

ФИЛОСОФСКОЕ ПОСТИЖЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

П.С.Гуревич

ТАЙНА ЧЕЛОВЕКА — ВЕЧНАЯ ПРОБЛЕМА

Аннотация. Интерес к проблеме человека в мировой философии обнаруживался всегда. Нет такой эпохи, когда мыслители вообще перестали бы тревожно и пытливно исследовать данную тему. Однако иногда философское постижение человека не рассматривалось как первоочередная задача. Напротив, некоторые мыслители считали, что увлечение данной темой мешает глубокому истолкованию других, более значимых, как им казалось, проблем. В статье проводится различие между классической и неклассической антропологией. Рассматриваются базовые категории классической антропологии и их преобразование в новой парадигме. Раскрывается смысл современной антропологической катастрофы. Особое внимание уделяется постмодернистской трактовке человека.

Ключевые слова: человек, философия, философская антропология, человеческая природа, идентичность, пересотворение человека, разум, сущность человека, социальность, духовность.

Summary. An interest to the problem of man has always been present in the world philosophy. There has been no period, when thinkers would cease to anxiously and inquisitively investigate this theme. Though sometimes philosophical comprehension of man was not regarded as a priority. On the contrary, some authors held that fascination with this theme interferes with profound interpretation of other, more significant, they believed, problems. The article draws a distinction between classical and nonclassical anthropology. The basic categories of classical anthropology and their transformation in a new paradigm are examined. The implication of a modern anthropological catastrophe is discussed. Special attention is paid to postmodernist views of man.

Keywords: man, philosophy, philosophical anthropology, human nature, identity, re-creation of man, reason, man's essence, sociality, spirituality.

Главный вопрос — вопрос о человеке

Философия обращается к непреходящим ценностям и вечным вопросам, постигает предельные основания бытия. Тайна человека принадлежит к кругу вечных проблем. Это означает, что любовь к мудрости, по-видимому, неразрывно связана с распознаванием загадки мыслящего существа. Поэтому в истории философии проблема человека — ключевая. Некоторые мыслители считают, что философия вообще должна быть антропоцентричной, анализирующей все проблемы через призму человека. Н. А. Бердяев писал: «Самый важный для нас вопрос есть вопрос о человеке. Всё от него исходит и всё к нему возвращается» [1, с. 348].

При определении предмета философской антропологии сразу обнаруживаются две трудности. Крайне сложно вычлениить собственно антропологическую тему в комплексе гуманитарного знания. Можно ли, к примеру, считать антропологическим сюжетом размышление Сократа о человеческих добродетелях или постижение смерти у Платона? Размышление о человеке неотвратимо захватывает самый широкий круг проблем. Этот спектр оказывается практически неисчерпаемым. В результате едва ли не все философские сюжеты вовлекаются в орбиту философско-антропологической мысли. Её собственное пространство становится безбрежным. Однако в истории философии сложилась особая область знаний — философская антропология.

Предметом философской антропологии является человек во всей своей целостности. Однако

само понятие философской антропологии оказалось многозначным. Оно употребляется, по крайней мере, в трёх различных значениях, которые, хотя и близки по смыслу, всё же содержат в себе своеобразный круг подходов и проблем. Общее содержание понятия едино — философская антропология направлена на постижение феномена человека. Но при этом философская антропология толкуется как особая сфера философского знания, как специфическое философское направление и как уникальный метод постижения бытия.

Идея специального выделения собственно антропологических исследований родилась в XVIII в. Пожалуй, приоритет в постановке этого вопроса принадлежит И. Канту. Он первым в европейской философии пришёл к убеждению, что о человеке как уникальном существе можно философствовать отдельно и особо. Человек — предельно захватывающий и загадочный объект философского умозрения. Для раскрытия его тайны нужны самостоятельные и нетривиальные средства. В этом значении философская антропология противостоит традиционным сферам философского знания — онтологии (учении о бытии), логике, теории познания, истории философии, этике, эстетике, натурфилософии, социальной философии, философии истории.

