великолепно проведенный автором анализ понятия “природа” и выражения “природа человека”. Р. Смит выделяет три основных значения этого понятия. Первое связано с истолкованием природного как воспринимаемого нашими органами чувств в его противопоставлении сверхчувственному, божественному. Отмечу, что человеческая природа при этом понимается как то, что так или иначе ограничено кругом земного, мирского существования человека.

Во втором значении слово “природа” относится к сущности (к сути)

чего-либо и противопоставляется тому, что выступает в качестве явления, как нечто внешнее и привходящее. Природу человека в этом смысле можно понимать следующим образом — это то, что сохраняется, остается постоянным при самых разных изменениях, и внешних, и внутренних, и что только и придает человеку определенность.

Еще одно значение слова “природа” раскрывается, по мысли Р. Смита, через противопоставление естественного и искусственного. В этом случае под природой человека понимается то, что присуще человеку до всякого рода культурных, технологических и т.п. воздействий и независимо от них. Как подмечает автор, одной из форм этого противопоставления является столь популярное в прошлом столетии, особенно в его первой половине, различие природы (англ. *nature*) и воспитания (англ. *nurture*).

Представляется, что все эти трактовки объединяет понимание природы в целом и природы человека в частности, как некоторого фундамента того, что играет определяющую, а стало быть, если говорить о *познании* человека, и *объясняющую* роль по отношению ко всем частным характеристикам и отдельным проявлениям человеческого. При этом, как отмечает автор, «термин “человеческая природа” в современном английском языке ассоциируется именно с биологией; именно биологическое мышление о человеческой природе считается там естественным...» [Там же, с. 36].

В этой связи хотелось бы заметить, что, на мой взгляд, в русском словоупотреблении термин “природа человека” не столь жестко привязан к биологии. Это со всей очевидностью проявлялось в бывших несколько десятилетий назад весьма популярных у нас дискуссиях о соотношении биологического и социального: достаточно распространенной тогда была точка зре-

ния, согласно которой *по своей природе* человек есть существо не столько биологическое, сколько социальное. Ее принятие во многом опиралось на Марксов тезис о сущности человека как о “совокупности всех общественных отношений”. Маркс, правда, противопоставлял свой тезис не биологической трактовке этой сущности, а такой, согласно которой она “есть абстракт, присущий отдельному индивиду”; необходимо отметить также, что отдельной темой обсуждения в этих дискуссиях было соотношение применительно к человеку понятий “сущность” и “природа”. Но, как бы то ни было, для русской культуры в целом, как мне кажется, более принятой, чем для английской или американской, является отсылка к “среде”, а не к “генам”, при объяснении черт характера и поступков человека.

Р. Смит, впрочем, подчеркивает, что его не удовлетворяет биология в качестве основополагающего знания о человеке, что его исследование направлено на концептуальную разработку такой науки о человеке, которая была бы независимой от биологии и, тем не менее, была бы именно *наукой*.

Автор поддерживает в этой связи предложенное М. Вебером различие естественных и гуманитарных наук не по предмету, а по целям или проблематике [см.: Там же, с. 218]. Если исходить из этого различия, то цели социальных наук не ограничиваются только объяснением и пониманием изучаемой реальности, в них заключен и нормативный интерес, в частности, выявление и изучение того, что было охарактеризовано как отнесение к ценностям. Такого рода нормативный интерес, по мысли Р. Смита, является неотъемлемой чертой и специфическим отличием гуманитарных наук о человеке. Именно здесь, как мы видели, автор усматривает водораздел между естественными и гуманитарными науками: в естественнонаучном

познании, пусть даже это будет познание человека, ценности не могут играть сколько-нибудь конструктивной роли, они могут нести с собой лишь искажения и отступления от принятых в естественных науках стандартов получения и обоснования знаний.

