

ФИЛОСОФИЯ

УДК 101.9

**Философская антропология Б. В. Маркова. Статья 1.
Философия эпохи «смерти человека»****Д. Ю. Дорофеев*

Санкт-Петербургский горный университет императрицы Екатерины II,
Российская Федерация, 199106, Санкт-Петербург, 21-я линия В. О., 2

Для цитирования: *Дорофеев Д. Ю.* Философская антропология Б. В. Маркова. Статья 1. Философия эпохи «смерти человека» // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2024. Т. 40. Вып. 2. С. 186–200. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2024.201>

Статья посвящена исследованию философской антропологии недавно умершего известного петербургского философа Бориса Васильевича Маркова (1946–2023). Благодаря ему отечественная философская антропология стала активно развиваться в 90-е годы прошлого века. Именно специфика и значение философии этого периода, которая определялась в России появлением большого количества новых переводов европейских философов, исследуется в статье. Центральное значение для новой российской философии и философской антропологии в это время имели сочинения французских философов, прежде всего концепция «смерти человека» М. Фуко. Автор подробно исследует значение этой концепции и в целом понимания человека в постмодернизме для развития философской антропологии Б. В. Маркова в его работах 1990-х годов («Разум и сердце», «Философская антропология», «Храм и рынок»). Для этого критически затрагиваются и анализируются генезис и особенности развития европейской, прежде всего французской, философии второй половины XX в., представленной в таких понятиях, как эпистема, деконструкция, археология знания, генеалогия власти, язык. Основанную на этих принципах философскую антропологию Маркова можно характеризовать как археологию и генеалогию власти в отношении человека в культуре, обществе и повседневности. Автор подчеркивает, что развитие философской антропологии в эпоху «смерти человека» было сложным и неоднозначным процессом, который привел к деперсонализации человека, представляя его исключительно как результат моделирования структур власти и вытесняя признание самоценности человеческого бытия. В статье критически раскрываются основания такой антиантропологической по своей сути философии, с учетом исторических причин ее возникновения и признания, что ее доминирование в европейской и отечественной мысли окончено.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-00687, <https://rscf.ru/project/23-28-00687/>.

Анализ всей философии Б. В. Маркова позволяет раскрыть его значение для развития отечественной философской антропологии в эпоху «смерти человека», когда само направление философско-антропологических исследований было под вопросом.

Ключевые слова: философская антропология, Б. В. Марков, «смерть человека», М. Фуко, деконструкция, археология и генеалогия власти.

Кажется, еще совсем недавно, в 2021 г., мы отмечали 75-летний юбилей Бориса Васильевича Маркова, попытавшись без дифирамбических настроений и формальной официозности выразить личное отношение к его образу философа и человека [1, с. 382–392]. И вот, спустя два года, Бориса Васильевича уже нет с нами...¹ О живом человеке и уже умершем невозможно говорить одинаково, слишком сильно меняется оптика восприятия, слишком по-разному оценивается человек до и после своего ухода. И сделанное человеком при жизни начинает по-новому звучать и оцениваться *post mortem*. Сфера деятельности Бориса Васильевича была напрямую и прежде всего связана с осуществлением и проблематизацией возможностей и перспектив *современной философской антропологии*, одним из наиболее ярких представителей которой в отечественной философии он был. Поэтому здесь, в этой статье, нам хочется начать размышлять об особенностях философской антропологии Б. В. Маркова в 90-е годы, которые как лакмусовая бумажка высвечивают своеобразие развития российской философии в эпоху «смерти человека», оставив его работы 2000-х для следующего исследования. Не подобострастное и поверхностное, а критическое и внимательное исследование сделанного им является, может быть, лучшим проявлением нашего уважения к памяти почившего коллеги.

* * *

После принятия на Большом Ученем совете СПбГУ в 1993 г. решения об образовании кафедры философской антропологии Борис Васильевич Марков, избранный заведующим этой кафедры, а до этого в течение пяти лет руководивший кафедрой онтологии и теории познания, столкнулся на лестнице с тогдашним ректором Людмилой Алексеевной Вербицкой. Она поздравила его с этим событием, заведующий новой кафедрой, конечно, поблагодарил ректора, но иронично отметил, что, мол, кафедру-то открыли, а вот предмет ее исследования, человек, уже умер. Повисшее в воздухе напряженное недоумение пришлось снимать пояснением, что речь здесь идет о кризисе традиционного образа человека, а новая кафедра будет заниматься философско-антропологическими исследованиями уже после «смерти человека».

Эта история, которую Б. В. Марков рассказывал автору этих строк и которую также упомянул в посвященном его юбилею большом интервью [2, с. 25–26], представляется чрезвычайно показательной, даже *символичной* для развития отечественной философской антропологии последних десятилетий. Есть какой-то исторический парадокс, выражающий глубинную закономерность развития европейской философии, в том, что всплеск философско-антропологических исследований в России и в Петербурге в частности приходится на 90-е годы XX в., время

¹ Напомню, это произошло 13 августа 2023 г. в деревне Звон Вологодской области, на его малой родине, где он родился и куда при первой появляющейся возможности уезжал, чтобы подпитываться там энергетикой своей родной земли, своих корней и воспоминаний.

высшего признания концепта «смерти человека». Поэтому и отечественная философская антропология пыталась развиваться в это время *не после* «смерти человека», а в *эпоху «смерти человека»*. Какой же она была тогда и частично остается для многих сейчас?

