

3. Башляр Г. Поэтика пространства / пер. с франц. Н. В. Кисловой // Башляр Г. Избранное: Поэтика пространства. М. : РОССПЭН, 2004. С. 5–212.
4. Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту / пер. с франц. Н. Сулова. Екатеринбург : У-Фактория, 2006. 200 с.
5. Гёте И. В. Максимы и размышления // Гёте И. В. Избр. Философские произведения / под ред. Г. А. Курсанова, А. В. Гулыги. М. : Наука, 1964. С. 314–377.
6. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / пер. с франц. Д. Кралечкина ; науч. ред. В. Кузнецов. Екатеринбург : У-Фактория, 2007. 672 с.
7. Ильенков Э. В. Что же такое личность? // Ильенков Э. В. Философия и культура. М. : Политиздат, 1991. С. 387–414.
8. Ницше Ф. Странник и его тень (автор перевода не указан). М. : REFL-book, 1994. 400 с.
9. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / пер. с нем. В. В. Рынкевича. М. : Интербук, 1991. 301 с.
10. Хайдеггер М. Поворот // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления / пер. с нем. В. В. Биbihина. М. : Республика, 1993. С. 253–258.
11. Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности / пер. с франц. С. Н. Зенкина. М. : НЛО, 2010. 392 с.
12. Юнгер Э. Сердце искателя приключений. Вторая редакция: Фигуры и капрично / пер. с нем. А. Михайловского. М. : Ад Маргинем, 2004. 288 с.

**УДК 111**  
**ББК Ю25**

***И. В. Черникова***  
*(г. Томск)*

### **Понятие природы человека в философии и в социобиологии: сравнительный анализ<sup>1</sup>**

Природа человека стала актуальнейшей проблемой современности, требующей как научного, так и философского анализа, в связи с возможностями науки и технологии, особенно так называемых NBIC-технологий, трансформировать генетику человека, его когнитивные способности. Поставлена проблема выяснения границ допустимых изменений, самосохранения и постчеловеческого будущего (Ф. Фукуяма). В этом контексте и для философии вопрос о природе человека приобрёл вновь актуальность.

Тема природы человека принадлежит проблемному полю философской антропологии, в которой наряду с понятием «природа человека» используется также понятие «сущность человека». В некоторых текстах их употребляют как синонимы, но чаще усматривают различие между

<sup>1</sup> Исследование выполнено по гранту РФФИ 11–06–00049–а «Когнитивная эволюция и природа человека»

ними. Природу человека соотносят с биологическим естеством человека, а сущность человека с его социальностью, в этом смысле в марксизме используется понятие «социальная природа» человека. Видимо, истоки такого противопоставления коренятся в формировании исторического сознания, в котором интегрируются представления о мире, о человеке, способе бытия человека в мире. Историческое сознание само исторично, оно, по утверждению академика М. А. Барга, в конечном счёте – высшая духовная и этическая ценность человека, поскольку прежде чем обрести способность различать добро и зло, он должен осознать себя как существо общественное, прежде чем сформулировать для себя нравственные предписания, он должен связать себя с историей, т. е. исторически себя идентифицировать [1, с. 11].

Сегодня под природой человека подразумевают стойкие, неизменные черты и свойства, присущие человеку во все времена независимо от биологической эволюции и исторического процесса [2, с. 60], её трактуют как комплекс устойчивых свойств социального индивида, инвариантных по отношению к различным историческим эпохам, этносам, культурам [3, с. 445]. То есть, человеческая природа воспринимается как некий относительно устойчивый образ человека, некий инвариант. На этом основании всё богатство проявлений человеческого в человеке философия усматривала в культуре и социальности. Вопрос об изменении видового своеобразия человека не считался предметом философского внимания.

