

*СЕРГЕЙЧИК Елена Михайловна, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии образования Санкт-Петербургской академии постдипломного педагогического образования. Автор 105 научных публикаций\**

### **ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ПОДХОДА В ПОСТКЛАССИЧЕСКОЙ НАУКЕ**

В настоящей статье анализ философских оснований антропологического подхода проводится с позиций концепции исторических типов рациональности – классической, неклассической и постнеклассической. Это позволяет преодолеть неопределенность толкования и уточнить смысл таких широко употребляемых в гуманитарных науках понятий, как антропологизм, антропоцентризм, антропологический подход, антропологический принцип, антропологическая философия. Прослеживая эволюцию этих понятий в истории европейской культуры, автор уделяет основное внимание предпосылкам и развитию антропологического подхода в гуманитарных науках на рубеже XIX–XX веков и показывает принципиальное отличие классической науки от неклассической, для которой антропологизм становится фундаментальным принципом. Антропологический подход не просто означает концентрацию внимания на проблемах человека, но и требует их осмысления на основе новых научных и философских принципов. В работе рассматривается становление такого философского направления, как философская антропология. Оно возникло в 1920-е годы, и его представители – М. Шелер, А. Гелен, Э. Ротхакер, М. Ландман – акцентировали внимание на проблеме принципиального отличия человека от всего живого и расценивали свои философские воззрения как научные. Утверждение антропологического принципа в основных философских направлениях неклассической философии – философии жизни, неокантианстве, феноменологии, герменевтике и др. – позволяет трактовать ее как философию антропологическую. В связи с этим в настоящем исследовании анализируются такие основные философские принципы антропологической философии, как субъективность, аксиологизм, интерсубъективность, коммуникативность и др., которые можно рассматривать в качестве методологических оснований современных наук. В заключение автор дает характеристику основных направлений педагогической антропологии, которая в своих перспективных направлениях ориентируется на принципы философской антропологии.

**Ключевые слова:** философия науки, исторические типы рациональности, антропологический подход, антропологический принцип, антропологическая философия, философия образования, педагогическая антропология.

\*Адрес: 191002, Санкт-Петербург, ул. Ломоносова, д. 11; e-mail: elena.sergeichik@gmail.com

Для цитирования: Сергейчик Е.М. Философские основания антропологического подхода в постклассической науке // Вестн. Сев. (Арктич.) федер. ун-та. Сер.: Гуманит. и соц. науки. 2018. № 3. С. 70–82. DOI: 10.17238/issn2227-6564.2018.3.70

Актуальность данного исследования состоит в раскрытии методологического потенциала философской антропологии для базирующихся на принципах постнеклассической рациональности гуманитарных наук в контексте углубляющейся антропологизации научного знания и возрастающей ценности антропологического подхода для решения теоретических и практических проблем современного общества.

Новизна заключается в уточнении смысла ряда важных для антропологического подхода понятий (антропоцентризм, антропологизм и др.), в том, что в лаконичной форме дана интегральная характеристика фундаментальных принципов философской антропологии, которые сформировались в различных направлениях философии XX века и легли в основание современного антропологического подхода.

Цель настоящей статьи – проанализировать эволюцию развития основных направлений неклассической и постнеклассической философии, выявить идеи, принципы и методы, составляющие основание антропологического подхода как методологии современного научного знания о человеке.

Теоретическая значимость состоит в том, что на основе анализа основных направлений постклассической философии выявлены идеи, принципы, методы, которые могут служить ценностно обоснованными ориентирами в научных исследованиях. Практическая значимость – в том, что показана продуктивность антропологического подхода, который задает конкретным наукам исходные посылки и способствует успешному решению социальных проблем.

Антропологический подход является общенаучным подходом и представляет собой совокупность методов получения, обработки, систематизации, проверки знаний, используемых и в естественных, и в гуманитарных науках. Антропологический подход возникает во второй половине XIX века в науках, для которых человек становится приоритетным объектом исследования, а знания о нем нуждаются в интеграции для создания целостного и всестороннего представления. Философским основанием

антропологического подхода выступает философская антропология – совокупность идей, принципов, составляющих фундамент неклассической философии – новой парадигмы, пришедшей на смену классической на рубеже XX века. Поэтому антропологический подход обладает высокой степенью всеобщности по отношению к частным наукам и затрагивает философские и мировоззренческие основания наук, в т. ч. и педагогики.

В России, как и в странах Западной Европы и США, основные идеи философской антропологии инкорпорируются в педагогические исследования на рубеже XX века, о чем свидетельствуют работы П.Ф. Лесгафта, В.П. Вахтерова, П.Ф. Каптерева, К.Н. Вентцеля, В.В. Розанова, И.И. Горбунова-Посадова, С.И. Гессена и др. Несмотря на то, что советская педагогика в течение десятилетий ориентировалась на идеи марксизма-ленинизма, базировавшегося на основополагающих установках классической философии, российская педагогическая наука с 1990-х годов активно развивает антропологический подход и осваивает принципы постклассической философской антропологии. Вместе с тем понятие философской антропологии в педагогической литературе трактуется нередко широко, включая разработки философов и педагогов начиная с античности, а также представителей религиозной антропологии, что приводит к смешению философских идей и принципов, относящихся к различным парадигмам. В связи с этим целесообразно проследить эволюцию представлений об антропологии и антропологической философии, которые сложились в истории науки и философии.