Желание глубже и основательнее изучить биологическую природу человека привело в 20-х гг. XX столетия к возникновению нового философского направления, представленного такими мыслителями, как Макс Шелер (1824 1928), Арнольд Гелен (1904 1976), Гельмут Плеснер (1892 1985). Эти философы не только пытались вслед за Кантом выделить и представить в некоей целостности накопленные философией прозрения и интуиции о человеке. Они непосредственно обратились к человеку как природному созданию. Философские антропологи начала прошлого века противопоставили данное философское течение прагматизму (течение, которое определяло истину в критериях полезности), психоанализу, феноменологии, структурализму и другим направлениям современной философии. Это второй вариант философской антропологии.

В современной литературе рождается ещё одно (третье) понятие философской антропологии — как метода постижения бытия. Методология толкования человека имеет свои особенности. При осмыслении того или иного вопроса в центр внимания ставится человек. Стало быть, философская антропология — многозначное понятие. Будучи целостным в стремлении истолковать человека, оно, тем не менее, толкуется по-разному — как специфическая область философского знания, как философское направление

и как метод постижения бытия. Несомненно, сегодня философская антропология стала специфической отраслью философской рефлексии.

В традиционной философской антропологии, которая охватывает время от Канта до середины XX в. человек, — это особый род сущего, субъект социального процесса, творец культуры, исторического развития. Человек — биосоциальное существо (представитель *homo sapiens*), генетически связанное с другими формами жизни, выделившееся из них благодаря способности производить орудия труда, создавать символы, обладающее членораздельной речью, мышлением и сознанием, нравственно-этическими качествами. Традиционная философская антропология выделяла существенные черты, отражающие своеобразие человека как земного творения: его бытие социально; он обладает разумом и представлениями о ценностях; он постоянно развивается; взаимоотношение между сознанием и бессознательным достигает в нём драматического напряжения; ему присуща общительность; он возвышается над природным царством.

Традиционная философская антропология располагала перечнем базовых понятий: природа и сущность человека, идентичность, целостность человека. Человеческая природа в классической философии воспринимается как универсальная, постижимая, обладающая набором стойких особенностей. Классическая философия в целом наделена объективностью, пониманием мира как разумно упорядоченного целого, стремлением к систематичности, вниманием ко всем сферам бытия, признанием силы духовного мира в жизни человека, природы и общества. Эта философия проповедует идеал царства разума, который в античной философии выражается в идеальном государстве Платона, в средневековой — в граде Божьем Августина, в философии Нового времени — в разумном государстве Гегеля [14, с. 792]. Попробуем назвать эти базовые понятия.

Под *человеческой природой* чаще всего в философской антропологии понималась совокупность стойких, неизменных черт, общих задатков и свойств, выражающих особенности человека как живого существа и присущих человеку разумному во все времена независимо от биологической эволюции и исторического процесса. Раскрыть эти признаки — значит выразить человеческую природу. Среди этих черт философские антропологи выделяли ту, которую они считали самой значимой. Одни подчеркивали ценность сознания, другие — разума, третьи — деятельности. Та черта, которая оценивается как главная, определяла в традиционной философской антропологии *сущность* человека.

Немалое значение в классической философской антропологии имело понятие *идентичности*. Оно выражает представление человека о самом себе, содержит внутренне устойчивый образ индивида. Мир человеческий — это единая осмысленность, в основе которой лежит постоянная, трудно насыщаемая потребность человека проникнуть в собственное личностное ядро, осознать себя как индивидуальное, неповторимое существо. Человек стремится познать самого себя. Все его попытки найти в себе специфически человеческое свойство или дать автохарактеристику отражают, в конечном счёте, действие механизма *идентификации*. Но это чувство — весьма редкий феномен. Речь идёт возможности человека создать адекватное представление о себе. Но это — удел избранных. Пожалуй, лишь чисто теоретически можно представить себе такую личность, которая проникла в ядро собственной субъективности, постигла себя, создала внутренне устойчивый образ своей индивидуальности. Однако именно та часть психики, которая называется Я, даёт возможность человеку вести себя ответственно, соотносясь с моралью, с интересами других людей. Я — зрелый сегмент человеческой психики, внутри которого и происходит процесс идентификации.

Индивид, заброшенный в мир таинственных вещей и явлений, просто не в состоянии самостоятельно осознать назначение и смысл окружающего бытия. Он нуждается в системе ориентации, которая дала бы ему возможность отождествить себя с неким признанным образцом. Вот почему огромную роль в философской антропологии играет проблема идентичности. Впервые такого рода механизмы были рассмотрены в психологической концепции Фрейда, возникшей на основе психопатологического наблюдения, а затем распространены на «нормальную» духовную жизнь; Фрейд рассматривал идентификацию как попытку ребёнка (или слабого человека) перенять силу отца, матери (или лидера) и тем самым уменьшить чувство страха перед реальностью.

