

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И ПСИХОЛОГИЯ

УДК 572:141.333 + 168.521

В. А. Завырылин

ПЕРСПЕКТИВЫ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ: ОТ ИЗУЧЕНИЯ ПОВСЕДНЕВНЫХ КЛАССИФИКАЦИЙ К СОЗДАНИЮ ПРАКТИЧЕСКИХ ПРОЕКТОВ

Статья посвящена проблеме перспектив философско-антропологического исследования. Современная наука предъявляет все более жесткие требования к философским дисциплинам, и в этих условиях философская антропология вынуждена заново формулировать свой предмет и метод. Автор отмечает, что повседневное деление людей на классы на основании субъективных критериев представляет собой интересный материал для философско-антропологического исследования. Благодаря идее антропологического проекта философская антропология может быть переосмыслена как практическая дисциплина.

К л ю ч е в ы е с л о в а: философская антропология, классификация, антропологический проект, практическая философия.

Развитие науки и философии в XX в. привело к тому, что после временной реабилитации гуманитарного знания, выразившейся в его освобождении от позитивистских критериев научности и в последующих процессах «гуманитаризации» различных научных областей, внимание ученых плавно переместилось к знанию социальному как более перспективному и практически значимому в современной ситуации. В результате современная философия оказывается, с одной стороны, чем-то неотделимым от социологии и политологии, вследствие чего ни один уважающий себя исследователь в области философии не вправе обойти своим вниманием социальные, политические и экономические проблемы человеческого общества XX–XXI вв. При этом наличие этих проблем, как и их содержание, обычно представляется чем-то несомненным и очевидным. С другой стороны, философия вынуждена вновь отыскивать и по крупицам собирать себя, свой предмет, категориальный аппарат и методы на руинах,

в которые превратилась интеллектуальная жизнь под ударами группы авторов, которых принято называть постмодернистами.

Начиная с 60-х гг. XX в. развитию человеческого общества было поставлено множество диагнозов, неизлечимых по своему определению: «конец истории» [12], «смерть субъекта» [11], «эпоха комментария», «текущая современность» [3] и т. д. Однако необходимо признать, что все эти диагнозы являются оборотной стороной так называемого «постиндустриального» общества. И если мы признаем такое общество одной из ступеней развития человеческого общества, то мы также вынуждены согласиться, что постмодернизм в интеллектуальной жизни является неотъемлемой характеристикой этого общества. Учитывая, что со времени постановки вышеупомянутых диагнозов прошло уже около полувека, приходится согласиться с тем, что постмодернизм в философии стал (или еще только становится) просто одним из этапов ее развития, как это произошло с историей искусства. Так время доказывает верность кумулятивистских представлений об истории общества, науки, культуры, философии, поскольку все противоречия рано или поздно снимаются и включаются в общий контекст по хронологическому принципу, и единственно верной во все времена остается истина о том, что «все проходит». И постмодерн оказывается не ямой, откуда современному человечеству необходимо выбраться, а условием, в котором ему приходится существовать. Так для философии постмодернизм оказался изощренным интеллектуальным упражнением, позволившим европейским интеллектуалам в эпоху неизлечимых диагнозов по-новому говорить о человеке, об истории, искусстве. Философствование отныне превращается из торжественного провозглашения сакральных учений, как это было до середины XX в., в череду осторожных вылазок за пределы собственной дисциплины, а философ из пророка или даже демиурга — в археолога, как это подметил Мишель Фуко [Там же], или же туриста, как характеризует современного человека Зигмунт Бауман [2, 133].

Все это осложняется тем, что на Западе философия давно уже влилась в поле интеллектуальной жизни и стала неотделима от политического, социологического, культурологического дискурсов. Вследствие этого у современной западной философии (как дисциплины, отрасли знания, которую представляет ряд ученых) нет нужды оправдывать свое существование перед лицом государства и общества. Поэтому западный интеллектуал — это турист с правом всегда вернуться домой. В России же ситуация складывается таким образом, что философия, социология, политология и психология позиционируются как отдельные, абсолютно самостоятельные отрасли знания, вследствие чего философия, будучи отвергнутой своими ближайшими соратницами-дисциплинами, вынуждена безуспешно доказывать собственную необходимость и полезность перед лицом общества и государства. А поскольку российское государство отнюдь не похоже на государство Платона, философия теряет свои позиции в университетах как последних оплотах академической науки, в научных и популярных печатных изданиях и лишается финансовой поддержки со стороны государства. Поэтому российский интеллектуал-турист подобен улитке, вынужденной таскать свой дом на себе.