Под антропологией понимают совокупность наук, изучающих происхождение человека, его жизнь в природе и культуре, а под антропологическим подходом – целостное исследование человека в контексте определенной культуры. Человек является объектом изучения многих наук, как естественных, так и гуманитарных, каждая из которых – биология и психология, история и этнография, экономика и педагогика и др. – имеет свою специфическую предметную область

исследования, связанную с жизнью человека в природе и обществе. Поэтому может сложиться мнение, что антропологический подход возникает вместе с наукой, поскольку в каждой из них имплицитно или эксплицитно присутствует человек. Однако это не так.

Антропология как учение о человеке возникает в позднеантичную эпоху из рассуждений христианских богословов о «вочеловечении» – целостности человеческой природы во Христе, для чего привлекались характерные для того времени сведения из области медицины, метафизики, этики, истории и проч. Несмотря на то, что само понятие антропологии не употреблялось, в культуре сложилось целостное, имеющее глубокий теологический смысл и просуществовавшее ряд столетий представление об универсальной природе человека. По мере секуляризации европейской культуры, сопровождавшейся возрастанием роли науки и усилением ее авторитета в обществе, теологическая антропология уступила место антропологии, которая в своем стремлении сохранить и отстаивать целостность и уникальность человека как живого существа обращается за обоснованием своих принципов к научным знаниям.

Однако классическая наука, предложившая картину мира, основанную на принципах научной рациональности, не выделяла антропологию как учение о человеке в качестве особого раздела научного знания. Особенность представлений о человеке, сложившихся в классической науке XVII – первой половине XIX века, заключалась в том, что человек не рассматривался как принципиально иное по сравнению с другими существо, но всегда представлялся как «часть» мира – космического, природного или социального, и потому – подчиняющаяся его законам. Классическая наука стремилась выявить универсальные структуры и законы развития мира и построить единую для всех картину мира, в которой человек не занимал преимущественное положение. Однородная, гомогенная, исключая качественное разнообразие картина мира была следствием абсолютизации принципов и методов экспериментального

естествознания, претендующего на универсализм и всеобщность. Классическая наука отстаивала свою беспристрастность, объективность, независимость от любой светской или религиозной идеологии и, как следствие, стремилась исключить влияние человека на процесс и результат научной деятельности. Статус строгой науки имели только науки естественные, гуманитарное же знание не соответствовало этим критериям и потому не считалось научным.

С середины XIX века ситуация существенно образом меняется. Гуманитарные дисциплины – история, психология, этнография, социология, педагогика и проч. – обретают статус «наук о культуре», описывающих и оценивающих созданный человеком мир культуры. Что касается «наук о природе», то и они вынуждены были допустить влияние человека на познавательные процессы и начали сближение с науками гуманитарными. Человека стали рассматривать не как неспецифическую часть природы или общества, но как отличное от природного мира существо, обретающее все большую независимость от среды, все большую свободу выбора и творчества.

Возникают разного рода антропологии, трактующие человека, его происхождение, образ жизни, деятельность в различных сферах как явления и процессы сугубо человеческие, отличные от явлений и процессов любого иного рода. Это – антропология как часть биологии, изучавшая происхождение и строение человека, в т. ч. его расовое своеобразие. Культурная антропология исследовала быт и нравы народов, находящихся на доиндустриальной фазе развития; историческая антропология была занята анализом ментальности «среднего человека» как представителя конкретной социокультурной группы, а также появляются политическая, психологическая, педагогическая антропология и проч.

Возникновение различных антропологий свидетельствовало не только о том, что внимание ученых стало фокусироваться на человеке и его проблемах. Признание специфики человека по сравнению с другими живыми существами требовало пересмотра традиционных

принципов научного познания и поиска новых, способных обеспечить решение актуальных проблем. Становление неклассической науки можно рассматривать в контексте антропологического поворота в науке, философии и культуре, означавшего парадигмальные сдвиги в их основаниях.

Дальнейшее развитие науки – ее переход в постнеклассическую фазу развития – свидетельствовало о нарастающей антропологизации научного знания, хотя степень представленности собственно человеческих проблем в научных дисциплинах различна. Антропологизм становится фундаментальным принципом современной науки, для которой мир выступает как конструкция человеческого сознания, выражающая представления людей об его устройстве и значении для них. Антропологизм придает наукам «человеческое измерение» и означает признание решающей роли исследователя в осмыслении и конструировании картины мира. Таким образом, антропологический подход сегодня предполагает не просто концентрацию внимания на проблемах человека, но и их осмысление на основе новых принципов. Использование исследователем антропологического подхода к решению проблем предполагает знание, что такое мир, человек, наука, познание и прочие явления, смысл которых существенно трансформировался в контексте неклассической философии. Для этого следует обратиться к фундаментальным принципам философии, которая начала складываться наряду с различного рода антропологизмами в последней трети XIX века и получила название неклассической.

Антропологический поворот, произошедший на рубеже XIX–XX веков в европейской науке, прежде всего гуманитарной, означал не только то, что человек становится центром научных исследований, но и требовал пересмотра самих оснований науки. Потребность в новой парадигме была вызвана теми социально-экономическими и политическими процессами, что способствовали признанию ценности личности, отстаивавшей право на ви-

дение мира через призму индивидуальных интересов и предпочтений и отторгавшей любые универсальные системы мировидения. Мир, прежде независимый от человека, стал миром, который человек творит сообразно своим представлениям о смысле жизни, о своем месте и предназначении в мире. Человек утратил неизменную вневременную сущность, но приобрел неустойчивое, текучее существование, непредрешенное и непредсказуемое, открытое различным перспективам. Эти радикальные перемены нашли свое выражение в философии, оказавшей сильное влияние на развитие наук, нуждавшихся в условиях нестабильности в новых мировоззренческих ориентирах.