Палитра представлений о природе человека отличается богатством красок. Л. Стевенсон в книге «Десять теорий о природе человека» сопоставил и проанализировал проблему природы человека в учениях древнегреческих философов, в марксизме, в христианских учениях, в конфуцианстве [6]. Он пытался пролить свет на вопрос: действительно ли мы свободны и несём ответственность за свои действия, или всё, что связано с нами, определено нашей наследственностью, воспитанием, окружением? Однако достижения науки последнего времени – это не просто дополнительные факты, которые подтверждают один концепт или опровергают другой. То, что сегодня обозначается как природа человека, – это не только теоретическое понятие, конструируемое по-разному историческим сознанием. За этим понятием – границы человеческой идентичности. Человек, являясь продуктом и этапом эволюции, в то же время является её самосознанием. Он осознаёт и свою историчность, познаёт закономерности развития, которые сегодня формулируются в контексте эволюционно-синергетической парадигмы. В коэволюционной модели, в основании которой идеи системности и глобального эволюционизма, – связь между звеньями или блоками процесса не только прямая, но и обратная. Представляется важным осмыслить проблему природы человека

с учётом достижений в сфере технонауки и с позиций современного исторического сознания, включающего идею глобального эволюционизма. Но прежде сравним подходы к этой проблеме в философской и научной традициях.

Начнём со сравнительно-исторического анализа проблемы природы человека в различных философских системах. В восточных традициях, например, в буддизме, господствует безличный мировой процесс, человек не рассматривается как индивид, как ценность. Душа воспринимается не как личностное начало, а как духовное начало вне нас, отвергается существование свободной воли. Считается, что судьба predetermined, но человек, устраняя страсть, сможет избежать закона кармы. В конфуцианстве человек также полностью подчиняется Велению Неба, но моральное достоинство во власти человека.

В западной философии, начиная с Сократа, человек становится центром внимания. По Платону, природа человека определяется его душой, которая состоит из трёх частей. Первая выражает идеально-разумную способность, вторая – вожделеюще-волевою, третья – инстинктивно-аффективную (разум, воля, страсть). И хотя в греческом термине «*physis*» (природа) заложен смысл происхождения, порождения, развития, при применении к человеку он выражает неизменное в нём начало.

Христианские философы утверждали, что человек сотворён Богом и по образу Бога, и что судьба человека зависит от того, насколько он в жизни следует промыслу создателя, христианство «открыло» личность, человека, наделённого свободой воли. В средневековую эпоху обозначилась грань между человеческой историей и естественной историей. Жизнь человека рассматривалась как повторение истории рода человеческого в целом. «Поколения сменяют друг друга, а события, о которых повествует священное писание, остаются все теми же. Они как бы зеркало, поставленное перед каждым входящим в жизнь, в которое он должен заглядывать до конца своих дней. По существу, вся человеческая история со времени грехопадения изображалась как непрерывное повторение в каждом поколении всё той же психоматрии человека с дьяволом» [1, с. 147].

Тема природы человека была одной из центральных для философов Нового времени и эпохи Просвещения. Два различных взгляда на природу человека находим в философии Д. Юма и И. Канта. По Юму, человек в своих поступках движим аффектами, Кант полагал, что моральные поступки человека обусловлены сознательными рассуждениями. Наше знание возникает из двух основных источников души: первый из них есть способность получать представления, а второй – способность познавать через эти представления предмет. Посредством первой способности предмет нам даётся, посредством второй – мыслится. Без чувственности

ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один не был бы мыслим. Мысли без содержания пусты, а созерцания без понятий слепы. Кант отмечает двойственность человеческой природы, превышающей животный уровень, но не совершенно разумной, поддающейся слабостям, которой присуща естественная склонность ко злу. Кант полагал, что эта склонность не может быть истреблена человеческими силами, но, тем не менее, должна быть возмощена её, так как она обретается в человеке как существе, действующем свободно.

Д. Юм в Трактате о человеческой природе отмечал, что ей присуща любовь к знанию, любопытство, благодарность, симпатия, сопереживание. Он критиковал теорию эгоизма, утверждая, что человек не эгоист, а скорее, пристрастен, он симпатизирующее существо. Мораль, определяющая наши поступки, рассматривалась Юмом как следствие нашей природы, моральные суждения возникают как следствия переживаний, а не из сознательных размышлений, как утверждал И. Кант. М. Хаузер в работе «Мораль и разум» сравнивал позиции Д. Юма, И. Канта и Дж. Ролза в вопросе об обусловленности поступков и решений человека. Идеи Юма являются вызовом тем, кто придерживается точки зрения, согласно которой чистое рассуждение – единственное средство, обеспечивающее добродетельную жизнь. Юм полагал, что такие черты, как доброта, великодушные, милосердие присущи человеческой природе и являются врождёнными. В то же время такие свойства человека, как справедливость, целомудренность, преданность приобретаются воспитанием и приобщением к культуре. Разум является только рабом страстей. Врождённое моральное чувство формирует наши эмоциональные реакции, которые побуждают к действию, делая возможными суждения о добре и зле, допустимом и запрещённом. Юм полагал, что моральные чувства укоренены в нашем строении, моральное чувство создания Юма походит на другие инстинкты, составляя часть дара природы.