Современная философская антропология в описанной ситуации сталкивается с проблемой идентификации себя как научной дисциплины. Прежде всего, проблемой является то, что словосочетание «философская антропология» имеет несколько сходных на первый взгляд, но существенно различающихся по содержанию значений, касающихся способа существования философской антропологии.

Во-первых, философская антропология — это философская школа, или программа, наряду с другими философскими школами XX в. Представителями этой школы являлись Макс Шелер, Хельмут Плеснер и Арнольд Гелен. Отличительной чертой данной школы была новая, нетрадиционная постановка вопроса о том, что такое человек и каково его место в мире. Соответственно философская антропология в этом значении исчерпывается взглядами и текстами упомянутых авторов, а также их последователей. Будущее такой интерпретации философской антропологии зависит от того, насколько перспективным представляется развитие взглядов и методов основателей этой школы в XXI в.

Во-вторых, философская антропология — это часть системы философских взглядов того или иного автора, которая включает в себя его взгляды на природу или сущность человека. Разумеется, мы имеем в виду тот период истории философии, когда создание философских систем было единственным способом развития философии. С концом истории и наступлением так называемой эпохи постмодерна систематическому мышлению в философии пришел конец. Однако употребление словосочетания «философская антропология» в этом смысле не теряет своей актуальности, поскольку каждый мыслитель вправе иметь собственное видение человека внутри собственной системы взглядов, при этом совершенно не важно, интересны нам взгляды этого автора или нет. В данном истолковании философская антропология никак методологически не ограничена и имеет такие же перспективы, какие имеет человеческая способность самостоятельно мыслить и формулировать суждения.

В-третьих, философская антропология — это научная дисциплина наряду с другими отраслями философского знания. В этом толковании она представляет собой не набор законченных высказываний в виде текстов, а некий процесс постоянного непрекращающегося исследования и научной дискуссии. В данном случае философская антропология должна удовлетворять всем требованиям научной рациональности, сформулированным в области философии науки. Именно это измерение философской антропологии интересует нас прежде всего, поскольку именно в этом виде она включена в научный процесс и именно в таком виде она претендует на актуальные научные исследования и получение практических результатов.

Если рассматривать философскую антропологию как динамично развивающуюся дисциплину, а не совокупность текстов, то перед ней встает ряд проблем методологического характера. Одной из таких проблем будет вопрос о влиянии авторов школы философской антропологии на методологию антропологии как дисциплины. Насколько важно и актуально в современных условиях обращаться к трудам Шелера, Плеснера и Гелена, ориентироваться на их подход к определению сущности человека и его места в мире? Или же современная

философская антропология может не всегда придерживаться подхода ее основателей? Ответ на этот вопрос будет отчасти ответом на вопрос о том, имеет ли философская антропология перспективу в качестве самостоятельной научной дисциплины, а также о том, вправе ли она преодолеть тематическую и методологическую ограниченности, которые мы навязываем философской антропологии, когда говорим о ней как о философском направлении, а не как о самостоятельной дисциплине.

Другой не менее важной проблемой для современной антропологии является вопрос о ее предмете и объекте. Греческие корни *άνθρωπος* («антропос») и *λόγος* («логос») сообщают нам, что это «логос (т. е. знание или же наука, в зависимости от истолкования понятия «логос») о человеке». Но как именно антропологии надлежит быть наукой о человеке? Ранее философская антропология искала ответ на вопрос о сущности и о природе человека. Однако, с учетом поставленных эпохе и ее философии диагнозов, говорить о сущности чего-либо, а тем более такого неясного и сложного феномена, как человек, не представляется более возможным. Подобным образом обстоит дело и с вопросом о природе человека. Если в классической философии понятие природы было однозначным, то в философии второй половины XX в. проблемой становятся и природа вообще, и отношения между человеком и природой. Так, Филипп Дескола, глава лаборатории социальной антропологии в Коллеж де Франс, в своей работе «По ту сторону природы и культуры» констатирует несостоятельность не только традиционного противопоставления природы культуре, но и разделения человека и природы. По мнению Дескола, антропология должна преодолеть пагубное для нее обособление человека от природы и исходить из представлений о текучести личности и окружающего ее мира [5, 49–50]. В итоге получается, что философская антропология лишена своего предмета, поскольку ее основной вопрос утратил смысл, будучи погребенным под руинами универсалистских представлений. И теперь задачей каждого антрополога будет не только поиск ответов на вопрос о природе и о сущности человека, но и сама постановка таких вопросов, а также переопределение предмета философской антропологии таким образом, чтобы легитимировать свое исследование. Если Диоген Синопский разыскивал человека, обладая при этом четким представлением о том, что представляет собой объект его поисков, то современный антрополог должен разыскать саму антропологию, пользуясь при этом не только фонарем, но и самыми совершенными средствами и методами, доступными современному исследователю.