Рубеж XIX–XX веков – это время становления неклассической философии, которую называют антропологической, или экзистенциальной. Сам термин «философская антропология» восходит к одноименному течению, возникшему в немецкой философии в 20-е годы XX века, где сложилось представление о том, что отличительной особенностью человека по сравнению со всем живым является имманентно присущая ему способность к трансцендированию (т. е. выходу за пределы природного и наличного социального бытия), которая и есть свобода как условие и основа творческого отношения к действительности. Для всех представителей данного направления философская антропология являлась наукой, что поначалу влекло за собой неприятие идей экзистенциализма и близких к нему иррационалистических течений.

Так, в развитие тезиса Ф. Ницше о человеке как «незавершенном животном», лишенном субстанциальной основы – сущности, М. Шелер писал о «проблематичности» человека, который «уже более не знает, что он такое; но одновременно он знает о своем незнании» [1, с. 52]. На «эксцентричность» человека, постоянно выходящего за свои пределы, указывал Г. Плеснер [2, с. 126]. Исходным пунктом философско-биологической антропологии, или «антропологии действия», А. Гелена также оказывается человек как деятельное, «работающее» существо, которое преодолевает свою «недостаточность» в процессе

создания «второй природы», т. е. «культурного мира» [3]. Исключительно как культуротворческую изучали деятельность человека представители «культурной антропологии» – Э. Ротхакер, М. Ландман и др., для которых культура – единственный «жизненный мир» человека, единственный фактор его существования, обеспечивающий целостность личности.

Аналогичным образом стали высказываться и представители других философских школ первой половины XX века, что позволяет сегодня рассматривать философскую антропологию как совокупность схожих идей и расширить ее представительство мыслителями, которые относились к другим направлениям неклассической философии. На то, что человек – существо, которое «постоянно ищет самого себя, которое в каждый момент своего существования испытывает и перепроверяет условие своего существования», указывал неокантианец Э. Кассирер [4, с. 8].

Несмотря на различие философских принципов, и для экзистенциалиста Г. Марселя, и для неорационалиста Г. Башляра человек – *homo viator*, т. е. существо, «ставшее и одновременно становящееся» [5, с. 33]. По мнению представителя философии жизни Х. Ортеги-и-Гассета, человек – «живая недостаточность», вынужденная постоянно «поддерживать себя на весу», «выносить себя и направлять себя», ибо у него нет «сущности», нет «природы», но есть история – «реальность человека, человеческое в человеке» [6, с. 173, 209].

Рассуждения западноевропейских мыслителей о свободе человека оказались созвучны размышления на эту тему Н. Бердяева и Л. Шестова. К. Ясперс, подчеркивая значение свободы для человека, писал о том, что «нет ничего, что можно было бы считать неизбежным. Вся человеческая деятельность <...> состоит в том, чтобы найти свой путь среди открытых перед нами возможностей» [7, с. 167]. Существенное влияние на понимание природы человека

оказали феноменология Э. Гуссерля, особенно его концепция «жизненного мира» и принцип intersубъективности, а также размышления о коммуникативной природе человека экзистенциалистов М. Бубера, М. Бахтина, феноменолога Э. Левинаса, исследования бессознательного З. Фрейда и других представителей психоанализа и неотрейдизма.

Иными словами, в философии первой половины XX века усилиями представителей самых разных философских школ и направлений сложилось представление о человеке как существе деятельном, свободном, незавершенном, открытом миру и его перспективам, как человеке «пути», человеке «возможностей». В дальнейшем, как отмечает В.С. Малахов, становится все более очевидной взаимная дополнительность идей научной «философской антропологии» и экзистенциально-феноменологической традиции, неомарксистской и философско-герменевтической и других направлений, представители которых, хотя не вносят новых, оригинальных идей в философскую антропологию, но поддерживают ее идейный каркас<sup>1</sup>.

Анализ становления и развития философской антропологии свидетельствует о том, что это не отдельное направление в постклассической философии, а совокупность идей, концепций, которые были разработаны представителями разных философских школ первой половины XX века и получили свое развитие и уточнение во второй половине XX века. В этом отношении философская антропология – постоянно пополняемый резервуар проблем, вариантов их решений и возможных перспектив исследования, позволяющий определить методологические основания частнонаучного исследования. Философская антропология как учебная дисциплина, прослеживающая эволюцию представлений о человеке в философии, анализирует экзистенциальные проблемы человека и стимулирует поиск их возможных решений. В настоящее время в отечественной

---

<sup>1</sup>Философская антропология // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / под ред. В.С. Степина. М.: Мысль, 2010. Т. IV. С. 241–245.

философии есть ряд авторских учебных пособий, которые могут дать развернутое представление о проблемах человека и возможных вариантах их решения (Е.В. Золотухина-Аболина, Б.В. Марков, В.Д. Губин, Е.Н. Некрасова, П.С. Гуревич, Н. Попкова).

Обратимся к основным принципам современной антропологической философии. Характерной особенностью философской антропологии является отказ от признания присутствия в мире трансцендентного, т. е. объективного, независимого от человека начала. Человек рассматривается как лишенный неизменной и самодостаточной сущности, но «являющий» себя в процессе своего существования. Такое понимание человека влечет за собой радикальный пересмотр всей традиционной философской проблематики. Это касается прежде всего понимания бытия, которое в философской антропологии есть бытие человека, его жизнь.