Современные исследования позволяют значительно расширить представление об этом механизме. Мир человеческих переживаний чрезвычайно сложен. В основе многих эмоциональных состояний, какими являются, например, любовь, нежность, сострадание, сочувствие, ответственность, лежит нечто такое, что неизменно предполагает взгляд не только на самого себя, но и на других. Ведь эти чувства по самому своему определению «открыты», «направлены» на иной объект. Следовательно, по самому своему назначению

глубинная потребность человека состоит в том, чтобы постоянно видеть перед собой какие-то персонифицированные образцы.

Нельзя не упомянуть слово «личность», которое имело весомость в традиционной философской антропологии. Слово «personality», имеющее тот же смысл, появилось в Западной Европе не ранее XVII в. Заслуга Н. М. Карамзина заключалась не только в том, что он ввёл слово «личность» [5]. Этимологически в русском языке оно связано с «ликом», «обликом». Но вряд ли можно характеризовать эту замену как простой поиск синонима. Личность — это хозяин собственной судьбы, собственной жизни. Человек может стать личностью, если поставит перед собой такую цель. Кого можно назвать личностью? Такого человека, который весьма своеобразен, социализирован, духовно развит, обладает чувством ответственности за свои поступки. По этой логике среди человеческого общества есть личности и не-личности, т. е. люди, которые не соответствуют этому понятию. Многие авторы считают, что каждого человека можно назвать личностью. Нет безликих людей. Но в таком случае сопоставление понятий «индивид», «индивидуальность», «личность» теряет смысл.

Итак, личностью можно назвать человека, который духовно богаче, чем индивид или индивидуальность. Индивид, даже если он неповторим, обладает особыми душевными качествами, далеко не всегда способен именоваться личностью. Он становится ею, если обретает духовность и социализированность. Но у исследователей есть и другая позиция. Личностью в этом случае называется не сам человек, а лишь присущая ему психическая инстанция. Точнее сказать, конкретная индивидуальность может иметь определённые личностные качества. Но не быть личностью в полном смысле слова. Есть возможность проследить, как философская антропология продвигалась от слова к слову для обозначения особого дара человека. Разглядев в индивиде оригинальные черты, философы стали называть такого человека индивидуальностью. Н. М. Карамзин, вводя самостоятельное слово «личность», утвердил высшую инстанцию в человеке, его возможность быть человеком высшей меры.

Постмодернистская концепция человека

Классическая философская антропология подвергалась радикальному переосмыслению в постмодернизме. Представители этого направления заговорили о неоспоримом крахе классического

антропологического дискурса. В постмодернизме толкуют о «неклассичности» философско-антропологической темы. Ещё в середине минувшего столетия французский философ М. Фуко развил дальше ницшеанскую идею «смерти Бога», объявив также и о «смерти человека». Один из пороков современной философии Фуко усмотрел в том, что она навевает «антропологический сон». Он показывал, что наше восприятие мира во многом галлюцинаторное, сходное с «покрывалом майи». В наше восприятие входит только то, что мы способны воспринять. Поэтому мир скорее предстает как копия наших душевных состояний. Внутренний мир человека закрыт для новых впечатлений.

Фуко имел в виду, что известную формулу Ф. Ницше — «таков человек» — надлежит пересмотреть. «Этот человек», описанный философской классикой, наделённый безупречным разумом, располагающий стойкой человеческой природой, действительно в наши дни «изжит». Его надлежит, как и предлагал Ф. Ницше, «преодолеть». Иначе говоря, довести авантюру человеческого существования до предела и таким образом расстаться с остовом философской антропологии — представлением о том, что человек имеет некую сущность.

Речь, разумеется, шла не о том, что человек как биологический вид выродился или близок к вырождению. Скорее, о том, что тема человека оказалась призрачной. Человек не сводится к своей биологической природе, как полагал Ницше. Но его нельзя понять и в русле социальной истории, на что надеялся К. Маркс. Представление о биосоциальной природе человека тоже не ухватывает существо вопроса. Неклассическая философская антропология утверждает, что неопределённость и неуловимость человека в процессе его постижения, парадоксальность его природы и ставит вопрос о том, как эта неопределённость может быть помыслена.