Как известно, рупором «смерти человека» стал Мишель Фуко. И уже было не так важно, что сам французский философ заявлял об этой смерти в своем программном сочинении «Слова и вещи» лишь как о *возможности* или даже что с конца 70-х годов он от структуралистской «археологии гуманитарных наук» через проблемы генеалогии и топографии власти пришел к герменевтико-антропологической «субъективации знания», исследующей повседневные формы самоотношения и эстетические манифестации способа существования в визуальном образе человека. Важнее было, что понимание Фуко в 60-х годах человека как результата определенным образом сложившейся в конкретный период *диспозиции знания* внутри утвердившейся с конца XVIII в. *эпистемы*, которая *преодолевается* за счет увеличения значимости языка (дискурсии, нарративности), открытия конечности, абсолютизации критической историчности и т. п. [3, с. 325–363], очень органично соответствовало *антиантропологическому тренду* развития западноевропейской (прежде всего французской, задававшей направление и акценты этого тренда) философии и в целом культуре постмодерна конца XX в. Этим и объясняется неожиданный для сложного философского сочинения широкий общественный резонанс «Слов и вещей». Ведь в самом воздухе французской философии, да и среди преобладающей части французского интеллектуального сообщества середины 60-х царил мысль о том, как соблазнительно приблизиться к свободе через освобождение от традиционных классических стереотипов путем их развенчания, разоблачения, деконструкции. И очень характерно, что сочинение Ж. Деррида «О грамматологии», где было разработано и применено для выявления и разоблачения насильственного логоцентризма в философии и культуре понятие *деконструкции*, опирающееся на хайдеггеровскую деструкцию и бульмановскую демифологизацию, вышло в 1966 г., одновременно, год в год, со «Словами и вещами» [4]. Для осуществления такой установки активно использовался *герменевтический потенциал деконструкции* в марксизме, генеалогии морали Ницше, психоанализе, ранних сочинениях М. Хайдеггера, исторической школе «Анналов», русской школе формальной лингвистики, методах структурной антропологии К. Леви-Стросса.

Человек для утверждения эффективности применения такого метода подходил лучше всего — было очень соблазнительно вместо проводника мирового разума, образа Бога, творческой индивидуальности, «просвета бытия» (Dasein), личности представить его лишь как *кратковременный результат замысловатой и до конца необъяснимой игры «исторического априори» конкретной эпистемы и диспозиции знаний*, как облако, появившееся на короткий срок на небе, или, как говорит сам Фуко, хрупкое очертание лица на прибрежном песке [3, с. 404]. В человеке предложили видеть исторически смоделированный концепт, который можно и нужно демонтировать как устаревший и утративший право на существование. Поскольку эпистема и диспозиция знания Фуко очень близки парадигме Т. Куна, то ясно, что с ее неизбежной, хотя и болезненной сменой, приходит конец и самому этому концепту, человеку. Вслед за провозглашенной Ницше «смертью Бога» приходит или должна прийти в самом скором времени, во многом как ее следствие, «смерть че-

ловека»: именно в немецком мыслителе Фуко видит того, кто первым решился искоренить антропологию и человека [3, с. 327, 362, 402]. «Смерть автора», провозглашенная в одноименном эссе 1967 г. Р. Бартом, есть прямое следствие возвышения языка («текста») за счет уничтожения, деперсонализации и преодоления человека («автора») как ненужной и даже вредной гипотезы [5, с. 384–392]. Таким образом, книга Фуко об археологии наук о человеке (экономики, лингвистики, биологии), рассматривая человека в контексте «исторического априори», эпистемы, истории «диспозиций знания», меняющегося соотношения «слов и вещей», приходит к неизбежности его скорой смерти, диагностируя уже неизлечимую болезнь пациента. Ведь если концепт человека создается определенной конфигурацией труда, языка и жизни, т.е. экономики, лингвистики и биологии, то с изменением этой конфигурации исчезает и продукт ее производства — человек. Так была провозглашена философия эпохи «смерти человека», в которой все, включая самое святое, выступало объектом аналитической деконструкции, а сам этот процесс позиционировался как главный, если не единственный, смысл и принцип философии.

Подобная установка легла на благодатную почву отечественной философии в 90-х годах, пускай и на пару десятилетий позже, чем в Европе. В это время (пост)структуралистский антиантропологический тренд в европейском философском пространстве был существенно скорректирован — как работами конца 70-х — начала 80-х самого Фуко («История сексуальности», «Герменевтика субъекта», «Управление собой и другими», «Мужество истины» и др.), так и персоналистически ориентированными работами П. Рикёра, в том числе на основе важной в это время аналитической традиции («Я-сам как Другой»), и актуализировавшими проблему визуального образа, включая человека, книгами М. Мерло-Понти («Феноменология восприятия», «Видимое и невидимое»), определившими новые горизонты развития феноменологии. Но российская философия была догоняющей и словно загнипнотизированной выходящими в большом количестве работами французских мыслителей, написанными несколько десятилетий назад и в большинстве своем известных только узкому кругу отечественных ученых.

Впрочем, сочинение Фуко «Слова и вещи» впервые было переведено на русский и издано еще в 1977 г., и хотя достать эту книгу было непросто, но все-таки возможно, поэтому она была хорошо известна среди советских философов. Однако в то время она не имела того влияния, которое получила в 90-е годы. Характерно в этой связи, что Борис Васильевич Марков признавался в большом значении для своего развития немецкоязычных философов (Канта, Гегеля, Хайдеггера, Гуссерля, Витгенштейна, представителей аналитического крыла), но совсем не упоминал французов [6, с. 101–106]. Можно предположить, что он к ним, включая Фуко, активно обратился только в конце 80-х годов.

Б. В. Марков был очень тесно связан с проблематикой неопозитивизма, философии и методологии науки, диалектики — достаточно сказать, что темы его кандидатской и докторской диссертации были посвящены проблемам методологии и философии науки, и, по его собственным словам, на него в молодости большое влияние оказали В. А. Штофф, Ф. Ф. Вяккерев, Я. А. Слинин и, конечно, М. С. Козлова, его научный руководитель, переводившая Витгенштейна еще в 70-х годах. По признанию самого Бориса Васильевича, у него даже появился ярлык неопозитивиста [6, с. 106]. Вероятно, в это время он читал и книгу Фуко, но, можно предположить,

в контексте эпистемологии и философии науки. Именно в это время формируется внимание к проблеме языка, которая в дальнейшем станет одной из центральных у Маркова. Его первая книга была посвящена проблеме проверяемости и обоснованию теоретического знания [7]. Казалось бы, как далеко от современной философской антропологии! Но ведь этот философско-научный, научно-методологический и неопозитивистский подход основывался на кантовской критической установке исследования *условий возможности* (субъекта, знания и т. д.). И в какой-то момент (думаю, с середины 80-х) эта установка стала переориентироваться на анализ человека в повседневности: сам Б. В. Марков вспоминал, что, оставаясь аналитиком, стал «к повседневности относиться с позиций кантовского вопроса о том, как возможно не только знание, но и чувства, эмоции, настроения, оценки» [2, с. 24]. Возможно, произошло сцепление Канта и Фуко. Поэтому развитие отечественной философской антропологии формируется с учетом и на основе переосмысления возможностей применения кантовского критицизма и концепции «смерти человека» примерно в конце 80-х — начале 90-х годов.