Не менее важным вопросом для философской антропологии будет вопрос: «Что нам делать с этим знанием?» За этим простым вопросом скрыты две серьезные проблемы. Во-первых, проблема исчерпаемости антропологии как научной дисциплины. Если предположить, что целью науки является сбор сведений и накопление знаний, то существует ли такое качество и количество знания, при достижении которого проект антропологии станет бессмысленным, потому что исчерпывающий ответ на поставленные вопросы уже будет получен? Или же, руководствуясь представлением Поппера о движении к объективной истине [8], мы приходим к тому, что философская антропология неис-

черпаема, как и любая другая наука, которая находится в бесконечном приближении к истине? И тот и другой варианты развития событий будут печальными для философской антропологии как науки: либо она неизбежно закончится, когда будет получен «правильный» ответ, либо мы исходим из установки, что никакой ответ нас не устроит окончательно, и в таком случае философская антропология превратится в арену для интеллектуальных упражнений для тех, кто всегда уверен, что ему есть что добавить.

Во-вторых, вопрос «Что нам делать с этим знанием?» означает вопрос о практической применимости результатов любого проведенного исследования. Что изменится в мире, если о человеке будет написано на несколько страниц больше и ряд интеллектуалов получит еще несколько поводов для дискуссии? В эпоху, когда любое исследование вынуждено «легитимизировать себя через результативность» [7, 102], вопрос о практической применимости знания («зачем?») зачастую важнее, чем само знание («что?»). С этим вопросом связаны как внешние для науки проблемы, такие как финансирование научных исследований, так и внутренние, например удовлетворенность ученого плодами своей работы. В современных условиях многовековая установка на безусловную ценность знания (теоретическую, практическую, моральную) оказывается неэффективной. Поэтому философская антропология вынуждена подчиняться требованиям современного общества и приносить практическую пользу.

В итоге антропология оказывается в двусмысленной ситуации: будучи лишеной своего предмета, она вправе говорить о чем угодно, лишь бы это касалось человека и приносило практические результаты. В этой связи поле антропологии расширяется до невиданных размеров. В поле ее зрения могут попадать как повседневные сведения, так и строго научные разработки. Материалом для антропологии могут выступать литературные произведения, киноленты, современные психологические практики, а также информация о крайних, предельных способностях человека как представителя рода. Последняя может быть подана в форме сводок спортивных рекордов, сведений о выдающихся достижениях или криминальной хроники. Все, что говорит нам о человеке вообще, что дает нам повод для далекоидущих выводов и позволяет говорить о перспективах человечества, может быть материалом для философской антропологии. В таком случае проблема заключается в «инструменте» антрополога, которым он будет обрабатывать выбранный материал. Если умело концептуализировать использованную информацию, то даже самые профанные сведения могут с честью претендовать на философско-антропологическое знание.

Одной из перспектив антропологии может быть развитие идеи антропологических типов. Совершенно необязательно привязывать свое исследование к общепринятой биологической типологии, выраженной в виде «лестницы существ» от приматов до человека разумного. Классификация может быть выбрана произвольно. Главным условием будет лишь ее обоснованность и результативность. Философа-антрополога интересует прежде всего сам человек разумный. Именно этот вид, а не его далекие предки, является предметом наибольшего интереса и источником споров и дискуссий. Говоря о биологии, антрополог всегда имеет в виду социальный и этический аспекты человеческой

личности, ведь именно в этих измерениях человека коренятся проблемы, которые заставляют философов уже более двух тысяч лет вопрошать: «Что такое человек?»