Таким образом, сложилась особая ситуация, которую вслед за М. Хайдеггером называли «*антропологической катастрофой*». Опираясь на такие определения немецкого философа, как «ускользание бытия», «недобытие», «невыносимая лёгкость бытия», «забвение бытия», исследователи пришли к убеждению, что поиски сущности человека лишены содержания. Наука, разлагая мир на схемы, пытается найти сущность человека в наличном и свети её к ней.

Неклассическая философская антропология стремится ухватить знание о человеке только на пересечении разных подходов в так называемых «складках». Но эти сферы, как раз и не принимала в расчёт классическая философия. Постмодернисты

заговорили об «изнанке человека», о «подполье», связывая с ними антропологический разворот. Прежние понятия философской антропологии стали переосмысливаться. Целостность человека как некое антропологическое свойство? Устарело. Человек (антропид, техноид, гуманоид) в силу базовой потребности в разнообразии согласится на раздробленность, которая сулит гипертрофию какого-нибудь качества. Человек превратится в деталь сконструированного суперорганизма, наподобие пчелиного улья или сообщества муравьёв. Стойкая человеческая природа, невосприимчивая к пересотворениям... О чём речь, когда не фантасты, а учёные-биологи толкуют о том, как перекроить человеческую органику?

Основой человеческого существа является тело. Тело знает, то такое насыщение, трепетность, нега, страстность. Человек, прежде всего, животное. Он животное, потому что зависим от животного функционирования тела. Однако в нормальных отношениях, он с трудом удерживает в уме, что первоначально он — животное. Он понимает, что в культуре доминируют эго-ценности и что она организована на основе причинно-следственных взаимоотношений. Если он утрачивает свою животную природу, то становится автоматом. Если он отрицает её, он оказывается бесплотным духом. Если он извращает эту природу, то становится демоном. Телесность проявляется в характерных движениях, позах, осанке, дыхании, ритмах, темпах, температуре тела, степени его «протекания», запахе и звучании.

Компьютерная революция сопряжена с наступлением на человеческое тело. Белковая форма жизни оказывается под угрозой в связи с массовым внедрением машин и механизмов. Перспективы генной инженерии, совершенствование средств, ведущих к искусственному производству потомства, изобретение препаратов, изменяющих личность, трансплантация органов, в особенности искусственных, — всё это, разумеется, разрушает традиционное представление о биологической природе человека. И вместе с тем, как никогда ранее, показывает чрезвычайную сложность человека, его уникальность, как явления природы, хрупкость. Многие исследователи подчёркивают, что бурный натиск техногенного мышления содержит в себе скрытый некрофильский импульс. Некоторые учёные проводят эксперименты, вживляя в биологический организм различные механизмы.

Рождаются выразительные техно-органические реконструкции плоти. Сначала речь шла о проникновении человеческого в технологию. Теперь же

«терминальная плоть» раскрывает процесс проникновения технологии в человека. Возникает bestiary различных форм киборга. Тело зачастую оказывается локусом исключения или исчезновения — субъекта аннулируют, воспроизводят, переснащают, генетически проектируют, разворачивают и снова сворачивают. Мы уже не можем думать о человеке без машины.

В принципе исчезновение того или иного биологического вида на Земле — небольшая новость. Однако вряд ли мамонты и троглодиты предвидели для себя такую радостную перспективу. Человек становится предметом археологии и этнографии, неким символом изживших себя форм биологического существования. Дебиологизация человека как феномен обнаруживает себя не только в трансмутации собственно биологического субстрата, но и замене самой телесной протяжённости человеческого существования на другие, зачастую симуляционные реальности.

Маячит перспектива уникальной специализации индивида. Вот, к примеру, среди муравьёв есть «скотоводы», приспособившиеся «доить» тлей, получая от каждой капельку растительной сладости, есть «огородники», приносящие в муравейник вырезанные словно по выкройке кусочки древесных листьев. Муравьи-хищники тащат в дом пищу мясную — кишачих в траве насекомых или кусочки плоти более крупных животных. Муравьёв-«жнецов» интересуют зерна растений. А есть сообщества воришек, живущих за счёт грабежа чужих муравейников.