Такая конфигурация открывала новые смысловые горизонты, которые пьянили и гипнотизировали своими возможностями. Это очень характерно: *смерть человека позволила родиться отечественной философской антропологии, а Фуко невольно стал ее крестным отцом*. Ведь до этого в советской философской литературе была лишь книга Б. Т. Григорьяна по критическому анализу «буржуазной» философской антропологии в лице таких ее представителей в XX в., как М. Шелер и Х. Плеснер, А. Гелен и Э. Ротхакер, Х.-Э. Хенгстенберг и М. Ландманн [8]. Пускай и в несколько идеологизированном виде, книга восполняла дефицит знаний в этой области, но, конечно, не могла заменить собой первоисточники. Поэтому таким важным прорывом явилось в 1988 г. издание сборника переводов «Проблема человека в западной философии», но в нем не было Фуко [9]. Впрочем, скоро его станет даже слишком много на отечественном философском пространстве: начиналась новая эпоха «смерти человека».

Как раз воплощением, даже в чем-то символом нового образа отечественной философской антропологии и философии в целом, освободившейся от пристального надзора диамата и вдохновившейся многими неизвестными ранее (или известными в сильно ограниченном виде) текстами крупных мыслителей, стала книга Б. В. Маркова «Разум и сердце» [10]. В этой книге представлена попытка, и довольно успешная, формирования *нового продуктивного синтеза*, основанного на целостной интерпретации большого количества текстов крупных философов, неизвестных в таком объеме ранее. Не являясь в строгом смысле слова историко-философским исследованием, «Разум и сердце» предлагает оригинальное авторское прочтение М. Хайдеггера, С. Кьеркегора, З. Фрейда, Ж.-П. Сартра, Э. Гуссерля, Ю. Хабермаса, Л. Витгенштейна, Р. Барта, Ж. Делёза и др.; несомненно, многие читатели впервые здесь открывали для себя эти имена и их философию. На самого Мишеля Фуко Б. В. Марков ссылается лишь трижды, и все это работы позднего этапа («Герменевтика субъекта», «История сексуальности» и «Воля к знанию») [10, с. 137, 147–149, 153–154]. Но хотя ссылок на «Слова и вещи» нет, вся книга пронизана применением, развитием, трансформацией используемого в книге французского философа подхода. Речь идет о том, чтобы показать, что феномены человеческого бытия (телесность, мысли, ценности, чувства, переживания) не являются исходной

данностью и не принадлежат человеку, а моделируются, нормативно утверждаются и внедряются посредством разветвленной сети властных структур, чтобы сформировать определенного типа идентичность. Ведь главное понятие «Слов и вещей», эпистема, в «Археологии знания» предстанет уже дискурсом, который в свою очередь раскроется как «диспозитив власти». *Аналитика власти становится центральной темой философской антропологии.*

Как известно, Фуко в 1970 г. избирается профессором и заведующим кафедрой *истории систем мысли* в Коллеж де Франс, победив на выборах Поля Рикёра. Подзаголовок книги «Разум и сердца» — *история и теория менталитета* — также напоминает о Фуко. Марков пишет, что исследует «эволюцию дискурсов», занимается деконструкцией многих классических положений, представляет разумную деятельность, сердечные переживания и телесные проявления человека как производные от процессов историко-культурного моделирования. «Необходимо разобраться, кто думает и чувствует в нас и за нас, как моделируются наши переживания, какую роль они выполняют в структуре социально институционализированной и повседневной жизнедеятельности» (курсив наш. — Д. Д.) [10, с. 5]. Очевидно, что эти слова написаны человеком, полностью принимающим антиантропологическую направленность философии критической деконструкции Фуко. При этом для самого Б. В. Маркова именно в таком подходе и заключается современная философская антропология, недаром большая часть «Разума и сердца», даже не изменяя название глав, войдет через несколько лет в первое издание «Философской антропологии» [11]. Речь идет о критике онтологической централизации человека, его абсолютистских притязаний и претензий на истину, одностороннего понимания как активного, свободного и все полагающего *res cogitans* и т. п. Одновременно с этим, благодаря обращению к Ю. Хабермасу, происходит актуализация проблемы коммуникации и исследования рационализации социальных и повседневных структур как пространства и способа «производства» человеческого. При этом, в том числе благодаря вовлечению в контекст своего исследования европейских персоналистов, русских религиозных мыслителей (прежде всего Л. Шестова и В. Розанова) и даже святых православных учителей, Б. В. Марков все-таки не стоит на радикальном отрицании ценности человеческой личности. Так, для многих неожиданно, сам он оценивает спустя годы «Разум и сердце» как сочинение по моральной и даже религиозной антропологии [2, с. 25]. Он, скорее, хочет расширить понимание человека, раскрыть новые, мало актуализированные классической философией стороны, тем самым углубив ее: «История питается человечиною в том смысле, что ее агентами выступают не только рациональные, но и эмоциональные структуры человеческого сознания» [10, с. 7]. Сердце со своей автономной логикой выступает здесь неклассической альтернативой культу рассудка в классической европейской философии. Вот почему он именно с этой стороны обращается к Макс Шелеру, сравнивая его с Владимиром Соловьевым в контексте метафизики любви, правда, без детализации концепции личности и бытия немецкого философа [10, с. 128–136; 12, с. 138–147].