Речь идет не об отказе от признания существования мира вне человека, а о том, что мир дан нам только через наши представления о нем. Суть антропологического принципа вне зависимости от специфики различных философских направлений сводится к попытке через самого человека определить основы и смысл его бытия и бытия окружающего его мира. Эту позицию Э. Фромм расценивал как антропоцентризм, суть которого он видел не в том, что человек – центр вселенной, а в том, что ценностные, равно как и всякие другие, суждения и даже его восприятия коренятся в особенностях его существования и значимы только в их свете [8, с. 41]. **Правомерно ли отождествление антропологического принципа с антропоцентризмом?**

В большинстве современных словарей антропоцентризм определяется как позиция, согласно которой человек выступает центром и высшей целью мироздания, и поэтому предполагает рассмотрение вещей исключительно с точки зрения целесообразности, т. е. телеологически, как восприятие, согласно которому человек есть центр

Вселенной и цель всех совершающихся в мире событий. Если ограничиться таким пониманием антропоцентризма, то оно не может быть включено в тезаурус современной философии и науки. Однако и в классической философии, где встречаются рассуждения об антропоцентризме античном, христианском, ренессансном, человек не всегда рассматривался как цель мироздания. В контексте современной философии антропоцентризм как принцип конструктивен, если трактовать его как крайнюю форму антропоморфизма, познавательную установку, в которой утверждается наличие человеческого измерения в любом знании о природе, обществе и в самом познании. Классическую формулировку антропоцентризма, по мнению Н.М. Смирновой, обретает в знаменитой формуле Протагора «человек есть мера всех вещей»<sup>2</sup>. Аналогичной позиции придерживается П.С. Гуревич: он видит смысл антропоцентризма в том, что «в центре мира оказывается сам человек, который служит объяснительным принципом в познании мира и одновременно его основанием» [9, с. 14].

Итак, исходный пункт философской антропологии таков: человек как свободное существо, независимое от каких-либо трансцендентных сил, как творец культуры, истории и собственной судьбы, не имеющий возможности делегировать ответственность за последствия своих действий никому, кроме самого себя. «Смысл нашей собственной жизни определяется тем, – писал К. Ясперс, – как мы определяем свое место в рамках целого, как мы обретаем в нем основы истории и цель» [7, с. 271]. **Как существо открытое и незавершенное человек постоянно изменяет мир и самого себя, открывая тем самым новые горизонты развития человечества.**

Антропологизация мира приводит к размытию границ между объективным и субъективным, материальным и духовным, физическим и психическим, уступая место представлениям о реальности как жизни, интегрирующей самые

<sup>2</sup>Смирнова Н.М. Антропоцентризм // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / под ред. В.С. Степина. М.: Мысль, 2010. Т. 1. С. 14.

разные феномены проявления человеческой активности. Отсюда смысл свободы не в следовании необходимости, имеющей всеобщую надличностную природу, а в ответственном выборе личностью перспектив своего развития. Коль скоро над человеком не довлеют никакие трансцендентные силы, утверждает Ж.-П. Сартр, он «осужден» на то, чтобы быть свободным, а значит, он «несет весь груз мира на своих плечах; он ответствен за мир и за самого себя в качестве способа бытия» [10, с. 557]. Тем самым свобода сопрягается не с необходимостью, а с ответственностью.

Высшим видом свободной деятельности является творчество – выбор того, чего еще нет, т. е. создание нового, еще небывалого. «Свобода есть творчество нового, в мире дотоле несуществовавшего, – писал С.И. Гессен. – Я свободен тогда, когда какую-нибудь трудную задачу, передо мной вставшую, разрешаю по-своему, так, как ее никто иной не смог бы разрешить. И чем более незаменим, индивидуален мой поступок, тем более он свободен. Поэтому свобода не есть произвольный выбор между несколькими уже данными в готовом виде, хотя и возможными только путями, но создание нового особого пути, не существовавшего ранее даже в виде возможного выхода» [11, с. 69].

Творчество не безгранично и не беспредельно, оно всегда осуществляется в исторически конкретном пространстве-времени (хронотопе), имеющем зримый, но постоянно ускользающий горизонт возможностей. Признание права человека на творчество расширило диапазон человеческих возможностей постижения мира. Наряду с логическим мышлением право на жизнь получили такие внерациональные способности, как интуиция, воображение, фантазия, инсайт и прочие инструменты порождения нового. Благодаря способности человека к творчеству его деятельность проективна, имеет незавершенный, открытый, «разомкнутый» характер, содержит возможности использования достигнутых результатов не по «назначению», постоянно создавая ту «неопределенность», которая служит импульсом дальнейшего творчества.

Неповторимость и уникальность личности проявляется в наличии у нее индивидуального мировоззрения, которое базируется на сформированной ею системе ценностей. «Ценности, – поясняет Г. Риккерт, – не представляют собой действительности, ни физической, ни психической. Сущность их состоит в их значимости, а не в фактичности» [12, с. 82]. Понятие ценности возникает только тогда, когда по поводу одного и того же объекта, явления, процесса существуют различные несовпадающие, а то и противоречащие друг другу точки зрения. В этом смысле мир человека – это мир ценностей, которые человек устанавливает в процессе своей деятельности. Множество систем ценностей, созданных самими людьми сообразно их интересам, оказывается основанием существования множества несовпадающих и не заменяющих друг друга миров: «Никто не может видеть мир вместо меня: даже если кто-то встанет на то место, где был я, теперь уже будет смотреть он и будет видеть по-своему», – писал Х. Ортега-и-Гассет [13, с. 289].