Американский исследователь Кевин Келли в книге «Вне контроля» [19] в качестве образца «суперорганизма» рассматривает пчелиный рой. Но, толкуя о союзе солнцеедных существ и нефтеедных машин, автор держит курс уже не столько на новую биологическую цивилизацию, сколько на новые, нераспознанные пока до конца формы реальной и виртуальной жизни. Философско-антропологическая литература оказалась заложницей массы новейших сюжетов. Дальнейшая эволюция пойдёт разными путями. Не человек, а человекообразные. Исследование стволовых клеток и попыток клонирования. Изучение логики биоса и мозга машины [4, с. 28–36]. Биоинженерия и бионическая конвергенция. Вивисистемы и нанотехнологии. Роевые сети и развоплощённый интеллект. Классические антропологические темы исчезают даже в качестве базы рефлексии о человеке.

Идентичность как способ сохранения самотождественности? Анахронизм. Зачем техноиду мучиться в поисках личностного ядра? Способность

к преобразению, к утрате центричности, принципиальное отсутствие стержня, удерживающего некое подобие. Авантюра вечной трансформации. Переход от некто к нечто и наоборот. Кое-что, подлежащее демонтажу и произвольной сборке. (Совсем, как в песенной строчке: «Я тебя слепила из того, что было...».) Условное обозначение тела, приговорённого к вечному распаду, расчленению и произвольному монтажу. Расчеловечивание человека. Отсутствие не только меры идентичности, но и приблизительного самоопределения.

Персонаж истории, выпавший из её лона. Человек перестаёт быть творцом истории. Он принципиально не участвует в её битвах, поскольку живёт в условном пространстве и безразличен к темпоральным сдвигам. Человек утратил протяжённость живого тела, поскольку имеет возможность существовать в роли всадника без головы, с множеством голов и даже с неким иным венцом, завершающим его сингулярный облик.

Но можно ли считать такую ситуацию абсолютно современной и ранее незнакомой человечеству? А.Г. Дугин предлагает иную историософскую схему: вся история делится условно на три этапа, правильнее, наверное, сказать, что исторический процесс можно расчленить на три части. Первую часть он называет премодерном, далее идёт традиционное общество (модерн) и постмодерн. Каждый из этих этапов отличается множеством признаков, которые существенно преобразуются в любой из этих частей? Меняется представление об истории, о сакральности, о модусе существования мира, о человеке, о реальности или виртуальности.

Пересотворение человека

Особое место в современном гуманитарном сознании занимает идеи пересотворения человека. Сама по себе эта тема не новая. Человек как данность уже в мистической традиции рассматривался как существо, не только способное к преобразению, но в значительной степени даже приговорённое к нему. Разве древние гностики не считали человека сверхприродным субъектом, разве они не грезили о его немыслимой трансформации? Неужели мы не ощущаем в мистических текстах этого едва ли скрытого и неумолимого желания освободиться от греховной плоти, от подавленности природным миром?

Однако в наши дни проблема связана с огромными успехами современной технологии. Преобразование человека рассматривается по сути дела как своеобразный социоинженерный проект.

Способность к наслаждению — чисто человеческая потребность. Но разве коммуникационные машины способны получать удовольствие? Если представить себе машины, умеющие наслаждаться, то они должны быть сделаны по образу и подобию коммуникативных машин. Однако, по остроумному замечанию Ж. Бодрийяра, такие машины уже существуют: это наши собственные тела. Нам важно понять, может ли человеческое сознание сохраняться в виде цифровых, волновых и двоичных кодов на компьютерных дисках, вне телесной оболочки, в которую мы заключены «при жизни»? Как органическая углеродосодержащая гусеница превращается в силиконовую бабочку?

Схема единого организма сегодня подвергается метаморфозе. Традиционный протез, служащий для восстановления функции повреждённого органа ничего не меняет в общей модели тела. Однако моделирование на ментальном уровне — это нечто иное. Тело, которое подвергнуто воздействию психотропных веществ, — смоделировано изнутри. Это тело обладает чувствительностью, но оно не обладает восприятием. Подобные тела, пишет Ж. Бодрийяр, не в состоянии иметь какое-либо представление ни о самих себе, ни о других. Преобразование генетической формулы или возникновение биохимической зависимости вытравило из них их сущность и смысл. Они бесконечно далеки от своего воскрешения.