В марксизме человек рассматривался как продукт прежде всего экономических отношений. К. Маркс сущность человеческой природы определяет через понятие родового характера людей и трактует как свободную сознательную деятельность, в противоположность природе животного, которое не отличает себя от жизнедеятельности. Смысл человеческого бытия в нём самом, в бесконечной и свободной самореализации. Целостность человека (и в этом суть дела) не теоретический, а практический вопрос, истинная природа человека есть совокупность общественных отношений.

Противоположные взгляды на природу человека высказывали экзистенциалисты, считая, что она определяется ни социумом, ни чем-либо иным, а свободой. Человек по своей природе свободен, человек осуждён

быть свободным, отмечал Ж. П. Сартр. Человек не весь в человеке, сущность человека в его самотрансценденции (М. Мамардашвили, М. Шеллер, Э. Кассирер). Философы, связывая сущность человека с его экзистенцией, опирались на установку противопоставления реальности протяжённой и реальности мыслящей, природы и культуры.

В философских учениях о человеке находили воплощение поиски концепции эволюции человека. Это и Тейяр де Шарден, и Э. Фромм, и Т. Роззак. Нам отчаянно необходимо вырасти из того унылого и немощного образа человека, который мы унаследовали от предыдущих столетий индустриализма. Нам нужна радикально изменённая концепция себя самих, наших первичных нужд, нашего места в природе, нашего призвания в космосе. Нам говорили, что мы «обезьяны без шерсти», и «машины из мяса», создания «вне свободы и достоинства», управляемые рефлекторной дугой или нервными импульсами, классовыми конфликтами или сексуальными нуждами, экономическим своекорыстием или биологической конкуренцией, культурной обусловленностью или исторической необходимостью. Поразительно, сколь многие из современных изображений человеческой природы нацелены, похоже, на искоренение глубочайшей нашей интуиции свободы и высшей цели...» [10, с. 12]. Со способностью к саморазвитию, самотворению связывали суть человека и русские философы-космисты, утверждавшие, что человек не изначально космичен, но ему надлежит стать космичным. Человек по существу своему, отмечал Н. Бердяев, есть уже разрыв в природном мире, он не вмещается в нём.

Яркую страницу в исследование природы человека вписал Э. Фромм. Он уже учитывал индикаторы человеческого, намеченные и сторонниками теории потребностей, и экзистенциалистами, и социобиологами, отмечая, что общее представление о человеческой природе лучше искать не в отдельных факторах существования человека, не через какое-то бы ни было главное качество, а в его эволюции. «Если же мы подойдём к вопросу о человеческой эволюции с позиций исторического (а не индивидуального) времени, то мы сможем сказать, что человек в подлинном смысле этого слова родился всего несколько минут назад. Или, более того, мы можем даже принять такую точку зрения, что процесс его рождения ещё не окончен, что пуповина ещё не перевязана» [8, с. 193]. Он связал природу человека с особенностью существования, оно противоречиво и определяется противостоянием инстинктов, которых человеку не достаёт, и самосознания, которого бывает в избытке.

Итак, в философской антропологии XX в. подчёркивалось, что деятельность человека определяется не биологически заданными потребностями, не генетической программой, а исторически сформированными социокультурными программами. Предмет философской антропологии



составили поиски метафизической сущности человека как способности трансцендирования. Выделяют три основных этапа в развитии философской антропологии: для классического трансцендентализма характерно стремление к самоопределению человека, «познай самого себя» (Сократ); второй этап (от Декарта до Канта) отличается редукцией человеческой сущности к субъективности; третий этап представлен парадигмой интерсубъективности<sup>1</sup>. Как видим, антропологию XX века преимущественно интересовали вопросы экзистенциального и социологизаторского планов, связанные с осмыслением онтологической «бездомности» человека, но, как правило, философы утверждали, что человек есть слепок формирующих его культурных условий.