Я бы, со своей стороны, не проводил это различие столь жестко. Во-первых, естественные науки, как я уже отмечал, могут приносить такие знания о человеке, которые способны пробудить интерес и продуктивный отклик у гуманитариев. Во-вторых, я не считаю, что естественнонаучное познание человека с неизбежностью предполагает отказ от ценностей. К примеру, в современной практике планирования и проведения биомедицинских исследований “отнесение к ценностям” осуществляется в явных и даже институционально закрепленных формах. Отдельного рассмотрения заслуживает проблема того, как соотносится “классическое” отнесение к ценностям с тем, которое характерно для естественнонаучных исследований, проводимых на человеке, но, как бы то ни было, сегодня (естественно)-научное познание человека не пререстанно сталкивается с ценностной проблематикой, которая чаще всего выступает как необходимость этического оправдания и обоснования каждого такого исследования. Появляется, далее, все больше свидетельств того, что даже отделенные от человеческого организма части, которые называют биологическими материалами, становятся объектами самого пристального исследовательского интереса, а вместе с тем — и специфического ценностного отношения. Таким образом, в некоторых существенных аспектах естественнонаучное изучение человека “и по целям, и по проблематике” оказывается ближе к гуманитарному познанию, чем к изучению иных, нежели человек, природных объектов.



И еще одно замечание. Р. Смит подходит к изучению человека как существа прежде всего исторического, так что по отношению к человеку история выступает в качестве своего рода облака, — если прибегнуть к популярной ныне компьютерной метафоре, — очерчивающей область собственно человеческого. Такой поход представляется мне в высшей степени привлекательным и перспективным. Однако я не согласился бы воспринимать его как единственно возможный. Собственно, одно рассуждение в книге Р. Смита наводит на мысль о том, что не менее перспективным может быть и иной подход, отталкивающийся не от исторического, а от технологического “облака”. «Технологии, — замечает автор, — наглядно и осязаемо преобразуют область “человеческого”. Новые репродуктивные технологии, биотехнологии, генная инженерия, психотропные препараты, информационные технологии, трансплантационно-восстановительная хирургия — все это буквально преобразило или вот-вот преобразит формы жизнедеятельности человека. В результате мы зачастую не знаем, где провести черту между человеческим и нечеловеческим» [Там же, с. 104]. Определение “человеческого”, таким образом, оказывается все более зависимым от наших технологических возможностей.

В целом, я думаю, обсуждаемая книга весьма убедительно показывает, что научное познание человека еще откроет перед нами множество интереснейших проблем, причем таких проблем, которые носят не только сугубо теоретическую, но и вполне осязаемую практическую, жизненную значимость.

С.М. Малков: Новая книга Роджера Смита, по его собственному утверждению, представляет собой попытку ответить “на вопрос, что такое человек, через описание истории разных попыток на этот во-

прос ответить” [Там же, с. 32]. Однако, на наш взгляд, она претендует на нечто большее. В ней выносятся на суд читателя довольно интересный *подход* к рассмотрению человеческой природы, который, по мнению автора, является наиболее перспективным среди множества попыток подступиться к анализу данной проблемы. В этом — характерная особенность книги. Но это же обстоятельство предъявляет к ней повышенные требования, поскольку обрекает читателя на критический анализ защищаемого автором подхода и на сравнение его с возможными альтернативными проектами.

Я остановлюсь лишь на двух-трех принципиальных установках автора, являющихся, на мой взгляд, дискуссионными, ни в коей мере не преследуя при этом цель хоть как-то умалить достоинства этого очень интересного труда.

Первая из них касается намерения рассматривать природу человека в отрыве от биологического знания. Эта установка зародилась не вчера, на что автор обращает особое внимание. Данное “исследование, — пишет он, — имеет целью показать, что концепция науки о человеке — науки не зависимой от биологии, и, тем не менее, *науки*, — обладает собственной долгой и достойной историей” [Там же, с. 31]. Но что же представляет собой эта наука? Автор дает очень интересный ответ: “Я утверждаю, что история того, как люди понимали человеческую природу, и есть знание о человеке” [Там же, с. 32].

Я предлагаю пристальнее вникнуть в эту мысль Р. Смита. По сути, здесь мы наблюдаем отход автора не только от биологии, но и от философской антропологии. Фактически он трансформирует знание о человеке в сугубо *историческое* знание. Непосредственным предметом исследования этой *исторической науки* становится в таком случае не человеческая

природа сама по себе, а рефлексия о ней различных ученых и философов, в результате чего господствующую власть обретают нарратив и ценностные предпочтения историков, описывающих представший пред их взором калейдоскоп концепций.