Поэтому так важно, что Б. В. Марков, несмотря ни на что, называет проект Фуко антропологическим, считая, что «смерть человека» является лишь «отрицанием гуманистической установки, основанной на вере в то, что человек способен ограничить власть разумностью или моральностью» [12, с. 183]. О характеризующей искусство *модерна* дегуманизации еще в 1925 г. писал Ортега-и-Гассет,

но здесь идет речь уже о другом, о *постгуманистическом основании постмодерна* — о раскрытии путем деконструкции тех хитросплетений, благодаря которым анонимные и безличные механизмы власти создают, словно из пазлов конструктора лего, в тот или иной исторический период нужный образ идентичности человека. Ведь сам человек из архимедовой точки опоры становится произведенным слепком: вместо кантовского субъекта полагания он превращается в объект, формируемый пространством его существования. То, где и как существует человек, — важнее его самоценного бытия самого по себе, которое оказывается иллюзией. Не без учета определения Марксом человека как совокупности общественных отношений Фуко понимает человека как результат деятельности невидимых для глаза структур власти в истории, культуре, обществе. Поэтому такая философская антропология имеет дело с потерявшим свою субстанциальность, онтологическую суверенность и приоритетность, незавершенным, дегуманизированным, разуверившимся в абсолютных ценностях существом. Она занимается уже не бытием человека, а теми структурами, которые его порождают и трансформируют. Философская антропология здесь изучает не человеческое бытие, а способы, механизмы и практики *производства человеческого*. Поэтому такое внимание Б. В. Марков всегда уделяет Н. Элиасу, который в своем исследовании возникновения и развития придворного общества в XVI–XVII вв. показал, что процесс цивилизации есть жесткое образование человека, понимаемое как стандартизирование и моделирование его образа, рационализация через соблюдение определенных норм его поведения и переживаний, регулирование его проявлений, определение границ между нормальным и маргинальным [13; 12, с. 223–230]. Только если Элиас делает акцент на историко-культурном контексте социогенеза и психогенеза, то Марков, вслед за Фуко, представляет целостный *антропогенез в истории, социуме и повседневности с позиции археологии знания и генеалогии власти*.

Так проблема бессубъектной, постоянно ускользающей, почти неуловимой, способной скрываться под разными масками и пользоваться любыми ухищрениями власти, точнее, как часто будет говорить наш коллега вслед за французскими мыслителями и поздним Л. Витгенштейном, *игр власти*, становится центральной для философской антропологии эпохи «смерти человека». Французские философы, генетически помнившие заветы Просвещения, переписанные и переосмысленные в духе революции 1968 г. и основных положений Франкфуртской школы [14], стремятся не допустить любых форм тиранического насилия, сети которого, по их мнению, незаметно пронизывают язык, ценности, общество, все повседневное существование. Главным средством избежать такого насилия и является *тотальная деконструкция*, схожая по своему эффекту с нигилистической «переоценкой всех ценностей» и во многом рожденная ей, утверждающая *культ относительности*, призванный победить агрессивность монистического утверждения за счет абсолютизации всеобщей множественности и изначального недоверия к веками формировавшимся традиционным формам. На волне будораживших и возбуждавших сознание перестроечных веяний Б. В. Марков принимает такой подход и воодушевляется открывающимися завораживающими горизонтами для новой интерпретации старых форм, понятий, принципов. Поэтому он определяет позицию Фуко, которая во многом относится и к нему самому, как «критическую антропологию», «полити-

ческую антропологию», клиническую диагностику истории, общества и цивилизации [12, с. 183–191].

Философская антропология здесь превращается в археологию и генеалогию. Важно докапываться до глубинных оснований и вскрывать механизмы формирования человеческой идентичности в целом и отдельных человеческих феноменов в частности. Человек *растворяется* в тех сетях, которые пронизывают и определяют его. Открытие значимости структур повседневного существования, и прежде всего языка, которое должно было способствовать развитию критической установки, на самом деле, благодаря их абсолютизации, в какой-то момент ослепило приверженцев такой установки, приведя уже к новому догматизму «смерти человека». В результате радикальной деэссенциализации человека он полностью, во всех своих проявлениях редуцируется к тому, что из него делают и как его определяют структуры власти. И вот уже сама цивилизация понимается Б. В. Марковым как формирование посредством дрессуры в особым способом упорядоченных и рационализируемых дисциплинарных пространствах «дисциплинированных тел» [15, с. 14]. Единственная возможность не быть пассивным объектом — это деконструировать любой образ себя, т. е. постоянно стремиться к своей инаковости без какой-либо определенности: Я — это Другой. «Философствовать — это значит пытаться изменить свои рамки и нормы мышления, которые мешают делать и быть по-другому, чем есть» [12, с. 186]. Так формируется новый, *постантропологический феноменализм*, при котором человек есть постоянно меняющаяся конфигурация, атомы которой определяются «играми власти», пронизывающими собой все ткани повседневности и особенно действенно проявляющиеся в языке.

В такой ситуации сказать что-то означает стать медиумом чьих-то манипуляций и вариаций. А потому созидание и утверждение чего-то положительно нового вызывает страх и опасения в распространении нового догматизма и тоталитаризма; значит, свою свободу можно претворять и осуществлять через разоблачение, раскрытие, раскапывание, расчленение, т. е. археологию, генеалогию и аналитику «догматических» концептов в истории и современности, сознании и ценностях, поведении и языке. Лучше всего, конечно, молчать — или разоблачать. Думается, такой подход, при очевидных внешних отличиях, в чем-то очень существенном напоминает философию *античных скептиков*, направленную на разоблачение любых утверждений. Любое утверждение есть тайный агент всепроникающего упорядочивания посредством скрытной хитрости — уже не гегелевского разума, а анонимной власти. Поэтому Б. В. Марков, продолжая «Порядки дискурса» Фуко, занимается деконструкцией и разоблачением разных порядков в культуре — это собственно и становится философской антропологией. «С целью контроля за этой гигантской и вместе с тем анонимной машиной власти необходим анализ структур повседневности, определяющих понятийные и визуальные, духовные и телесные акты человека» [15, с. 252]. А если уж без утверждений не обойтись, то пусть они позиционируются и воспринимаются как игра, правила которой могут в любой момент поменяться, которой не придают сущностного значения и за которую, условно говоря, никто не будет умирать. Сравнение с *античной софистикой* здесь напрашивается само собой. Философия здесь как бы добровольно отказывается быть учителем, советчиком, формировать картину мира, систему

ценностей, идеологию, предлагать свое фундаментальное видение бытия, Бога, человека и т. п. Да и сами «реципиенты», т. е. те, кто воспринимают философов, уже не хотят для себя «учений» и «наставлений», считая, что сами все могут и знают, признавая лишь ценность интеллектуального удовольствия и самолюбивого удовлетворения от раскрытия планов якобы покушавшихся на их свободу шпионов.