Целью данной статьи является попытка расширить поле философской антропологии путем включения в материал для исследования повседневных представлений человека о самом себе и о других. А именно тех представлений, которые касаются деления людей на классы, типы, виды по различным основаниям. В повседневном сознании, которое, как губка, впитывает в себя все возможные и невозможные научные и околонучные знания, существует бесчисленное множество способов классифицировать людей по различным признакам. Современный человек вправе пользоваться любой классификацией, вне зависимости от степени ее разумности и популярности. Это может быть традиционная для психологии типология темпераментов, корни которой ведут к Гиппократу, или юнговское деление на экстравертов и интровертов, которое послужило матрицей для соционического деления людей на шестнадцать психотипов. Больные и здоровые, аристократы и плебеи, белые и цветные, мужчины и женщины — все это различные классификации, с помощью которых мы воспринимаем людей в повседневности. Визуалы, аудиалы и кинестетики, «ботаники» и «центровые», романтики и филистеры, «метафизики» и «ироники» Р. Рорти [9, 103–104] или же хронопы, фамы и надейки Х. Кортасара [6] представляют собой лишь малую часть спектра человеческой фантазии в области создания типологий. Адекватность, пристрастность, объективность и научность выбранных классификаций в данном случае не имеют никакого значения. Важно то, что повседневное сознание не может мыслить человека как отдельное существо, как индивидуум. Для него человек — это всегда представитель какого-то типа.

В отличие от научного классифицирования повседневная типизация претендует на исчерпывающее описание типизируемых объектов. Иными словами, если для психолога экстраверт и интроверт всего лишь характеристика определенных свойств человека, то для неспециалиста эти слова становятся ключом к целостному пониманию человека. Рассматриваемый индивидуум целиком сводится к той черте, которая послужила основанием для классификации: все в рассматриваемом человеке говорит о том, что он экстраверт, если мы так его определили. Повседневное мышление не терпит различий и множественности. Поэтому ярлык, который мы наклеиваем на человека, целиком поглощает его для нас, и отныне мы имеем дело лишь с ярлыком.

Таким образом, классификация представляет собой один из способов конструирования реальности. В нашем случае сконструированная реальность наполнена не живыми людьми, а абстрактными типами. Но вместе с тем она гораздо более реальна, поскольку именно в таком виде переживается человеком и, следовательно, становится для него подлинной.

Именно этот момент и интересует нас, когда мы ищем «антропологический материал». Если тип (класс, вид) претендует на универсальное описание человека, то он становится философско-антропологической проблемой. Типы и классы людей обретают реальность в повседневности и являются выражением

антропологических установок каждого из нас. Антропологическая классификация в данном случае дает богатый материал для философской антропологии как научной дисциплины. Можно выделить два измерения, в которых изучение классификаций может быть полезно для антропологии. Во-первых, исследование различных систем классификации может обогатить кладовую философско-антропологического знания, а во-вторых, принести практическую пользу в качестве антропологического учения, предполагающего осуществление неких антропологических практик.

Если говорить о том, что целью научной дисциплины является прирост знания, то в рамках субъект-объектной парадигмы деление людей на типы может быть богатым источником антропологического знания. Если предполагать антропологические типы как объективно существующие (на том основании, что мы воспринимаем типы реальными), то объективистский подход к классификациям должен заключаться в сборе и изучении всех возможных классификаций, а также в изучении оснований, по которым эти классификации были выделены. Именно основание каждой классификации и будет являться ключом для понимания человеческой природы. Этот подход носит компаративистский характер. Он предполагает сравнение множества редуccionистских понятий человека с целью выявления неких универсальных знаний о нем.

В противовес изложенному можно сформулировать субъективистский подход к изучению человеческих типов. Объектом для антропологического исследования в данном случае будут не классифицируемые объекты, а классифицирующий субъект. Классификация, применяемая для деления людей на классы, говорит прежде всего не о людях, образующих эти классы, а о человеке, который данной классификацией пользуется. Изучение «человека классифицирующего» может представлять интерес для психологов. То, как человек стремится определить, разграничить других людей, может говорить о том, какие установки, ценности, ориентиры являются для него определяющими в данный момент жизни. Или же о том, каким комплексам или неврозам подвержен этот человек, о том, кем он хочет или боится стать или не стать. Также важной может оказаться степень осознанности принятия той или иной антропологической классификации. Она может свидетельствовать о зрелости или незрелости человеческой личности. Момент выбора готовой или создания новой классификации — это момент определения человеком самого себя. Неважно, создавалась ли классификация ученым в познавательных целях или же принималась обывателем для упрощения понимания ситуации. В любом случае выбор классификации говорит о том, что человек пытается осмыслить себя в неких границах. Человек определяет и разделяет других, исходя из самого себя, а затем ищет свое место или отражение в созданной или принятой им типологии.