Причины принятия такого жесткого ограничения, приведшего к релятивизации и историзации знания о человеке, мне не вполне ясны. Однако нельзя сказать, что автор совсем о них умолчал. По мнению Р. Смита, это связано с тем, что биологический подход к изучению природы человека страдает эссенциализмом, то есть внеисторичностью и абстрактностью. Вот что он пишет по этому поводу: «Если всех людей и объединяют какие-то общие биологические свойства, то упоминание о них звучит едва ли не как пустой трюизм, ибо невозможно описывать эти свойства в отрыве от их конкретного выражения в частных формах культурной жизни. Эти свойства вплетены в образ жизни, вне которого они могут существовать разве что как абстракции в теориях биологов и психологов — ученых, оформляющих их в соответствии с собственным образом жизни» [Там же, с. 57].

С данной точкой зрения нам трудно согласиться, поскольку такой эссенциалистский взгляд на биологическую природу человека характерен скорее для XVIII века, чем для века XXI-го. В этой связи хотелось бы напомнить, что еще в 1990-е годы было проведено международное научное исследование по расшифровке генома человека, которое послужило основой изучения процессов взаимовлияния генома и окружающей среды, включающей культурные факторы. Более того, в нынешнем веке был расшифрован геном шимпанзе, и ученые получили возможность сравнивать биологическую природу человека с природой своих ближайших родственников



Природа человека — история самосозидания

**Сергей
Максимович
Малков**

по эволюционному древу на основе анализа генетического кода. Несколько лет тому назад завершилась расшифровка генома неандертальца, что позволило ученым в ходе компаративистских исследований прийти к выводу о принадлежности кроманьонца и неандертальца к разным биологическим видам внутри одного рода Homo. Не секрет, что анализ результатов подобных исследований становится просто-напросто невозможным, а ценность самих открытий низводится до нуля, если мы будем считать общие биологические свойства человека «пустым трюизмом».

Наконец, еще несколько слов об «абстрактном» взгляде на природу человека, якобы продуцируемом современной биологией. В настоящее время генетические исследования являются максимально конкретизированными. Каждый человек имеет возможность расшифровать свой геном. В результате мы можем узнать, чем природа наделила каждого из нас, и начать умело пользоваться собственным генетическим наследием. И если кто-то заявит генетику, что полученные им результаты не объективны и отражают его «собственный образ жизни», то тот возможно почувствует себя оскорбленным подобным высказыванием.



ЧЕЛОВЕКОЗНАНИЕ: ИСТОРИЯ, ТЕОРИЯ, МЕТОД



Историко-описательный взгляд на человеческую природу, отстаиваемый автором, противопоставляет в первую очередь концепции генно-культурной коэволюции, основы которой были заложены еще в прошлом веке в работах Ч. Ламсдена и Э. Уилсона¹, хотя в книге она даже не упомянута. С точки зрения современной социобиологии природа человека изменчива (а потому такой подход не имеет ничего общего с эссенциализмом) и представляет собой сложнейшее переплетение генетических и культурных факторов, активно взаимодействующих друг с другом. Руководствуясь же концепцией Р. Смита, мы в принципе не сможем сделать такого рода взаимодействия предметом своего рассмотрения.

Другой узел проблем, на котором мне хотелось бы остановиться, связан с рефлексией и проблемой деления наук на естественные и гуманитарные. Поскольку рефлексия, по мнению автора, существует во всех областях знания, проблема демаркации естественных и гуманитарных наук носит по преимуществу конвенциональный характер. Однако в последних ее значительно больше. Более того, гуманитарные науки буквально основаны на ней, и именно гуманитаризация естествознания внедряет рефлексию в изначально не свойственную ей сферу, — туда, где господствует не нарратив, а теории и логический вывод. «Различие между естественнонаучным и гуманитарным познанием, — утверждает автор, — состоит не в том, что познание природы оставляет ее неизменной — чего не скажешь об объектах гуманитарного исследования, — и не в том, что люди, в отличие от, скажем, камней, являются производительной силой знания. Это различие заключено в том факте, что люди занимаются рефлексией, используют язык и создают культуру...» [Там же, с. 167]. И еще одна мысль Р. Смита, которую мне хотелось бы процитиро-

вать: «Рефлексивность, понимаемая как практика, определенно отделяет гуманитарные науки от естественных: многие люди, работающие в сфере гуманитарных наук, под влиянием этих наук начали практиковать дисциплинированную рефлексию, тогда как много ученых-естественников полагают, что есть вещи куда более интересные» [Там же, с. 162].