Слово «кибернавт» ввёл в литературу Тимоти Лири. Он видит будущее человека в симбиотической связи человека с компьютером. Это, по его мнению, «новейшая модель человека XXI века». Он полагает, что киберодежда станет для человека привычнее, чем обычная [10, с. 388]. Речь идёт о реальном перепрограммировании мозга, о невиданном ускорении мыслительных процессов.

Зодчий «нового человека» полон энтузиазма. Он отмечает, что превращение догоминидных австралопитеков в кроманьонцев происходило примерно на протяжении жизни пятнадцати тысяч поколений... За этот относительно короткий период мировой истории семейство гоминид претерпело радикальное изменение формы. В самом деле, гоминиды оказались одной из групп животных, у которых раскрылся огромный потенциал, и этот потенциал начал реализовываться с колоссальной интенсивностью. Поэтому вряд ли стоит надеяться, что в ходе естественного развития этот поток засохнет на *Homo sapiens recens*. Человек не сможет оставаться таким, каким мы его сейчас знаем, современным типом *sapiens*. Предположительно, в течение ближайших сотен

тысяч лет он значительно изменится физиологически и физически.

Однако о чём идёт речь — о «развитии человека» или о сотворении нового существа? «В настоящее время, в контексте бурного развития техники и новых технологий, с одной стороны, — пишет В. И. Самохвалова, — и впечатляющих успехов нейробиологии, генетики, биоинженерии и т. п., с другой, всё чаще делаются попытки прогнозов того, каким в результате может оказаться человек XXI века. Будет ли это некий гибрид человека и машины, киборг? А может быть, это будет нейрочеловек или выращенный на генных вакцинах и выборочных мутациях (с моделированием свойств, согласно современной евгенике, и сверхразвитием нужных качеств) своего рода апгрейд человека? Или же, обладая перспективой бессмертия благодаря выращиванию собственных клонов и возможности замены пришедших в негодность органов, он вообще станет полубогом?» [12, с. 89].

Создавая человека по меркам техники, энтузиасты его радикальной переделки до известной поры толкуют всё же о потомке Адама. Т. Лири пишет о том, что, судя по всему, мы подошли к очередному генетическому перекрестку, — из тех, которые так часто появлялись на историческом пути приматов. Члены человеческого генофонда формируют симбиотические связи с компьютерами. Появляются новые ассоциации людей, связанных компьютерными сетями, обеспечивающими быстрый и свободный информационный обмен. Нажатием клавиш устанавливается режим нового нейрофизиологического взаимодействия. Интерактивный режим устраняет зависимость человека от многочисленных бюрократов, экспертов, профессоров, психотерапевтов, библиотекарей, менеджеров и профсоюзов, которые ревниво монополизировали информационный поток в индустриальную эпоху.

Но в какой мере можно представить себе развитие человека как простую органопроекцию его человеческих качеств? Можно ли сохранить целостный образ человека, преобразая его мозг, тело, психику? Т. Лири полагает, что можно. Он пишет о том, что цифровые графические устройства развивают партнёрство между человеческим мозгом и компьютером. Эволюционируя всё к большей физиологической сложности, наши тела сформировали симбиоз с пищеварительными бактериями, чтобы выжить. Точно так же наши мозги формируют нервно-электронные симбиотические связи с компьютерами. Важно отличать зависимость от симбиотического партнёрства. Тело может пассивно

привязаться к определённым молекулам, например, к молекулам наркотиков, а мозг может пассивно привязаться к электронным сигналам, например, сигналам телевизора. Тело тоже нуждается в симбиотическом партнёрстве с некоторыми одноклеточными организмами. На современном этапе эволюции всё больше людей развивает взаимозависимые интерактивные отношения со своими микросистемами. Наступает момент, когда человек «попадает на крючок» и не представляет жизнь без постоянного обмена электронными сигналами между мозгом и персональным компьютером. С помощью компьютеров устанавливается интенсивное интерактивное партнёрство с остальными жителями киберпространства [10].