Кроме философской антропологии понятие «человеческая природа» использовалось в социологии и социальной философии в контексте обсуждения теории справедливости. В отношении понятия «человеческая природа» в дискурсе справедливости сформировались противоположные позиции. С одной стороны, отстаивалось мнение, что природа человека является фундаментальной для формирования нормативов социальной деятельности. Подобно «порождающей грамматике» в языке, природа человека накладывает ограничения на определённые социальные проекты или, наоборот, какие-то обосновывает. С другой стороны, акцентировалось внимание на пластичности человека, плюрализме норм, смыслов. В постмодернистской философии это обозначили как смерть метафизики, истины, науки. Деконструкция, децентрализация, релятивизм позиционировались как путь к воплощению морали и справедливости. Дискуссия между М. Фуко и Н. Хомским показала, что использование концепта человеческой природы в качестве нормативного аргумента теории справедливости вовсе не является реакционной идеологемой, напротив, с этим понятием связано формирование эволюционистской этики, теории естественного права [11]. Особенно важным оно окажется в связи с вызовами технонауки человеческой цивилизации, в частности в связи с феноменом конвергентных технологий.

---

<sup>1</sup> Это сложное понятие, являющееся фокусом проблемного поля современной философской антропологии, трактуется далеко не однозначно. Как отмечает А. П. Огурцов, существуют две крайних позиции неоправданного отождествления интерсубъективности либо с объективностью, либо с интертекстуальностью. Первая формируется в смысловом пространстве естественных наук и обусловлена тяготением человеческого сознания к натурализации своих концептуальных средств (слово отождествляется с вещью, концепция – с предметной областью, метод – с принципами построения исследуемой реальности). Вторая возникает в контексте гуманитарного знания, представлена постмодернистской традицией, замыкающей культуру на семиотических формах. Категория интерсубъективности, важнейшая в коммуникативной парадигме социальности, фиксирует общность установок, ориентаций взаимодействующих субъектов. Интерсубъективность занимает срединное положение в континууме установок и позиций – между индивидуальной субъективностью и надличностной объективностью.

Исторический обзор проблемы природы человека был бы неполным без биологических и психологических исследований человеческого поведения. Речь идёт об эволюционной теории познания и социобиологии. Теории о человеческой природе, которые возникли на базе психологических и биологических исследований, на первый взгляд, были противоположностью теорий экзистенциалистов. В книге Л. Стевенсона психологические исследования природы человека характеризуются как своего рода натуралистические отклонения маятника познания. Если Сартр утверждал, что мы свободны, но делаем вид, что не являемся таковыми, то психологические исследования, напротив, показывали, что мы детерминированы, в то время как думаем, что свободны.

Между тем, сторонники эволюционной теории познания, такие как К. Лоренц, увидели возможность прорыва в понимании человеческих способностей, в частности, способности к познанию, не в возврате на натуралистические позиции, а в преодолении барьера между гуманитарными и естественными науками, а также между наукой и философией в исследовании природы человека. С точки зрения учёного, человеческий разум и цивилизация могут и должны изучаться средствами методологии естественных наук. Большая часть психологических болезней и расстройств, угрожающих выживанию нашей цивилизации, связана с социальным и моральным поведением человека. Чтобы исправить положение, нам необходимо научное понимание причин данных патологических симптомов, а это требует от нас разрушения барьера, разделяющего гуманитарное и естественнонаучное познание, причём именно там, где он сильнее всего укреплен с обеих сторон. Тогда как учёные-естественники избегают выносить ценностные суждения, гуманитарии находятся под сильным влиянием идеалистического представления, будто всё подлежащее научному объяснению, тем самым не имеет отношения к ценностям. То есть, барьер упрочивается как раз в том месте, где ощущается самая настоящая нужда его преодолеть. В то время как философское сообщество считает кощунством настаивать на том, что поведение человека, как и всех иных живых существ, сформировалось филогенетически и определяется наследственностью, многие учёные часто выражают недоверие и плохо скрываемое пренебрежение, когда исследование начинается с наблюдений и описаний вместо обращения к экспериментальным методам...» [4, с. 59].