Уверен, такая точка зрения найдет своих последователей среди философов. Однако я позволю себе высказать несколько иную позицию. На мой взгляд, рефлексии, о которой пишет Р. Смит, очень мало не только в сфере естественных наук, но и в области наук исторических. Она давно уже превратилась в дефицитнейший «штучный товар ручной работы» благодаря изменению характера науки в XX веке и превращению ее в профессию, то есть каждодневный узкоспециализированный рутинный труд. Сегодня и естествовик, и гуманитарий начинают свой рабочий день с того, что с утра идут в свою(ю) лабораторию/архив (каждому свое), где проводят исследования в соответствии с индивидуальным годовым планом и по их результатам пишут отчет, после чего получают премии или нагоняй. Такая научная деятельность не побуждает ученого-профессионала к какой-либо философской рефлексии: она ему здесь просто не нужна и скорее будет мешать работать, чем помогать. До размышлений о том, как ученый познает свой предмет исследования, поднимаются буквально единицы. Со стороны физиков здесь в первую очередь следует назвать выдающихся деятелей науки — А. Эйнштейна, Н. Бора и В. Гейзенберга, которые сформулировали такие «философские сокровища», как принцип относительности, принцип дополнительности и принцип неопределенности. На них до сих пор держится вся современная философия физики. А вот среди историков-профессионалов XX века подобного масштаба

¹ На сегодняшний день мы можем говорить о наличии нескольких таких концепций, в том числе и достаточно спорных, как, например, концепция Р. Докинза, постулирующая существование культурных генов — «мемов».

мыслителей я назвать, к сожалению, не могу. Да и в книге Р. Смита упоминаний о них тоже нет. В результате эти исследования в XX веке проводили философы, специализировавшиеся на проблемах методологии гуманитарного познания.

Наконец, третий узел проблем, о котором я не могу не упомянуть, связан с идеей созидания человеческой природы с помощью исторического знания. Это одна из центральных установок книги, настолько важных, что она даже вынесена автором в подзаголовок: «Историческое знание и сотворение человеческой природы». Здесь словом «сотворение» Р. Смит, по-видимому, пытается дать понять, что его концепция находится в стороне от эволюционистских идей и скорее тяготеет к секулярному креационизму. Секулярному — потому что в роли Творца у него выступает не Господь Бог и не Демиург, но сам человек; в качестве мира эйдосов, созидателем которого выступает в «Тимее» платоновский Демиург, — запечатленные в научных книгах исторически меняющиеся взгляды на человеческую природу; а в качестве «кормилицы и восприемницы» эйдосов — сознание индивида.

К сожалению, сам механизм сотворения человеческой природы с помощью гуманитарных наук в книге детально не прописан, а потому мы не в состоянии его проанализировать. Однако можно предположить, что здесь речь идет о вещах, близких к информационным технологиям, которые направлены на изменение сознания человека, а иногда и его социального поведения. Такие технологии всем нам хорошо известны: они практикуются в обществе благодаря использованию СМИ, причем иногда их характеризуют как манипуляции сознанием.

Углубившись в эту область, мы выйдем на проблематику, связанную с социальной природой человека, которая в книге обойдена стороной. Будучи существом социальным, занимающийся «самосози-

данием» индивид может оказаться в поле воздействия различного рода информационных технологий, разработчики которых преследуют вполне конкретные социальные цели. Они могут подтолкнуть человека, окунувшегося в безбрежное море литературы, к чтению «правильных» текстов, чтобы сделать из них «правильный выбор» и сотворить себе «правильную природу».