Противовесом нарастающему процессу фрагментаризации мира как результату нарастающей индивидуализации, чреватой отчуждением, изоляцией, одиночеством, выступает понимание необходимости наращивания, усиления коммуникационных связей и отношений, объединяющих людей, но не лишаящих их права на самостоятельность и самодеятельность. В связи с этим сама природа человека понимается как интерсубъективная, коммуникативная, т. е. предполагающая со-присутствие в каждом Другого, со-существование каждого с Другим, со-общение с Другими. Личность выражена тем полнее, чем сильнее она ощущает сопричастность к Другому – Ты: «Я становлюсь собой лишь через мое отношение к Ты; становясь Я, я говорю Ты. Всякая подлинная жизнь есть встреча» [14, с. 6]. Залогом этого со-существования являются поиски достижения взаимопонимания и согласия, ибо истина рождается «между людьми, совместно ищущими истину», – писал М. Бахтин [15, с. 185].

Познание в антропологической философии предстает как процесс понимания, осмысления – конструирования смыслов окружающих явлений и процессов человеком, установления их значимости для людей в зависимости от социокультурного контекста. Коль скоро познание не есть отражение одного единственного мира, а процесс конструирования множества индивидуальных миров, истина не может быть «адекватным» отражением всего мира. В отличие от классической философии, для которой истина есть цель познания, в неклассической философии целью познания выступает решение постоянно возникающих в процессе человеческой деятельности проблем. Истина понимается как контекстуальное, относительное, историчное, т. е. ограниченное пространственно-временными рамками знание, которое является результатом временного консенсуса людей по поводу принятия того или иного решения проблемы. «Истина, – писал К. Ясперс, – рождается лишь в полной и обоюдной открытости. Искать истину означает постоянно быть готовым к коммуникации и ждать этой готовности от других» [7, с. 170]. Адекватность истины может пониматься как адекватность взглядам людей, которые ищут и находят решение проблем. Иными словами, в неклассической философии истина исторична, коммуникативна и прагматична.

Потребность во взаимопонимании и достижении согласия людей, находящихся в разных мирах, усложнение процесса коммуникации обусловили лингвистический поворот в философии, суть которого – в признании многомерности языковой реальности, выражающей разнообразие индивидуальных мировосприятий. В условиях «лингвистической относительности» (Э. Сепир) основное назначение языка – обеспечение коммуникации, поэтому понимание предстает как бесконечный процесс интерпретации, толкования, переосмысления мира-текста, требующий от каждого интеллектуальных усилий, морального напряжения и продуктивного воображения. Язык не противостоит реальности, поскольку «непрерывно нужно слово, чтобы воспроизвести мир»,

полагает П. Рикер [16, с. 28, 100]. Поэтому интерпретация – это способность к рефигурации условий существования, с тем чтобы обрести в жизни новую позицию, создать такой «проект мира», где каждый мог бы реализовать свои возможности.

Постнеклассическая философия сохраняет приверженность основополагающим принципам неклассической рациональности, переставляя некоторые акценты и приоритеты, и предлагает новые перспективы. Возрастающий интерес к индивидуальности, уникальности человека обуславливает, с одной стороны, поиск средств, препятствующих попыткам втиснуть человека в любого рода усредняющие, стереотипизирующие, нормативные рамки, а с другой – разработку различных способов коммуникации, помогающих преодолеть одиночество, отчуждение и способствующих установлению взаимопонимания. Коммуникативная природа человека понимается как диалогическая, предполагающая взаимное преобразование всех участников общения, которое направлено на достижение нового видения мира как условия его дальнейшего изменения.

«Реальность человеческой коммуникации, – утверждает Гадамер, – в том, собственно, и состоит, что диалог – это не утверждение одного мнения в противовес другому или простое сложение мнений. В разговоре они оба преобразуются. Диалог только тогда можно считать состоявшимся, когда вступившие в него уже не могут остановиться на разногласии, с которого их разговор начался. Нравственная и социальная солидарность оказывается возможной только благодаря общности, которая перестает служить выражением моего или твоего мнения, будучи общим способом мироистолкования» [17, с. 48]. В результате мы всегда «понимаем иначе, если вообще понимаем». Диалогичность коммуникации как бытийной характеристики человека предполагает не только разумное понимание происходящего, но и его нравственное измерение, поскольку результатом должно быть согласие участников диалога, не подавляющее, однако, их самостоятельности и не лишаящее



ответственности за последствия принятых решений. Являясь центром пересечения коммуникационных потоков, личностная идентичность автономна, индивидуализирована, устойчива только в случае признания ее Другими, ибо «отдельному человеку уже не реализовать свою индивидуальность в одиночку; окажется ли выбор его собственной жизненной истории успешным или нет, зависит от «да» или «нет» других» [18, с. 37].

Такое понимание личностной идентичности снимает проблему соотношения индивидуального как внутреннего (индивидуализация) и социального как внешнего (социализация). Нет необходимости разграничивать с философской точки зрения в идентичности личностное и социальное – личностная идентичность всегда социальна. Самоопределение человека осуществляется в процессе коммуникации с возрастающим множеством разнообразных социальных общностей, причастность к которым уже рассматривается не как прирожденная или жестко предписанная, но как свободно выбираемая. Поэтому в современном обществе личность – это результат самоидентификации, т. е. сознательного выбора самой себя.