Зачем же тогда в наши дни писать и, главное, читать философские трактаты? Вопрос отнюдь не риторический. Б. В. Марков умело диагностирует это современное положение философии, столь сильно отличающееся от классической эпохи, признавая при этом, что в нем таится опасность для общества и культуры. Ведь при таком понимании философия не проговаривает важнейшие для человеческого существования вопросы, а поскольку они не исчезают, то следует их вытеснение, итогом чего предстают разные формы невроза или отказ от традиционных, проверенных веками способов и практик выживания в мире. Получается, следуя такой логике, что философия может лишь помочь осознавать механизмы власти, понимаемой как «множественность отношений силы, которые имманентны области, где они осуществляются и которые конститутивны для ее организации» [16, с. 192]. Иллюзией будет считаться возможность не попасться в щупальца этой власти, безжалостные и неотвратимые, как змеи, обвившие Лаокоона и его сыновей. Но по крайней мере можно критически осознавать те правила, по которым человек вынужден играть, может быть, выбирать наиболее достойные игры и видеть опасности *любой* игры, обволакивающей человека сетями власти. Поэтому сам Марков, не демонизируя окружающий мир и не строя иллюзий в отношении возможностей человека в нем, призывал игриво, иронично, но при этом критично, с высокой степенью саморефлексии относиться к такому положению; этот подход в полной мере манифестировался и в его личном образе. Это уже не так мало, поэтому Марков признает «оптимизм политической антропологии М. Фуко» [12, с. 186].

«Освобождение от иллюзий» — так можно определить философский пафос 90-х годов, когда пришедшие на смену советским перестроечные надежды и лозунги экономической свободы для всех и каждого уже раскрыли свое лицо в качестве умелых манипуляций в руках «новых русских». Обещания часто оказываются грабежом и обманом, благими призывами часто вымощены дороги в ад. Поэтому начиная с 90-х годов в многочисленных книгах и статьях Б. В. Маркова нет ни наставнического или учительского пафоса, ни претензий на истину или даже на приближение к ней, нет системной разработки нового видения фундаментальных проблем. А что же есть? Есть критическая диагностика актуального состояния современного общества и мира, крайне выразительная и впечатляющая проблематизация современной философии, вербализация вызовов, угроз и соблазнов современного человеческого бытия, ирония критически мыслящего и понимающего человека. Сам Борис Васильевич остерегается давать какие-то советы или рецепты, следуя правилу Лермонтова, представленному во введении к «Герою нашего времени»: «Будет и того, что болезнь указана, а как ее излечить — это уж бог знает!» [17, с. 197]. Надо сказать, что в этом также проявилась его мудрость: наверное, невозможно лечить и возрождать человека, находясь под давлением, сознательно принимаемым или непроизвольно-дорефлексивным,

концепта о «смерти человека». Важно помочь открыть глаза человеку, а не учить его, что он может и должен увидеть.

Интересно, что Борис Васильевич активно опирался на исследования Фуко по археологии знания и генеалогии власти, но, как кажется, недооценивал визуально-антропологический потенциал его поздних работ об античной субъективации истине, «заботе о себе», эстетике повседневного существования. И действительно, археологический и генеалогический метод в работах 90-х годов является преобладающим и определяющим. Идея Фуко о «дисциплинарных пространствах» находит в нем своего активного приверженца, показывающего, в том числе с учетом реалий русской истории, советской эпохи и нового российского общества, как управляют, моделируют, производят, собирают человека. Но ведь тот же Фуко в работах начала 80-х годов, обращаясь к античному опыту «заботы о себе», показывает, как человек может посредством особых «практик себя» управлять собой, владеть собой, образ-овывать себя [18]. Однако эта сторона не слишком актуализируется Марковым. Причина здесь, видимо, в том, что еще в 90-е годы, благодаря археологическим и генеалогическим работам Фуко, у него сформировалось предубеждение против самой возможности человеческой суверенности, которая является якобы лишь ширмой, иллюзией, результатом «игр власти». А ведь Фуко, рассматривая опыт киников и стоиков, уже о самой такой *суверенности* открыто говорит как о вполне реальной и, более того, необходимой характеристике определенного типа (личностного) самоотношения, самоопределения, само-образ-ования человека [19, с. 257–263]. Аналогично обстоит дело и со *спонтанностью*, упрощенное понимание которой как инстинктивной непроизвольности разоблачалось аналитикой формирующих, собирающих, производящих ее структур и механизмов. На наш взгляд, подобную аналитику можно и нужно было дополнять *синтезом*, и тогда можно сохранить человеческую суверенность при понимании ее вовлеченности в структуры повседневного «бытия-в-мире», так же как и осуществляющаяся в мире спонтанность может раскрыться как *спонтанный порядок*. В конце концов мир, в котором раскрывается бытие человека, нельзя понимать как причину и фактор его смерти, и онтологическая соотнесенность в нем подлинного и неподлинного может быть понята как способ проблематизации и актуализации человеческой личности [20, с. 127–154].