Важным моментом для антропологического исследования является то, что почти каждая классификация предполагает наличие наиболее предпочтительного класса, своего рода правильного ответа на вопрос, каким должен быть человек. То есть внутри каждой типологии есть некий тип, который выше или лучше остальных, и именно он, как правило, является предметом стремления классифицирующего субъекта. Это доказывает то, что любая классификация

субъективна. Сторонники объективистского подхода могли бы возразить, что деление на классы производится на основании объективных признаков, присущих самим людям. Однако это не мешает делать субъективные выводы. И при этом какой-то из классов все равно оказывается как бы в привилегированном положении. Внутри классификаций, претендующих на научность и объективность, такой «привилегированный» класс может быть замаскирован понятиями эффективности, приспособленности, продуктивности. Но среди четырех видов темпераментов очевидно наиболее приспособленным является сангвиник, а экстраверты в современном обществе способны к более продуктивным взаимодействиям с окружающими.

Важный вывод, который можно отсюда сделать, состоит в том, что любая классификация неизбежно включает в себе этический компонент. Типология важна не сама по себе, а потому, что она, будучи проживаемой и принимаемой человеком в качестве способа отношения к людям, неизбежно включает в себя его ценностные ориентиры. Разделяя людей по важному для нас признаку, мы приписываем им свойства, которые хотели бы найти в себе или, напротив, от которых хотели бы избавиться. Поэтому классификация — это не объективная информация об объектах, а способ этического стимулирования. Она всегда содержит в себе стремление, интенцию, позитивно или негативно окрашенную.

Позитивная интенция означает стремление к лучшему, желание достичь «привилегированного» положения, стать представителем лучшего из классов внутри предложенной системы. Негативная интенция предполагает избегание существующего состояния. Можно сказать, что основой классификации выступает представление об абстрактном «нормальном состоянии» человека. Такое состояние может быть предметом стремлений или, наоборот, отправной точкой для самосовершенствования. Если нормальность является чем-то желанным, чего нужно достичь, то мы имеем дело с мотивацией по принципу недостаточности. В этом случае позитивная интенция приобретает отрицательный оттенок, поскольку целью выступает не лучшее, а нормальное. Напротив, когда человек стремится превзойти это нормальное состояние, негативная интенция становится положительным этическим стимулятором. В данном случае речь идет о мотивации по принципу преодоления.

Если взять изложенный принцип за основу классификации, то можно сказать, что люди по способу определения себя внутри выбранной типологии делятся на «сверх-нормальных» и «недо-нормальных». Классификация может выполнять две функции — оправдательную или побудительную. Все зависит от степени готовности человека к самоизменению: либо он придумывает классификацию, которая его оправдывает, либо ту, которая подвигнет его на достижение большего.

Если предполагать, что целью философской антропологии как научной дисциплины должен быть не прирост знания, а достижение практической пользы, то нужно задать вопрос: вовлечены ли эти знания в какие-либо антропологические практики, способствуют ли они созданию, воспитанию, улучшению человека? Имеет смысл рассматривать отдельные способы классификации в качестве антропологических проектов. Проект представляет собой совокупность

мер по достижению желаемого результата. Антропологическое учение содержит в себе такой практический проект. Когда учение распространяется, его адепты следуют ему и реализуют проект на практике. В этом смысле термин «учение» гораздо более практичен, нежели «теория», поскольку смысл учения в том, чтобы учить других людей, а не исследовать какую-либо проблему. Такому пониманию учения соответствует античный тип философствования, когда теоретическая основа подкрепляется мощной практической программой. Философия в этом смысле не наука, а «способ жить» [1]. И философ в данном случае всегда окружен последователями.