Анализ становления и развития философской антропологии показывает, что в ее основании лежат фундаментальные принципы, свойственные постклассической, т. е. неклассической и постнеклассической, философии. Потому можно согласиться с мнением П.С. Гуревича: «Как методология философская антропология представляет собой систему принципов и методов построения теоретической и практической деятельности. Философская антропология как методологическое основание современного научного знания о человеке задает конкретным наукам исходные посылки. Этот процесс получил название антропологизации знания» [9, с. 16]. Антропологизация российской педагогики активно происходила в начале XX века вплоть до Октябрьской революции 1917 года, а затем – с 1990-х годов и продолжается в настоящее время.

Анализ методологических оснований современной отечественной педагогики свидетель-

ствует о том, что они в целом базируются на принципах постклассической философской антропологии. Во-первых, в качестве одной из основных целей образования полагается развитие человеческой способности к свободной и ответственной творческой деятельности, которая направлена на создание новых, более справедливых форм бытия. Эта деятельность реализуется в конкретно-историческом социокультурном контексте, ограничивающем притязания личности интересами других людей. Во-вторых, в педагогике постоянно утверждается, что в человеке важна развитая способность к коммуникации, помогающая учитывать интересы, мнения других людей, нацеленная на поиск согласия, которое выступает основой консолидации вокруг общих целей. Именно эти качества личности востребованы современным обществом, и их развитие является одной из важнейших задач педагогики, базирующейся на принципах гуманистической парадигмы. На то, что педагогика и андрагогика используют в образовании антропологический подход как синоним гуманистического, указывал Б.М. Бим-Бад в своих курсах лекций и учебных пособиях.

Гуманистическая парадигма возникла в противовес технократической парадигме, отражавшей реалии индустриального общества со свойственной ему тенденцией к рационализации, прагматизации и утилитаризации образования. Так, например, еще в начале 1990-х годов, когда новая парадигма находилась в процессе становления, В.Г. Воронцова подчеркивала: «Новый гуманизм во многом существует сегодня как цель и идеал, возникнув как бунт против “технократии”, как “антропологическая революция”, утверждающая самоценность человека, его право на свободное развитие, его блага как главного критерия оценки общественных отношений» [19, с. 16]. Речь шла прежде всего о советском образовании, которое требовало подчинения личных интересов государственным и коллективным, основывалось на субъект-объектной модели образования, ориентировало на некритическое усвоение предписанного программами унифицированного по содержанию учебного

материала, не принимало в расчет индивидуальные особенности развития учеников и т. п.

Становлению гуманитарной парадигмы в начале 1990-х способствовали разработки в области теории и практики образования. «Приталенное внимание современного общества к проблеме гуманизации образования, – отмечал М.Н. Берулава, прямо указывая на процесс антропологизации педагогики, – во многом связано с эволюцией философских воззрений, в соответствии с которыми в центр научной картины мира выдвигается человек» [20, с. 9]. И педагоги, и андрагоги сходятся в том, подчеркивал С.Г. Вершловский, что гуманизация образования предполагает создание условий, направленных на раскрытие и развитие способностей ученика, «его позитивную самореализацию, акцент на целостном развитии личности, ее духовных и познавательных способностей, самоорганизации и саморегуляции, приобщении к универсальным ценностям культуры. Главным инструментом становится партнерство, тесная связь с жизнью, социальной средой» [21, с. 5].

Таким образом, гуманизация образования понимается как результат утверждения антропологического принципа в педагогике, что потребовало переосмысления целей и задач образования, его теоретико-методологических основ, форм и методов обучения и воспитания. В центре образовательного процесса оказывается ученик (обучаемый) как уникальная и свободная личность, чьи отношения с учителем (обучающим) строятся на принципах взаимного уважения и сотрудничества. Таким образом, личностно-ориентированный подход в образовании, учитывающий индивидуальные способности, возможности, темпы развития ученика (обучаемого), становится доминантой современной российской педагогики и андрагогики.

На основе принципов философской антропологии трансформируется представление о личности в психологии, где утверждается категория субъектности. Субъектность акцентирует внимание не на внешней детерминированности личности, а на внутренней, находящей свое выражение в актах саморегуляции жизненных

проявлений, самодетерминации, в самостоятельном, свободном и ответственном выборе жизненного пути. Вместе с тем субъектность предполагает внутреннюю неразрывную связь человека с другими людьми. Внесение категории «субъектность» в психологию личности помогает понять становление человека субъектом норм и способов человеческой деятельности, правил общежития, основных смыслов и ценностей совместной жизни людей. Как для психологов, так и для педагогов субъектность становится одним из основных понятий, отражающих изменения в представлениях о личности.

Так, по мнению А.Е. Фирсовой, антропологический подход в полной мере раскрывается в гуманитарной парадигме, поскольку именно «в гуманитарной парадигме мы впервые говорим о человеке как носителе свойств субъектности и субъективности. Субъектность рассматривается как способность владеть деятельностью, присваивать явления бытия, превращая их в многообразие форм собственной жизнедеятельности» [22, с. 505].