К эволюционной теории познания Лоренц пришёл на основе исследований в сфере этологии. Всё, что мы знаем о материальном мире, в котором мы живём, производно от наших филогенетически эволюционировавших механизмов усвоения информации. Важнейшая, отличающая человека от всех живых организмов особенность, составляющая суть его природы, – это его особая когнитивная способность. Согласно Лоренцу,

механизмы обработки и трансляции информации человеком отличны от аналогичных процессов у животных и растений. То же касается и усвоения энергии, поскольку человек – единственное существо, способное использовать в собственных интересах источники энергии отличные от природных. В результате у человека возникает качественно новый когнитивный аппарат, в котором сопрягаются функции генома и традиции культуры. Лоренц характеризует это новое структурное сопряжение следующим образом: наш врождённый аппарат восприятия перекрывается культурно-интеллектуальной суперструктурой, которая во многом наподобие врождённых когнитивных механизмов, снабжает нас рабочими гипотезами (ожиданиями), которые в дальнейшем направляют индивидуальную интеллектуальную деятельность. Культурная система располагает собственными структурами, которые налагают ограничения на свободу познания. Информация, на которой основаны культурные схемы, не закодирована в геноме, а исходит из культурной традиции. Эта традиция гораздо моложе и закодирована в более доступной и адаптивной форме. Позже Л. Уайт введёт понятие социокода для определения сущности культуры. Эти структуры выявлялись и конкретизировались не только в культурологии, но и в философском структурализме (Р. Барт, М. Фуко), и в социологии науки (П. Бергер и Т. Лукман о социальном конструировании реальности), и в когнитивной психологии (У. Найсер о когнитивных картах), и в когнитивной лингвистике (теория фреймов М. Мински).

К. Лоренц, объясняя развитие человека, не редуцировал социально-культурные факторы к биологическим, а искал механизмы их сопряжения. Для понимания сущности человеческого познания он считал необходимым изучить «родовую историю» человека и аппарат познания – «оборотную сторону зеркала» – средствами естествознания. Возникновение понятийного мышления, как символическое приобщение к древу познания, запустило новые механизмы внутривидового отбора. Человеческая способность к рефлексии связана с культурой, но не причинно-следственным образом, а через циклическую, рекурсивную взаимообусловленность. Существо, ещё не знавшее о собственном существовании, никоим образом не могло развить отвлеченное мышление, словесный язык, совесть и ответственную мораль. Переход от физиологических процессов к психическим и духовным Лоренц называл «хиатус», рассматривая его как разрыв иного плана, чем переход от неорганических форм к органическим. «Человеческий дух, утверждал он, это коллективное явление, как свойство одной личности, он не объясним, не постижим» [Цит. по: 5, с.209].

Исследования Лоренца были продолжены Р. Ридлем, Э. Ойзером, Ф. Вукетичем, Г. Фоллмером и другими, предложившими модификации концепции познания, прежде всего, как процесса адаптации к миру. К. Ло-



ренц образно отмечал, что гены держат культуру на поводке. Р. Ридль метафорически обозначил биологические границы мышления как когнитивная «мюнхаузениада». Г. Фоллмер ввёл понятие «мезокосмос», обозначающее когнитивную нишу человека, чтобы подчеркнуть, что эволюционно закрепляются те когнитивные структуры, которые более всего соответствуют условиям жизни, способствуя выживанию. Швейцарский психолог и философ Ж. Пиаже указывал на параллели между биологическими теориями эволюции и психологическими теориями интеллекта. Как и К. Лоренц, он подчёркивал, что наследственные программы человека строятся не столько на инстинктах, сколько на социальных способах наследования – языке, воспитании. Поведение – это адаптация к среде. При этом оба понятия – и «адаптация», и «среда» – обозначают сложные структурно организованные феномены. Австрийско-германская школа и её последователи, характеризуя познание как эволюционный процесс-систему, формировали новый междисциплинарный подход к исследованию познания и духа, которые всегда были объектами философской рефлексии, её спекулятивно-умозрительных методов.

Благодаря новациям эволюционной теории познания, которые получили развитие в социобиологии, в когнитивной науке, поведение, когнитивные способности, природа человека стали пониматься как трансдисциплинарные закономерности (отношения), постигаемые в междисциплинарной кооперации естественных и гуманитарных наук и философской критической мысли. С позиций эволюционного подхода модели человеческой природы нельзя характеризовать как чисто нормативные, покоящиеся на философских моральных допущениях, в действительности формируется наука о человеческой природе. Как писал И. Т. Фролов, характеризуя проект интегральной антропологии, «философия при этом не просто дополняет науку, а дерзает сделать большее – объединить различные науки, так или иначе изучающие или просто касающиеся человека, в единый комплекс, чтобы создать единую науку о человеке» [7, с. 65].