Но в книге Р. Смита о технологиях почти ничего не говорится, на что уже обратил внимание в своем выступлении Борис Григорьевич Юдин. И как результат — автор обошел стороной актуальнейшую проблематику, связанную с рисками и угрозами, возникающими в связи с изменением сознания человека в процессе информационного воздействия на него.

Кроме того, если бы автор не исключил из своего рассмотрения биологическую природу человека, он мог бы перейти к исследованию ее модификации с помощью биомедицинских технологий. Эта тема также на сегодняшний день является чрезвычайно актуальной. Но подобные дискуссии остались затронутыми в книге Р. Смита.

На наш взгляд, обсуждаемый сегодня труд будет в первую очередь полезен тем читателям, которых интересует по преимуществу «история идей». Однако те, кто захочет узнать, каково представление о человеческой природе, основанное на комплексном подходе к изучению человека, скорее всего окажутся разочарованы. И их вряд ли удовлетворит высказанная Р. Смитом мысль о том, что «история является одновременно наукой и ключом к <...> знанию о человеке и его природе» [Там же, с. 15]. Скорее всего, они на нее возразят приблизительно следующее: знание о человеческой природе носит междисциплинарный характер, и потому ключ к нему хранится не только там, где его ищет автор книги, но также в биологии и общественных отношениях.



И.Ф. Михайлов: Нечасто приходится читать столь не английскую книгу английского автора. Вместо последовательного систематического анализа проблем, под проблем, аргументов и мысленных экспериментов, что составляет фирменный стиль английской аналитической традиции, русскоязычный читатель книги Роджера Смита “Быть человеком” с понятной ностальгией обнаруживает под ее обложкой прежде всего широчайшую — и очень интересно представленную — историко-философскую панораму.

Не обходятся вниманием и актуальные для современных интеллектуалов темы, отвечающие на настоятельные запросы эпохи, — например, проблемы расы и гендера, хотя связь этих сюжетов с основной концепцией не просматривается очевидным образом.

Роджер Смит обосновывает столь пристальное внимание к историко-философским сюжетам ссылкой на собственный подход, в соответствии с которым «история является знанием о том, что есть “человеческое”» [Там же, с. 94]. Этот взгляд также в достаточной степени имманентен советской философской школе, особенно в ее “деятельностном” варианте. Схожесть мыслительных традиций подтверждается также и наличием в тексте Марксовой цитаты про “человека Павла” и “человека Петра” [Там же, с. 320], весьма любимой нашими философами-шестидесятниками. Таким образом, идеи и выводы книги находятся вполне в русле определенной интеллектуальной традиции, имеющей достаточное количество сторонников как у нас, так и в континентальной европейской философии. И, безусловно, книга Смита — один из лучших образцов следования этой традиции. Кто-то, как мне кажется, из соотечественников автора сказал совершенно справедливо: есть два способа отнестись к философской теории — критиковать ее или

игнорировать. Обсуждаемая книга, безусловно, заслуживает первого варианта отношения.

Попробуем экстрагировать тезисы, которые представляются главными в этом тексте:

- Философия развивалась в направлении повышения роли “человеческого фактора” в ее объяснительных принципах, и ключевым поворотом на этом пути стал “коперниканский переворот” Канта.

- Методология, характерная для точных и естественных наук, иррелевантна для познания человеческой сущности, поскольку сама эта сущность не присутствует в мире в неизменном виде, а исторически развивается.

- Адекватным методом философского познания человека является исторический нарратив, а “говорящей” метафорой — не отражение, а беседа [Там же, с. 319].

Каждый из этих тезисов — хороший повод для дискуссии.

Во-первых, Кант. Его трансцендентализм часто рассматривают как своего рода эпистемологический гуманизм. Однако если бы он наделял свойством априорности формы именно человеческого мышления, они могли бы быть предметом эмпирического (например, психологического) исследования, поскольку человек — существо, обнаруживаемое эмпирически. Но дух и буква кантовской трансцендентальной эстетики и логики говорят нам о том, что предметом анализа здесь являются всеобщие и необходимые формы какого бы то ни было восприятия и какого бы то ни было мышления — иначе их трансцендентальность превращается в пустой звук.