Действительно, вполне продуктивно *совместить* суверенное и спонтанное понимание человека как эстетического образа с результатами, пусть и критически переосмысленными, археологических и генеалогических исследований, что формирует новые горизонты для современного персонализма и философской антропологии. Как кажется, возможность такого продуктивного совмещения, открывающего двери фундаментальной философии человека, показал Шелер в своих поздних работах по социологии знания, а именно в соотнесенности «реальных факторов» и «идеальных факторов» [21, с. 7–49]. Сам Борис Васильевич, признавая в основном суверенность и спонтанность человека лишь как дуалистически противопоставляемые генеалого-археологическому потенциалу философской антропологии и обесцененные им, допускал возможность осуществления иного подхода. Но он стремился понять и другую позицию. Такая открытость и благожелательная ироничность в обсуждении очень ярко характеризует Бориса Васильевича, который, даже если сам и не мог уже полностью перестроиться на другую волну мысли, всегда готов был дать ей слово, признать ее ценность и постараться прислушаться

к ней. Более того, в конце 90-х он неожиданно приходит к частичной реабилитации спонтанности и суверенности, в которых видит реакцию на жесткий порядок, за которым стоят невидимые «игры власти», «цивилизации», «морализации» и «рационализации» повседневности, и альтернативу ему [15, с. 259–267].

Ведь как выстраивает свои размышления Б. В. Марков? Возьмем для примера вторую часть его книги «Философская антропология» с характерным названием «Философская антропология после “смерти человека”» [12, с. 200–334]. Само выражение «философская антропология» там не встречается, и его методологические и смысловые границы отдельно не исследуются, как это делалось в некоторых немецких трудах, например, О. Больновым и Х. Хенгстенбергом [22, S. 19–37, 65–84]. Зато в семи главах представлен яркий и очень выразительный пример применения метода деконструкции к наиболее важным феноменам человеческого бытия — проблемам телесности, пола, любви, секса, семьи, смерти, коммуникации, власти, государства и т. д. Часто используя экономический подход с соответствующей терминологией, автор стремится раскрыть «различные способы *производства* человеческого» (курсив наш. — Д. Д.) [12, с. 201]; это также влияние Фуко, говорившего о «производстве истины» [16, с. 170]. В чем-то реанимируя словесную технику переубеждения софистов и Сократа, только в ее письменной форме, Б. В. Марков путем критического анализа разных дискурсов об обсуждаемом антропологическом феномене в кратких и выразительных оценках их исторического осуществления пересматривает парадигму их классического понимания, обнаруживая скрытые основания и убедительно, даже подчас гипнотически убедительно предлагая их новое, построенное на виртуозной технике деконструкции, неклассическое видение в форме краткой квинтэссенции и умелой интерпретации в нужном автору русле. Для этого используются как философские источники, но чаще всего без усложняющих восприятия цитат, так и художественные, научные, экономические, социокультурологические, этнографические и др., которые, словно мозаичные смальты, создают целостную картину. Автор здесь работает яркими и крупными мазками опытного мастера, не уходя в детализацию, а несколькими штрихами создавая нужный образ в его исторической конкретности и эволюции.

Так, например, начиная главу «Моральный порядок», меньше чем на двух страницах Б. В. Марков обрисовывает развитие проблематики морального сознания в Античности, Средние века, Новое время, эпоху Просвещения, у К. Маркса, Ф. Ницше, Л. Толстого, Ф. Достоевского, М. Хайдеггера, М. Вебера [12, с. 321–323]. Конечно, историки философии, наверное, возмутятся таким беглым обзором, иногда действительно грешащим мелкими неточностями, но нужно понимать следующее. Во-первых, постоянно обращаясь к истории философии и культуры, Борис Васильевич признавал себя *не историком, а скорей критическим диагностом* философии и культуры; во-вторых, он никогда не закрывался от читателя стеной сложных понятий, мудреных суждений, многоступенчатых выводов; наконец, в-третьих, чтобы несколькими линиями схватить сущность образа, нужно быть очень хорошим художником, а Борис Васильевич несколькими характеристиками выразительно и точно выявлял самую суть проблемы, эпохи, философа. Поэтому его книги никогда не имели принципа линейного развертывания темы, как у Канта, Хайдеггера или Хабермаса, а представляли собой собрание таких

ярких и никогда не занудно-длинных экскурсов-зарисовок, пластично-выпукло, точным движением резца образующих выразительные проблематизации, из которых составлялось общее органическое целое исследования. К этому нужно добавить четкий, ясный, без излишних усложнений (например, причастными и депричастными оборотами) язык кратких, иногда афористичных предложений, который никогда не был в полном смысле академичным, разбавляясь и дополняясь к месту вставленными провокациями, ироничными замечаниями, смелыми метафорами, игровыми интонациями. Надо сказать, что подобная композиция завораживает, и нужно еще постараться найти в себе силы, чтобы освободиться от ее гипнотического воздействия, критически поняв те антиантропологические, антиперсоналистические и иногда даже нигилистические (постмодерные) принципы, на которых такие рассуждения строятся. Невольно возникает предположение, что и сам Борис Васильевич не смог устоять в 90-е годы перед гипнотическим влиянием тех западноевропейских философов, которые были проводниками и символами этих принципов.

Складывается впечатление, что Б. В. Марков старался маневрировать между антиантропологическим дискурсом и попытками нащупать новое понимание человека. Проплыть между этими Сциллой и Харибдой непросто, и подчас мысль наталкивается то на один берег, то на другой, в мучениях стараясь найти путь для новой философской антропологии. Но могло ли быть иначе в 90-е годы? Как ни парадоксально, отечественная философская антропология могла выживать и художественно развиваться в это время именно за счет обращения к тем ресурсам, которые *de facto* и *de jure* стояли на антиантропологических и антиперсоналистических позициях. Положение Б. В. Маркова в отношении философской антропологии напоминало положение православной церкви в СССР, вынужденной ради своего сохранения идти на компромиссные договоренности с официальной властью, или экономику 90-х, когда при катастрофическом дефиците собственного бюджета выживать стране приходилось часто за счет подачек — «американских окорочков», «ножек Буша». Философская антропология Маркова опиралась в большей степени на тех, кто был вознесен этой эпохой и стал ее иконой, — Фуко и Хайдеггера, Фрейда и Ницше, Деррида и Барта, Делёза и Гваттари, Хабермаса и Лумана. Но Марков не создавал таким образом некое искусственное синкретическое единство, поскольку каждого из этих философов он *пропускал через себя и свой жизненный опыт*, стремясь через обращение к ним актуализировать и проблематизировать современный мир и положение в нем человека. Философская антропология здесь мыслилась «не как схоластическая дисциплина, конструирующая сущность человека, а как ответ на самые насущные проблемы человеческого существования» [12, с. 27]. Думаю, это не пустые слова, и это точно лучше простого сведения философской антропологии к «архивному» рассмотрению представлений и идей о человеке в истории философии и культуры, которое можно часто встретить в современных изданиях.