Самодетерминация, самоопределение, самоутверждение личности не противоречат идее сотрудничества, кооперации с другими людьми как наиболее продуктивного способа полисубъектного взаимодействия в современном обществе, эффективность которого определяется такими факторами, как позитивная взаимозависимость субъектов межличностного взаимодействия, осознание индивидуальной и групповой ответственности, поддерживающее взаимодействие, которое обеспечивает благоприятный психологический климат взаимодействия, высокий уровень развития социальных умений и навыков общения, рефлексивный анализ собственного поведения в контексте поведения других субъектов и др. «Разрабатываемая антропологическая модель образования, – замечает Л.А. Липская, – призвана обеспечить успешность его обучения и возможность становления уникальной личности, способной к диалогу, к пониманию других людей и других культур, к активному созиданию и преобразованию как внешнего, так и своего внутреннего

мира, с осознанием ответственности за последствия своих действий» [23, с. 26].

Так, в различных науках, которые интегрируются педагогикой и андрагогикой, – в философии, социологии, психологии, человек предстает как свободная и ответственная личность, самостоятельно определяющая смысл жизни,

направления профессионального и личностного развития, нацеленная на реализацию своего творческого потенциала, постоянно стремящаяся к достижению согласия с другими людьми, к консолидации с ними вокруг общезначимых ценностей и идеалов, которые способствуют прогрессивному развитию общества.

### Список литературы

1. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии: Переводы / сост. и послесл. П.С. Гуревича; общ. ред. Ю.Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. С. 31–95.
2. Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию // Проблема человека в западной философии: Переводы / сост. и послесл. П.С. Гуревича; общ. ред. Ю.Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. С. 96–151.
3. Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии: Переводы / сост. и послесл. П.С. Гуревича; общ. ред. Ю.Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. С. 152–201.
4. Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии: Переводы / сост. и послесл. П.С. Гуревича; общ. ред. Ю.Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. С. 3–30.
5. Бахтияр Г. Новый рационализм. М.: Прогресс, 1987. 376 с.
6. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М.: Наука, 1991. 408 с.
7. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. 527 с.
8. Фромм Э. Психоанализ и этика. М.: Республика, 1993. 416 с.
9. Гуревич П.С. Философская антропология. М.: Форум, 2014. 400 с.
10. Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. 639 с.
11. Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М.: Школа-Пресс, 1995. 448 с.
12. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре // Культурология. XX век. Антология / сост. С.Я. Левит. М.: Юрист, 1995. С. 69–104.
13. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства: сб. М.: Радуга, 1991. 639 с.
14. Бубер М. Я и Ты. М.: Высш. шк., 1993. 173 с.
15. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Худож. лит., 1972. 327 с.
16. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Канон-пресс-Ц; Кучково поле, 2002. 624 с.
17. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. 367 с.
18. Хабермас Ю. Понятие индивидуальности // Вопр. философии. 1989. № 2. С. 35–40.
19. Воронцова В.Г. Аксиологические аспекты готовности учителя к решению проблем гуманизации образования // Гуманизация образования. Теория. Практика. СПб.: Гос. ун-т пед. мастерства, 1994. С. 15–36.
20. Берулава М.Н. Состояние и перспективы гуманизации образования // Педагогика. 1996. № 1. С. 9–11.
21. Вершовский С.Г. Проблемы гуманизации школьного образования // Гуманизация образования. Теория. Практика. СПб.: Гос. ун-т пед. мастерства, 1994. С. 3–14.
22. Фирсова А.Е. Положение антропологического подхода в современном методологическом знании // Молодой ученый. 2013. № 3. С. 504–508.
23. Липская Л.А. Философско-антропологический фундамент современного образования // Педагогика: науч.-теорет. журн. 2006. № 2. С. 23–28.