Социальная практика показывает, что такое свободное экспериментирование с человеком вызывает неожиданные трудности и парадоксы. Человек не является подобием машины, которая обладает набором разных свойств и характеристик. В бытии человека обнаруживаются экзистенциальные противоречия. Ведь он рождается в природе, а живёт в обществе. Человек имеет инстинкты, но располагает и сознанием. Он животное и неживотное. Потомок Адама — природное создание, но он имеет и божественную природу. Человек, по определению Э. Фромма, едва ли не самое эксцентричное создание универсума.

Поэтому пересоздание человека по лекалам техники рождает кадавра. Приобретение новых задатков оказывается похожим на процесс распространения раковых метастазов. Утрата телом правил органической игры ведёт к тому, что тот или иной набор клеток может выражать свою неукротимую и убийственную жизнеспособность, не подчиняясь генетическим командам, и неограниченно размножаться. И здесь в качестве оппонента Т. Лири выступает авторитетный постмодернист Ж. Бодрийяр. Компьютер порождает сенсорное окружение виртуальной реальности. «Конечное проникновение» сосредоточено вокруг кибернаты — субъекта в киберпространстве. Терминальная культура может быть определена как эпоха, в которую цифровое заменило осязательное, если воспользоваться терминологией Ж. Бодрийяра. Однако в трактовке французского философа виртуальная реальность составляет симуляцию воплощённого присутствия и, следовательно, обман, ещё более отделяющий субъект от областей контроля.

Но в этом контексте правомерно поставить вопрос: насколько оправданны вообще всякого рода концепты относительно радикального преобразования человека. Возможно ли это помыслить? Задача

мировоззренчески ответственной философии фиксировать не только складывающиеся едва ли не стихийно цивилизационные сдвиги, но и возвысить свой голос против социологического эффекта Эдипа, когда мрачные прогнозы реализуются бессознательно, в силу захваченности этим проектом? Не пора ли гуманистически ориентированной мысли поставить преграды безответственным постмодернистским играм, направленным на полное уничтожение человека как антропологической данности? Не является ли философской обязанностью каждого ответственного мыслителя остановить параноидальные суицидальные устремления зарвавшихся любомудров?

Если отвлечься от постмодернистской философии, то человек действительно находится на рубеже невероятных трансформаций, поскольку каждый вариант культурного бытия может привести к появлению нового антропологического персонажа. Остаётся открытым и вопрос о том, не стремится ли человек к самоустраниению? Не исключено, что в каждой системе, в каждом индивиду заложено тайное стремление избавиться от идеи своего существования, от своей сущности, с тем, чтобы обрести возможность размножаться и экстраполировать себя во всех направлениях.

Статус философской антропологии

Пожалуй, ни одна философская проблема современности не требует столь неотложного решения, как статус философской антропологии. Само её существование поставлено под сомнение. В самом деле, чем должны заниматься специалисты данной области знаний, если «человек умер»? Изначальный философско-антропологический проект М. Фуко был неплохо вписан в классическую традицию. Однако вскоре он приступил к критике её основных канонов. Прежде всего, он обращается к темам отрицательности человека, устраняя знаки различия между психологией и психиатрией. Затем он приходит к убеждению, что без критики антропологической иллюзии не обойтись. Кант имплантировал её в философию. Но она уже не в состоянии избавиться от заблуждения теми средствами, которые свойственны ей на данном этапе.

Отчего так? Суть в том, что философская антропология потеряла свой канонический облик. Притом, что ни одна область философского знания, судя по всему, не утратила свой предмет. Натурфилософия по-прежнему занимается природой. Этика сохраняет различные представления о нравственности. Логика, как и положено,

остаётся учением о последовательности и методах познания. Социальные философы размышляют о специфике общественной организации и о её динамике. Но философская антропология по сути дела оказалась в беспредметном пространстве. После десяти тысяч лет истории, человек впервые стал целиком и полностью проблематичным. Он уже не знает, что он такое, но знает об этом незнании.

Разумеется, некоторые сходные процессы затронули и другие сферы философского знания. Так, в теории познания укоренился релятивизм, что привело к умалению самого понятия знания. В эстетике «безобразное» заместило феномен красоты. В социальной философии размылось представление о её предмете, поскольку общество представило как продукт деперсонализированных сил и тенденций.