Автор справедливо отмечает, что вопрос “Что есть человек?” числился Кантом среди главных философских вопросов в его докритический период. Зрелый Кант уже в рамках своей оригинальной философской системы указывает на некоторое возможное основание философской антропологии в рабо-

те “Антропология с прагматической точки зрения”. Здесь появляется понятие “внутреннего чувства” как эмпирической апперцепции, представляющей “Я” как явление, как своего рода опыт, единство многообразного, но опыт в каком-то смысле привилегированный, для которого не существует Юмовой скептической проблемы случайности эмпирического знания. То есть человек может со всей возможной аподиктичностью судить о собственной природе и, соответственно, о родовых качествах себе подобных.

Я бы не стал солидаризироваться с Кантом в данном конкретном решении проблемы знания человеческой природы, особенно учитывая опыт философии и психологии XIX–XX веков, о котором подробно и профессионально повествует Р. Смит в рассматриваемой книге. Однако для меня очевидно, что “коперниканский переворот”, под которым понимаются прежде всего идеи “Критики чистого разума”, никакого отношения к философской антропологии не имеет.

Теперь о том, можно ли исследовать природу человека при помощи естественнонаучных методологических установок. Р. Смит много пишет о том, что успешный образ математизированной эмпирической науки долгое время довлел над гуманитарным знанием, заставляя рассматривать последнее как недоразвитое и не сформировавшееся. Мне представляется, что в его рассуждениях присутствуют пре-суппозиции, истинность которых сомнительна. Во-первых, он или отождествляет, или недостаточно ясно различает гуманитарные и социальные науки. На мой взгляд, их различие достаточно очевидно и носит скорее методологический, чем предметный характер. Во-вторых, он молчаливо допускает, что и социальные, и гуманитарные науки исследуют “человеческую природу”. И, наконец, в-третьих, он по всей видимости полагает, что ме-



тодами естественных наук невозможно исследовать исторически развивающиеся объекты.

Конечно, и космология, и геология, и эволюционная биология имеют дело с исторически развивающимися сущностями и, насколько мне известно, не испытывают существенных методологических затруднений по этому поводу. Конечно, “неестественные” (согласно известному каламбуру советского академика) науки изучают каждая свой предмет, и видеть за всем этим “человеческую природу” значит загонять себя в метафизическую ловушку. Но главная трудность концепции Р. Смита состоит, как я думаю, в невозможности рациональной защиты третьего тезиса.

Речь идет о старой проблеме, раскрытой еще в начале прошлого века, в частности — в полемике Карла Гемпеля с неокантианцами и сторонниками “эмпатического понимания” [см. 1]. Гемпель считал, что целью исторического знания, так же как и целью знания физического, является объяснение, а схема любого объяснения — это силлогистический вывод факта из другого факта и общей закономерности. Такой подход он противопоставлял всем известным на тот момент попыткам определить методологическую автономию истории как науки через “отнесение к ценности”, “вчув-

Природа
человека —
история
самосозидания

Игорь
Феликсович
Михайлов



ЧЕЛОВЕКОЗНАНИЕ: ИСТОРИЯ, ТЕОРИЯ, МЕТОД



ствование” или “чистое описание”. Сторонники этих идей полагали историю столь же парадигмальной дисциплиной для гуманитарных наук, сколь физика полагается сциентистами парадигмой наук естественных. В этом отношении концепция Р. Смита, рассматривающая человеческую сущность как исторически делящееся самосозидание, а исторический нарратив в форме беседы с самим собой — как наиболее адекватный метод, вполне укладывается в это движение за автономизацию гуманитарного знания. Поэтому, на мой взгляд, критические стрелы Гемпеля и здесь достигают цели.

От себя я добавлю лишь два важных обстоятельства. Во-первых, концепция “самосозидания в форме диалога” оставляет полную неясность в том, что касается условий истинности научных утверждений. Что может сказать о себе человек, который исторически меняется, создавая себя в диалоге с собой, с Другим, с культурой?.. Что бы он ни сказал, помимо самого определения его “сущности”, это с необходимостью станет ложно в какой-то момент времени. Кроме того, в каждый момент будет неясно, говорит ли он это о себе или о чем-то еще, поскольку методология Р. Смита не предлагает никаких критериев сохранения сущностной идентичности в процессе изменений. Согласитесь, особенно в нашу эпоху NBICS очень трудно определить, в какой момент человек в процессе самосозидания становится человеком, а в какой — перестает быть таковым.