Важные для понимания человеческой природы выводы были получены в социобиологии. Её основоположником считают Э. Уилсона<sup>1</sup>. Социобиология синтезировала знания нескольких сфер биологии – популяционной генетики, эволюционной теории, а также таких наук, как: этология, экология, социология, культурология. Подход социобиологии – это реализация стратегии сближения естественных наук и гуманитарных в исследовании природы человека, неприемлемость в отношении

---

<sup>1</sup> Э. Уилсон является автором таких работ как: «Социобиология: новый синтез» (1975), «О природе человека» (1978), «Биофилия» (1984), а также написанных в соавторстве с Ч. Ламсденом «Гены, разум и культура. Процесс коэволюции» (1981), «Прометеев огонь. Размышления о происхождении разума» (1983).

к ней концепции «чистой доски», согласно которой лишь общество ответственно за формирование личности. В социобиологии изначально ставилась задача исследования природы человека по-новому. Э. Уилсон и Ч. Ламсден указывали на стремление «навести мосты» между двумя культурами – естественнонаучной и гуманитарной. Они предложили теорию геннокультурной коэволюции, одной из установок которой являлась установка использовать для изучения человеческого поведения методы точных наук. Так, в области молекулярно-генетических исследований инвариантов широко применяются математические методы. При анализе средовых факторов в области экологии важно использование системного подхода и синергетики. В то же время центральные проблемы, рассматриваемые в социобиологии, – проблема альтруизма, проблема свободы воли, проблема морали, этического выбора – несли в себе ценностную составляющую предмета социально-гуманитарного дискурса.

Отмечая, что в эволюции человека культурные факторы играют решающую роль, сторонники социобиологии подчёркивали, что ни гены, ни культура по отдельности не могли сформировать человеческий разум, что он продукт совместной истории. Такие характерные для человека формы деятельности, как мораль, свобода воли, принятие решений, нравственный выбор могут составлять содержание не только поэтических, художественных, философских текстов, но и стать предметом научного исследования. «В мозге существуют врождённые цензоры и побудители, которые глубоко и неосознанно влияют на наши этические предпосылки; из этих предпосылок мораль развивается как инстинкт. Если это понимание правильно, наука сможет скоро исследовать само возникновение и смысл человеческих ценностей, из которых вытекают все этические декларации и многое из политической практики... Эти исследования смогут дополнять сложившуюся традицию социально-культурного плана и в итоге приведут «в самую сердцевину нашей гуманности» [12, с. 6].

Тридцать лет назад идеи социобиологии вызвали бурную дискуссию, в которой звучали обвинения в биологическом редуccionизме, в попытке научным подходом оправдать социальное неравенство, в недостаточности экспериментальных данных для формулируемых обобщений. Социобиологию называли «трансцендентальным менделизмом». Защитники нового междисциплинарного синтеза указывали на необходимость реконструировать эволюционную историю социальной организации с учётом «большого наследства», доставшегося современному человеку, в руках у которого уже не дубинки, а мощные технологические устройства, позволяющие погубить и человечество, и биосферу. В социобиологии ставилась задача выявить в многообразии форм социального поведения животных и человека некие инварианты, выделить устойчивые блоки в

процессе социализации. Первый блок поведенческих реакций обозначался как «эгоизм – альтруизм», второй касался запретов и предпочтений в сексуальном поведении, третий блок фиксировал формы самоопределения, такие как агрессия, кооперация. Например, агрессивность объяснялась как выполняющая адаптивную роль в ходе эволюции. Эта поведенческая реакция закрепляется отбором при делении особей на своих и чужих. В человеческом обществе враждебное отношение к чужим получило название ксенофобии – страха перед чужими.