Конечно, в отличие от Западной Европы, 90-е годы прошлого века для России в целом и для российской философии в частности были временем очень быстро и потому особенно болезненно проходивших радикальных революционных трансформаций, переломов, кризисных переориентаций — но именно поэтому пребывание в этой точке бифуркации давало огромные энергии, силы, возможности. Так, положение профессорско-преподавательского состава в 90-е годы, когда

государство практически предоставило ему заботиться о своем выживании самостоятельно, было унижительным, но в то же время именно этот период Б. В. Марков и другие петербургские коллеги считали золотым временем философского факультета СПбГУ. Впрочем, возможно, это было даже и не развитие философско-антропологического потенциала, а работа на его *сохранение для будущего развертывания*, которое, как кажется, обозначилось с начала XXI в. в направлении визуальной антропологии, коммуникации и эстетики личностного образа человека. Ведь развивая отечественную философскую антропологию в эпоху «смерти человека», которой он был причастен и которая в 90-е направляла его мысль, Б. В. Марков все же, как кажется, не был ограничен ей даже тогда, невольно закладывая основания для осуществления философии человека *после* этой эпохи и, может, даже *независимо* от нее. Поэтому его работу можно назвать подвижнической, «на выживание» и в то же время устремленной в будущее. За нее можно быть искренно благодарным Борису Васильевичу Маркову, почтив память нашего коллеги дальнейшей актуализацией современной философии и особенно философской антропологии.

Литература

1. Дорофеев, Д. Ю. (2021), От сердца к образу: к 75-летию проф. Б. В. Маркова, *Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология*, т. 37, вып. 3, с. 382–392.
2. Марков, Б. В. и Сергеев, А. М. (2021), Опыт психобиографии философии послевоенного поколения, *Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке*, т. XVIII, вып. 2, с. 16–30.
3. Фуко, М. (1994), *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*, пер. с фр. Визгин, В. П. и Автономова, Н. С., СПб.: А-сad.
4. Деррида, Ж. (2000), *О грамматологии*, пер. с фр., вступ. ст. и коммент. Автономова, Н. С., М.: Ad Marginem.
5. Барт, Р. (1994), *Избранные работы. Семиотика. Поэтика*, сост., общ. ред. и вступ. ст. Косиков, Г. К., М.: Прогресс, с. 384–392.
6. Марков, Б. В. (2015), Опыт психобиографии поколения 60-х, в: *Вспоминая философский факультет...*, сост. Марков, Б. В. и Малинов, А. В., СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, с. 98–119.
7. Марков, Б. В. (1983), *Проблема проверяемости и обоснования теоретического знания*, Ленинград: ЛГУ.
8. Григорьян, Б. Т. (1982), *Философская антропология*, М.: Мысль.
9. Гуревич, П. С. (сост. и послесл.) (1988), *Проблема человека в западной философии. Сборник переводов с английского, немецкого, французского*, М.: Прогресс.
10. Марков, Б. В. (1993), *Разум и сердце: история и теория менталитета*, СПб.: Издательство СПбГУ.
11. Марков, Б. В. (1997), *Философская антропология. Очерк истории и теории*, СПб.: Лань.
12. Марков, Б. В. (2008), *Философская антропология*, 2-е изд., СПб.: Питер.
13. Элиас, Н. (2001), *О процессе цивилизации: Социогенетические и психогенетические исследования*: в 2 т., пер. Руткевич, А. М., М.; СПб.: Университетская книга.
14. Хоркхаймер, М. и Адорно, Т. (1997), *Диалектика Просвещения. Философские фрагменты*, пер. с нем. Кузнецов, М., М.; СПб.: Медиум, Ювента.
15. Марков, Б. В. (1999), *Храм и рынок. Человек в пространстве культуры*, СПб.: Алетейя.
16. Фуко, М. (1998), *Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности*, пер. с фр., М.: Касталь.
17. Лермонтов, М. Ю. (1969), *Собрание сочинений*: в 4 т., т. 4, М.: Правда.
18. Фуко, М. (2007), *Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году*, пер. с фр. Погоняйло, А. Г., СПб.: Наука.
19. Фуко, М. (2004), *Мужество истины. Управление собой и другими II. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1983–1984 учебном году*, пер. с фр. Дьяков, А. В., СПб.: Наука.

20. Дорофеев, Д. Ю. (2022), Философская антропология подлинного и неподлинного: современная проблематизация человеческой личности и образа жизни, *Философия. Журнал высшей школы экономики*, т. 6, № 3, с. 127–154.

21. Шелер, М. (2011), *Проблемы социологии знания*, пер. с нем. Малинкин, А. Н., М.: Институт общегуманитарных исследований.

22. Rocek, R. and Schatz, O. (hrsg) (1974), *Philosophische Anthropologie heute*, München: Beck.

Статья поступила в редакцию 17 марта 2024 г.;

рекомендована к печати 26 апреля 2024 г.