А во-вторых — и в-последних — особые сомнения вызывает предложение нарратива как метода познания. Насколько я могу судить, нарратив не является ни предпосылкой, ни содержанием работы ученого-историка, а скорее ее результатом — подобно тому как физическая теория является результатом, но не содержанием, исследовательской работы физика. В своей “мастерской” историк делает в сущности то же,

что и физик: обнаруживает свидетельства (в его случае — документы и артефакты), которые в сочетании с законами или универсальными гипотезами — иногда, по словам Гемпеля, слишком тривиальными, чтобы явно артикулироваться — дают дедуцированные факты. А факты эти историк — в отличие от физика — укладывает на временную шкалу, а не на демонстративную дедуктивную лесенку. Но это совсем не то, что отличает гуманитарные науки от естественных. У нас есть, например, естественная история Земли, создаваемая усилиями геологов и астрономов по той же схеме, что и история человечества, но, тем не менее, ничуть не являющаяся гуманитарной наукой. Уникальность нарратива противостоит общности теории не из-за его предполагаемой “гуманитарности”, а из-за уникальности его объекта. Если бы историк имел дело с сотней планет, населенных разумными существами, результаты его труда больше напоминали бы социологию.

Но книга Роджера Смита, несомненно, заставляет напряженно думать и спорить на эти и другие вечные темы, в чем и состоит ее важность.

Е.И. Ярославцева: В своей новой книге “Быть человеком: историческое знание и сотворение человеческой природы”, Роджер Смит с высоким творческим подъемом и глубоко профессионально проводит анализ возникновения и кристаллизации проблем, порождающих необходимость науки о человеке. В определенном смысле современное гуманитарное знание порождено резонансом идей, созвучных пониманию В. Дильтея, отмеченному автором в своем исследовании: “Человек обнаруживает в своем самосознании такую суверенность воли... такую способность все подчинить своей мысли... что это выделяет его из совокупности природы” [2, с. 84]. Человек стремится выйти за пределы своего наличного существо-

вания и вдохновлен этой идеей, дающей энергию развития не одному поколению людей. В российской научной традиции, развивавшейся в постоянном исследовательском взаимодействии с учеными европейских и восточных мировых традиций, сложился постнеклассический дискурс гуманитарных проблем, в рамках которого развивается понимание “человекомерности” знания, практической значимости гуманитарных подходов для развития человека и мира. Все эти проблемы имеют переклички с темой, поднятой Р. Смитом в своей книге, показывающей, по существу, смену методологических подходов к пониманию человека через изменение представлений о процессе познания, рефлексии человека.

Обсуждаемая книга является не столько исторической, сколько науковедческой, и показывает, как в Европе на протяжении предшествующих двух столетий происходило развитие гуманистических идей. В каком-то смысле он следует задаче Мишеля Фуко, позицию которого также представил в своем исследовании, подчеркивая, что он ратовал за *“проведение исторического исследования событий, которые привели нас к тому, чтобы конституировать собственное признание нас самих в качестве субъектов того, что мы делаем, думаем, говорим”* [Там же, с. 85]. Автор последовательно, в исторической ретроспективе рассматривает возникновение проблемных точек развития и сложение представлений о научной теории познания, предметом которой постепенно становится и человек. Можно сказать, что это история споров по поводу того, насколько исследователям удавалось удержаться на позиции “открытия истины” существования или признания фундаментального значения “активности человека”. Из этого исследования видно, что пробивала себе дорогу идея конструктивизма, которая ясно выражена М. Фуко. Автор подчерки-



Природа
человека —
история
самосозидания

Елена
Ивановна
Ярославцева

вает, что «Фуко настаивал на том, чтобы не поддаваться на “шантаж” со стороны идеалов Просвещения: надо не выступать либо за разум, либо против него, а понять, каким образом разум конструирует “человека”» [Там же]. Иными словами, показано, что разум, который является центром рационального понимания мира, не столько нужен, чтобы открывать истину, опираясь на формально-логические операции, сколько создавать человека. Пусть не реального, а только знания о нем, но сами эти знания и разум — инструмент человека. В этом случае разум дает возможность человеку как бы “сопровождать” себя в процессе познания, построения взаимоотношений с природой, внимательно отмечая приращение знаний, изменение возможностей, состояния дел и прочее.