Каждая антропологическая классификация, если она может привести к практическим результатам, может быть рассмотрена как антропологический проект. Практическая польза проекта может быть измерена количественно — по числу людей, которые изменяют, совершенствуют себя в соответствии с выбранной классификацией. Несмотря на наивность и примитивность количественного критерия, практический результат антропологического проекта может быть замерен. В этом смысле рассмотрение различных классификаций в качестве антропологических проектов удовлетворяет требованиям научной рациональности. Антропологические проекты подобны единичным теориям в понимании Поппера и Куна, а их развитие — процессу прироста научного знания. Сначала выдвигается теория о человеческой природе и о делении людей на определенные типы. В соответствии с этой теорией ряд людей начинает добиваться практических результатов, таким образом происходит процесс верификации данного проекта. Если же теория не получает поддержки в лице практических последователей, тем самым она фальсифицируется [8, 185].

Понятно, что экстраполяция идей Поппера и Лакатоса на такую профанную, с точки зрения адептов чистой науки, область, как повседневное классифицирование, выглядит несколько натянутой. Однако, ориентируясь на пост-позитивистский критерий научной рациональности, можно подтвердить эффективность той или иной теоретической конструкции. Целью антрополога должно быть не только изучение, но и разработка максимально эффективной классификации, которая затронула бы максимально количество людей и максимально изменила бы их жизнь. Такой подход кажется уязвимым хотя бы потому, что не существует универсальных критериев изменения человеческой жизни к лучшему. Однако то, что вопрос о моральном упадке населения отдельной страны или человечества в целом может быть задан, а также то, что существует представление о человеке, содержащее в себе некие универсальные моральные ценности, позволяет нам говорить о возможности улучшения человеком самого себя, не ссылаясь на конкретные качества или показатели. Рассмотрение философской антропологии в качестве живого соперничества антропологических проектов придаст ей характер практической науки, хотя, возможно, профанирует ее в глазах научного сообщества.

Другой опасностью идеи антропологических проектов является то, что распространение учения или отдельной теоретической конструкции среди ряда людей может быть названо идеологией. Современное интеллектуальное сообщество очень чувствительно к идеологиям, и малейшая попытка идеологизации

мышления воспринимается как «фашизм в области мысли» [4, 8]. В ответ на это можно возразить лишь то, что такая идеология призывает людей заниматься собой, творить себя, заботиться о себе, призывает становиться лучше. Именно такую идеологию избрал автор концепции «смерти субъекта» Мишель Фуко [10]. Несмотря на идеологичность, такой подход к антропологии представляет собой попытку решения вопроса о будущем человека на базе постмодернистских построений.

Резюмируя вышеизложенное, можно сказать, что философская антропология находится в противоречивом положении. С одной стороны, строгость научных критериев обрекает ее на бесплодность и бесполезность. С другой стороны, вовлечение повседневных знаний и практик способствует оповседневниванию самой антропологии как научной дисциплины. Изучение классификаций как способ получения знаний о человеке и как стимул для антропологических практик может оказаться одним из перспективных направлений в развитии этой дисциплины. Данный подход коренится в самой человеческой склонности к типизации и предлагает каждому индивиду выступить автором и одновременно реализатором практического антропологического проекта.

-
1. Адо П. *Философия как способ жить*. М. ; СПб., 2005.
 2. Бауман З. От паломника к туристу // Социол. журн. 1995. № 4. С. 133–152.
 3. Бауман З. *Текущая современность*. СПб., 2008.
 4. Делез Ж., Гваттари Ф. *Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения*. Екатеринбург, 2007.
 5. Дескола Ф. *По ту сторону природы и культуры*. М., 2012.
 6. Кортасар Х. Рассказы про хронопов и фамов // Кортасар Х. *Другое небо*. М., 2004.
 7. Лиотар Ж. Ф. *Состояние постмодерна*. СПб., 1998.
 8. Поппер К. Р. *Объективное знание. Эволюционный подход*. М., 2002.
 9. Рорти Р. *Случайность, ирония и солидарность*. М., 1996.
 10. Фуко М. *История сексуальности-III: Забота о себе*. Киев ; М., 1998.
 11. Фуко М. *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*. СПб., 1994.
 12. Фукуяма Ф. *Конец истории и последний человек*. М., 2007.

Рукопись поступила в редакцию 4 июня 2012 г.