Эволюция человека, выйдя из-под непосредственного контроля природы, запустила социальные механизмы внутривидового отбора, причём только усилив проявление агрессивности. К такому выводу пришли не только социобиологи, но и исследовавшие природу агрессивности в совершенно разных контекстах и разными методами К. Лоренц и Э. Фромм. Общая тенденция книги Э. Фромма «Антология человеческой деструктивности» – показать, что истоки нравственности, равно как и деструктивности, следует искать в человеческой свободе, которую автор понимает как меру ответственности человека. Деструктивность человека Фромм связывает не с наследственностью и не с первородным грехом, а с историей человечества («Бегство от свободы»), с его предумышленным отказом от самого себя. Бездуховность (десакрализованное сознание) он связывает с нарастающим потреблением, как и К. Лоренц, он помещает изучение агрессии в центр своей концепции.

В социобиологии выявлялись механизмы, способствующие развитию человеческой деятельности в виде эпигенетических правил. Термином эпигенез обозначается сумма всех взаимодействий между генами и средой. В работе «Прометеев огонь» Ламсен и Уилсон отмечали: «Гены человека обуславливают способ, каким формируется человеческий разум, какие стимулы воспринимаются, а какие нет, какая информация обрабатывается, какие виды памяти наиболее легко вызываются, какие виды эмоций пробуждаются. Процессы, которые создают такие следствия, названы эпигенетическими правилами. Эти правила коренятся в особенностях человеческой биологии, и они влияют на способы проявления культуры, формируют их» [9, с. 20]. Человеческая природа была понята как продукт генно-культурной коэволюции, как система реакций на средовые факторы, которые с появлением разума стали собственно человеческими.

Среди характеристик, отличающих природу человека, – не только альтруизм, агрессивность, следование отработанным форматам сексуального поведения, семейственность, но и биосоциальность, сознательность, свобода. Природу человека, как отмечал Уилсон, отличает также «наиболее могущественная и сложная из всех властвующих над человеком сил» – сила веры. Как учёный он выступал против религиозной веры,

считая, что социобиология может способствовать осознанию феномена «природной силы веры». К каким же выводам приводит анализ развития естественнонаучного и гуманитарного знания последних лет? Удалось ли благодаря социобиологии пролить новый свет на проблему природы человека? Получила ли дальнейшее развитие заданная этологией и социобиологией тенденция междисциплинарного исследования этой проблемы? Попытаемся ответить на эти вопросы, опираясь на достижения в конкретных науках, в такой новой трансдисциплинарной сфере, как когнитивная наука, но это уже тема дальнейшего исследования.

#### *Список литературы*

1. Барг М. А. Эпохи и идеи. М. : Мысль, 1987. 350 с.
2. Гуревич П. С. Философия человека. Ч. 1. М. : ИФРАН, 1999. 221 с.
3. Дубровский Д. И. Альтруизм, эгоизм и природа человека (к проблематике развития морального сознания) // Проблема сознания в философии и науке. М. : Канон+, 2009. 472 с.
4. Лоренц К. По ту сторону зеркала // Эволюция. Язык. Познание. М. : Языки русской культуры, 2000. С. 42–69.
5. Ребещенкова И. Г. Эволюция познания. Австро-германская традиция исследования в научно-философском контексте. СПб. : Роза мира, 2004. 227 с.
6. Стевенсон Л. Десять теорий о природе человека. М. : СЛОВО, 2004. 240 с.
7. Фролов И. Т. На пути к единой науке о человеке // Природа. 1985. С. 65–74.
8. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М. : Республика, 1994. 447 с.
9. Lumsden C. J., Wilson E. O. Promethean Fire: Reflections on the Origin of Mind. Cambridge (Mass) et al., 1983. 216 p.
10. Roszak Th. Unfinished Animal: the Aquarian Frontier and the Evolution of Consciousness. N. Y., 1975. IX. P/ 26–29.
11. Wilkin P. Chomsky and Foucault on Human Nature and Politics: An Essential Difference? // Social theory and Practice. 1999. Vol. 5. № 2. P. 177–210.
12. Wilson E. O. On Human Nature. Cambridge (Mass.); London: Harvard Univ. press, 1978. 260 p.

**УДК 101.1: 316 (045)**

**ББК Ю 6**

*Н. А. Эмих*  
*(г. Чита)*

#### **Философско-антропологическое видение человека в культурной парадигме образования**

Каждая эпоха имеет своё собственное философское видение человека, свои представления о человеческом идеале и соответствующую ему образовательную парадигму. Ни для кого не секрет, что на протяжении