Что же человек в этом случае может увидеть? Будет ли это одно и то же у каждого из разумных людей, прикладывающих усилия для самопонимания и понимания мира?

Одним из интересных моментов в этом отношении можно считать анализ непростого взаимодействия идей англоязычного и германоязычного генеза в области понимания того, как происходит процесс познания, рефлексия человека относительно самого себя. Р. Смит обратил внимание на позиции Фуко и Дерриды, показав их внимание



ЧЕЛОВЕКОЗНАНИЕ: ИСТОРИЯ, ТЕОРИЯ, МЕТОД



к тому, что “знание не способно так сказать убежать от того языка, в котором выражается; знание нельзя соотносить с чем-либо, находящимся вне языка” [Там же, с. 90].

Англоязычная традиция научного познания природы исходила из того, что сознание (mind) отражает мир, представляясь определенным зеркалом. Эта позиция расширилась до философского контекста и стала формировать представление о разуме человека, позволяя утверждать, что рефлексия также есть и процесс отражения.

Традиционно возникал вопрос, порождающий много трудностей: что именно и как рефлексирующий разум отражает? И можно ли доверять знанию, полученному таким путем?

Немецкоязычные философы, используя понятие рефлексии (reflektieren), имеют в виду активность и конструктивность действий, “выбор одной из имеющихся возможностей” [Там же, с. 96]. Осознавая внешний мир, индивид с ним взаимодействует, изменяет образы, как бы экспериментирует. Эти трансформации и создают знания, на которые вполне можно опираться.

Концепция отражения в российском научном пространстве имела свою традицию, воссоздавала своеобразное объединение, опираясь на гегелевский диалектический подход. Автор также обратил внимание на этот синтез, показав, что в этом случае “сознание неизбежно отражает соотношение этих двух выражений” [Там же, с. 98], то есть того, что человек выстраивает отношения с миром через чувственное восприятие, создавая знание, а также осознает себя, находясь в этом действии. Все это в целом является предметом рефлексии.

Только к XVIII веку “появился новый субъект, способный к саморепрезентации” [Там же, с. 87]. Сформировался достаточно широкий, объединяющий европейские гуманитарные науки тип рефлексии, в котором человек способен

мыслить себя как субъектом, так и объектом исследования. И эта рефлексия, ее систематическое осуществление, формирует науки о человеке.

Одновременно стала утверждаться философская позиция, которая преодолевала своеобразную двусмысленность в понимании человека. Она делала обычным это явление — познание внешнего и внутреннего, то есть, по умолчанию, располагала рефлексирующего человека в центре этого процесса. Но с самого начала она не могла найти подходов к столь же ясному описанию человека, как делало это естественнонаучное знание, рассматривая объекты внешнего мира. Данное обстоятельство, признание значимости рефлексивного процесса и его носителя — человека, как можно полагать, породило в начале XX века известный кризис в физике, приведя к созданию теории относительности, фигуры наблюдателя, а в целом — к появлению неклассической науки. Субъект становится важным элементом знания, уводящим от однозначности миропонимания.

Как отметил автор, уже давно сформировалось представление, что в теории познания должна присутствовать рефлексия [Там же, с. 95]. И ее удержание возможно осуществить, если удастся соизмерять существующее знание с понимающим внешний мир индивидом, если удастся выйти за пределы декларации этого положения в систему когнитивных технологий, реализующих эту задачу как цель построения картины мира.

Литература

1. Гемпель К.Г. Логика объяснения. М.: Дом интеллектуальной книги; Русское феноменологическое общество, 1998. С. 16–31.
2. Смит Р. Быть человеком: историческое знание и сотворение человеческой природы / Пер. с англ. И. Мюрберг, под ред. И. Сироткиной. М., 2014.