## References

1. Scheler M. Polozhenie cheloveka v Kosmose [The Human Place in the Cosmos]. Popov Yu.N. (ed.). *Problema cheloveka v zapadnoy filosofii: Perevody* [The Problem of Man in Western Philosophy: Translations]. Moscow, 1988, pp. 31–95.
2. Plessner H. Stupeni organicheskogo i chelovek. Vvedenie v filosofskuyu antropologiyu [The Levels of the Organic and Man: Introduction to Philosophical Anthropology]. Popov Yu.N. (ed.). *Problema cheloveka v zapadnoy filosofii: Perevody* [The Problem of Man in Western Philosophy: Translations]. Moscow, 1988, pp. 96–151.
3. Gehlen A. O sistematike antropologii [On Anthropological Systematics]. Popov Yu.N. (ed.). *Problema cheloveka v zapadnoy filosofii: Perevody* [The Problem of Man in Western Philosophy: Translations]. Moscow, 1988, pp. 152–201.
4. Cassirer E. Opyt o cheloveke: Vvedenie v filosofiyu chelovecheskoy kul'tury [An Essay on Man: Introduction to the Philosophy of Human Culture]. Popov Yu.N. (ed.). *Problema cheloveka v zapadnoy filosofii: Perevody* [The Problem of Man in Western Philosophy: Translations]. Moscow, 1988, pp. 3–30.
5. Bachelard G. *Novyy ratsionalizm* [The New Rationalism]. Moscow, 1987. 376 p.
6. Ortega y Gasset J. *Chto takoe filosofiya?* [What Is Philosophy?]. Moscow, 1991. 408 p.
7. Jaspers K. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Zürich, 1949 (Russ. ed.: Yaspers K. *Smysl i naznachenie istorii*. Moscow, 1994. 527 p.).
8. Fromm E. *Psikhoanaliz i etika* [Psychoanalysis and Ethics]. Moscow, 1993. 416 p.
9. Gurevich P.S. *Filosofskaya antropologiya* [Philosophical Anthropology]. Moscow, 2014. 408 p.
10. Sartre J.-P. *L'Être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, 1943. 722 p. (Russ. ed.: Sartr Zh.-P. *Bytie i nichto: Opyt fenomenologicheskoy ontologii*. Moscow, 2000. 639 p.).
11. Gessen S.I. *Osnovy pedagogiki. Vvedenie v prikladnyuyu filosofiyu* [The Fundamentals of Pedagogy: An Introduction to Applied Philosophy]. Moscow, 1995. 448 p.
12. Rickert H. Nauki o prirode i nauki o kul'ture [Sciences of Nature and Sciences of Culture]. Levit S.Ya. (comp.). *Kul'turologiya. XX vek. Antologiya* [Cultural Studies. 20th Century: An Anthology]. Moscow, 1995, pp. 69–104.
13. Ortega y Gasset J. *Degumanizatsiya iskusstva* [The Dehumanization of Art]. Moscow, 1991. 639 p.
14. Buber M. *Ich und Du*. Heidelberg, 1983. 162 p. (Russ. ed.: Buber M. *Ya i Ty*. Moscow, 1993. 173 p.).
15. Bakhtin M.M. *Problemy poetiki Dostoevskogo* [Problems of Dostoyevsky's Poetics]. Moscow, 1972. 327 p.
16. Ricœur P. *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris, 1969. 505 p. (Russ. ed.: Riker P. *Konflikt interpretatsiy. Ocherki o germenевtike*. Moscow, 2002. 624 p.).
17. Gadamer H.-G. *Aktual'nost' prekrasnogo* [The Relevance of the Beautiful]. Moscow, 1991. 367 p.
18. Habermas J. Ponyatie individual'nosti [The Concept of Individuality]. *Voprosy filosofii*, 1989, no. 2, pp. 35–40.
19. Vorontsova V.G. Aksiologicheskie aspekty gotovnosti uchitelya k resheniyu problem gumanizatsii obrazovaniya [The Axiological Aspects of Teachers' Readiness to Solve the Problems of Humanization of Education]. *Gumanizatsiya obrazovaniya. Teoriya. Praktika* [Humanization of Education. Theory. Practice]. St. Petersburg, 1994, pp. 15–36.
20. Berulava M.N. Sostoyanie i perspektivy gumanizatsii obrazovaniya [The State and Prospects of Humanization of Education]. *Pedagogika*, 1996, no. 1, pp. 9–11.
21. Vershlovskiy S.G. Problemy gumanizatsii shkol'nogo obrazovaniya [The Problems of Humanization of School Education]. *Gumanizatsiya obrazovaniya. Teoriya. Praktika* [Humanization of Education. Theory. Practice]. St. Petersburg, 1994, pp. 3–14.
22. Firsova A.E. *Polozhenie antropologicheskogo podkhoda v sovremennom metodologicheskom znanii* [The Place of the Anthropological Approach in Modern Methodological Knowledge]. *Molodoy uchenyy*, 2013, no. 3, pp. 504–508.
23. Lipskaya L.A. Filosofsko-antropologicheskii fundament sovremennogo obrazovaniya [The Philosophical-Anthropological Basis of Modern Education]. *Pedagogika: nauchno-teoreticheskii zhurnal*, 2006, no. 2, pp. 23–28.

*Elena M. Sergeychik*

St. Petersburg Academy of Post-Degree Teacher Training;  
ul. Lomonosova 11, St. Petersburg, 191002, Russian Federation;  
*e-mail*: elena.sergeichik@gmail.com

## PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF THE ANTHROPOLOGICAL APPROACH IN POST-CLASSICAL SCIENCE

This article analyses the philosophical foundations of the anthropological approach from the perspective of the concept of historical types of rationality: classical, non-classical and post-non-classical. This allows us to clarify the meaning of such concepts, widely used in the humanities, as anthropologism, anthropocentrism, anthropological approach, anthropological principle, and anthropological philosophy. Tracing the evolution of these concepts in the history of European culture, the author focuses on the prerequisites and the development of the anthropological approach in the humanities at the turn of the 19th century. In addition, the paper demonstrates the fundamental difference between classical and non-classical science, the latter having anthropologism as its fundamental principle. It should be noted that the anthropological approach does not merely focus on the problems of man, but requires their interpretation according to new scientific and philosophical principles. Further, the paper dwells on the formation of philosophical anthropology, dating back to the 1920s. Its representatives – M. Scheler, A. Gehlen, E. Rothacker and M. Landmann – addressed the issue of fundamental differences between man and all the other living things and regarded their philosophical views as scientific. The fact that all major branches of non-classical philosophy (philosophy of life, Neo-Kantianism, phenomenology, hermeneutics, etc.) have adopted the anthropological principle allows us to treat it as an anthropological philosophy. In this regard, the paper analyses such key principles of anthropological philosophy as subjectivity, axiologism, intersubjectivity, communicativeness, etc., which can be viewed as a methodological basis for modern sciences. In conclusion, the author examines key lines of development of pedagogical anthropology, whose promising branches are guided by the principles of philosophical anthropology.

**Keywords:** *philosophy of science, historical types of rationality, anthropological approach, anthropological principle, anthropological philosophy, philosophy of education, pedagogical anthropology.*

Поступила: 16.09.2017  
Received: 16 September 2017

---

*For citation:* Sergeychik E.M. Philosophical Foundations of the Anthropological Approach in Post-Classical Science. *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Ser.: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki*, 2018, no. 3, pp. 70–82. DOI: 10.17238/issn2227-6564.2018.3.70