Контактная информация:

Дорофеев Даниил Юрьевич — д-р филос. наук, проф.; dandorof@rambler.ru

Philosophical Anthropology of B. V. Markov. Part 1. Philosophy of the Era of “the Death of Man”*

D. Yu. Dorofeev

St. Petersburg Mining University,

2, 21-ya liniya V.O., St. Petersburg, 199106, Russian Federation

For citation: Dorofeev D. Yu. Philosophical Anthropology of B. V. Markov. Part 1. Philosophy of the Era of “the Death of Man”. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2024, vol. 40, issue 2, pp. 186–200. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2024.201> (In Russian)

The article is devoted to the study of the Philosophical Anthropology of the recently deceased famous St. Petersburg philosopher Boris Vasilyevich Markov (1946-2023). Thanks to him, Russian Philosophical Anthropology started to develop actively in the 1990s. It is the peculiarities and significance of the philosophy of that period, are analyzed in the article. The writings of French philosophers, primarily the concept of the “death of man” by M. Foucault, were of central importance for the new Russian philosophy and Philosophical Anthropology of that time. The works of the archaeological and genealogical stages by Foucault had a great influence on Markov. The author of the current article examines in detail the significance of Foucault’s concept of the “death of man” and, in general, the understanding of man in Postmodernism for the development of Philosophical Anthropology of B. V. Markov in his works of the 1990s. To do this, the genesis and features of the development of European, primarily French, philosophy of the second half of the 20th century, presented in such concepts as episteme, deconstruction, archeology of knowledge, genealogy of power, language, are critically touched upon and analyzed. Based on these principles, Markov’s philosophical anthropology can be characterized as an archeology and genealogy of power in relation to man in culture, society and everyday life. The author emphasizes that the development of Philosophical Anthropology in the era of the “death of man” was a complex and controversial process, since such critical analytics led to the depersonalization of human being. The research presented in the article seeks to critically reveal the foundations of such an essentially anti-anthropological philosophy. Analysis of philosophy of B. V. Markov allows us to reveal its great significance for the development of domestic Philosophical Anthropology in the era of the “death of man”.

Keywords: philosophical anthropology, B. V. Markov, “the death of man”, M. Foucault, deconstruction, archeology and genealogy of power.

* The research was supported by Russian Science Foundation, no. 23-28-00687, <https://rscf.ru/project/23-28-00687/>.

Reference

1. Dorofeev, D. Yu. (2021), From heart to image: on the 75th anniversary of prof. B. V. Markov, *Vestnik of Saint-Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, vol. 37, iss. 3, pp. 382–392. (In Russian)
2. Markov, B. V. and Sergeev, A. M. (2021), Experience of psychobiography of philosophy of the post-war generation, *Social and human sciences in the Far East*, vol. XVIII, no. 2, pp. 16–30. (In Russian)
3. Foucault, M. (1994), *Words and Things. Archeology of the Humanitarian Sciences*, transl. from French by Vizgin, V. P. and Autonomova, N. S., St. Petersburg: A-cad Publ. (In Russian)
4. Derrida, J. (2000), *On Grammatology*, transl. from French, Moscow: Ad Marginem Publ. (In Russian)
5. Barth, R. (1994), *Selected works. Semiotics. Poetics*, comp., total. ed. and entry art. by Kosikov, G. K., Moscow: Progress Publ., pp. 384–392. (In Russian)
6. Markov, B. V. (2015), Experience of psychobiography of the generation of the 60s, in: *Remembering the Faculty of Philosophy...*, comp. by Markov, B. V. and Malinov, A. V., St. Petersburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo Publ., pp. 98–119. (In Russian)
7. Markov, B. V. (1983), *The problem of verifiability and justification of theoretical knowledge*, Leningrad: LGU Publ. (In Russian)
8. Grigoryan, B. T. (1982), *Philosophical Anthropology*, Moscow: Mysl' Publ. (In Russian)
9. Gurevich, P. S. (comp. and after.) (1988), *The Problem of Man in Western Philosophy. Collection of translations from English, German, French*, Moscow: Progress Publ. (In Russian)
10. Markov, B. V. (1993), *Mind and Heart: History and Theory of Mentality*, St. Petersburg: Saint-Petersburg University Press. (In Russian)
11. Markov, B. V. (1997), *Philosophical Anthropology. Essay on history and theory*. St. Petersburg: Lan' Publ., 384 p. (In Russian)
12. Markov, B. V. (2008), *Philosophical Anthropology*, 2nd ed., St. Petersburg: Piter Publ. (In Russian)
13. Elias, N. (2001), *On the process of civilization: Sociogenetic and psychogenetic studies*, in 2 vols, transl. from Germ. by Rutkevich, A. M., Moscow and St. Petersburg: Universitetskaya kniga Publ. (In Russian)
14. Horkheimer, M. and Adorno, T. (1997), *Dialectics of Enlightenment. Philosophical fragments*, transl. from Germ. by Kuznetsova, M., Moscow and St. Petersburg: Medium Publ., Iuventa Publ. (In Russian)
15. Markov, B. V. (1999), *Temple and Market. Man in the space of culture*, St. Petersburg: Aletheia Publ. (In Russian)
16. Foucault, M. (1998), *The will to truth. Beyond knowledge, power and sexuality*, transl. from French, Moscow: Kastal' Publ. (In Russian)
17. Lermontov, M. Yu. (1969), *Collected Works*, in 4 vols, vol. 4, Moscow: Pravda Publ. (In Russian)
18. Foucault, M. (2007), *Hermeneutics of the subject. Course of lectures given at the Collège de France in the 1981–1982 academic year*, transl. from French by Pogniailo, A. G., St. Petersburg: Nauka Publ. (In Russian)
19. Foucault, M. (2004), *The Courage of Truth. Managing yourself and others II. Course of lectures given at the Collège de France in the 1983–1984 academic year*, transl. from French by Dyakov, A. V., St. Petersburg: Nauka Publ. (In Russian)
20. Dorofeev, D. Yu. (2022), Philosophical anthropology of the authentic and inauthentic: contemporary problematization of human personality and way of life, *Philosophy, Journal of Higher School of Economics*, vol. 6, no. 3, pp. 127–154. (In Russian)
21. Scheler, M. (2011), *Problems of the sociology of knowledge*, transl. from Germ. by Malinkin, A. N., Moscow: Institute of General Humanitarian Research Publ. (In Russian)
22. Rocek, R. and Schatz, O. (Hrsg.) (1974), *Philosophische Anthropologie heute*, Munchen: Beck.

Received: March 17, 2023

Accepted: April 26, 2024

Author's information:

Daniil Yu. Dorofeev — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; dandorof@rambler.ru