В этих условиях философская антропология пережила множество неожиданных превращений. В ней, прежде всего, произошёл галактический взрыв: она «распалась» на необозримое число «антропологий»: политическая, культурная, социальная, педагогическая, религиозная. Этот процесс не получил завершения. Дробление философско-антропологического знания продолжается в виде различных «подходов» и «опытов». Отчётливо заявила о себе специализация философско-антропологического знания по направлениям и методам. Сегодня исследования ведутся в рамках «психоаналитической антропологии» (З. Фрейд, Ж. Лакан), «экзистенциальной антропологии» (Л. Бинсвангер, М. Босс, К. Ясперс), «юнгианской антропологии» (Л. Коуэн), «структурной антропологии» К. Леви-Строса, «феноменологической антропологии» (М. Шелер, М. Мерло-Понти), «трансперсональной антропологии» (С. Гроф, К. Уилбер).

За последние десятилетия философская антропология обогатилась множеством поразительных открытий. Эти выводы нередко оцениваются негативно, как предумышленный отход от классического мышления. Однако нельзя не заметить, что в процессе расчётов с классикой возникают и новые откровения, столь важные для развития философии в целом. Скажем, критика трактованного Декартом субъекта и его субъект-объектной парадигмы во многом эпатировала гуманитарную общечеловеческую концепциями «смерти субъекта», «смерти человека», устранением различных структурных образований личности, размыванием процесса идентичности.

Но вместе с тем философия не только демонстрирует крушение многих классических

представлений. Философская антропология наполняется новыми смыслами, конstellациями, драматургическими узорами. Нет никаких оснований ставить вопрос о полном отречении от классических парадигм мышления. Но можно говорить о нарождающейся плодотворной перекличке новейших философско-антропологических конструкций с классическими философскими подходами.

Человек как особый род сущего живёт в трёх реальностях — природной, социальной и трансцендентной. Соответственно многочисленные подходы к человеку в современной литературе можно свести к трём вариантам: 1) человек как природное создание; 2) человек в социальном пространстве и 3) трансцендентное измерение человека. Природность человека выражает его уникальность как биологического организма. Социальность раскрывает коллективные формы человеческого существования в социуме и истории. Трансцендентность окончательно вырывает человека из животного царства.

Сегодня часть исследователей полагает, что только биология способна определить основные признаки и достоинства человека. Без глубокого изучения природы этого существа невозможно понять его специфику, его особость. Разумеется, он выделяется из природного царства, но вовсе не становится при этом особым родом сущего. Это находит своё отражение в проекте так называемого нового натурализма. Достижения естественных наук преобразуют знание о человеке. Рождается желание с гораздо большей погружённостью изучить биологическую природу человека. В связи с этим усиливается критика интроспективных методов самобоснования духа.

Этот поворот к натуралистическому пониманию сознания, языка и культуры начался с 80-х гг. минувшего столетия. Вновь возникла вера в естествознание. Особую роль обрели биология и нейронаука. Сложилось убеждение, что в результате развития науки произойдёт вытеснение повседневного языка или психологии для объяснения вопроса о том, почему люди делают то, что они делают. Многие исследователи убеждены в том, что толкование сознания и культуры возможно только через познание мозга. Каковы бы ни были действительные успехи эмпирических нейронаук, мы всё же вправе утверждать, что искомое нами понимание такого объекта, как человек, фундаментальным и нередуцируемым образом связано со смыслами, ценностями, социальными правилами и обеспечиваемой языком способностью к самовыражению. Позиция Р. Смита состоит в том, что нет

возможности определить «человеческое» только в терминах анатомии или физиологии. Чувствует и мыслит не мозг, а человек, погружая его в мир нуминозности [13].

Пытаясь раскрыть природу рефлексивного сознания, многие специалисты полагают, что тайны мозга можно выявить чисто эмпирическим путём, исследуя различные зоны мозговой ткани и их действие.

Все эти вопросы имеют солидную историко-философскую традицию. Однако специалисты по нейронаукам сетуют лишь на то, что пока не обладают достаточными знаниями о внутренних процессах в мозге, чтобы точно сказать, как сознание возникает из электрической и химической активности нейронов. Они уверены в том, что ответ можно отыскать, увеличивая объём нейробиологических, клинических и психологических данных. Можно согласиться с тем, что отображает разные стимулы, которые воздействуют на органы чувств. Например, один уникальный нейронный коррелят сознания рождает восприятие красного пятна, второй продуцирует гнев.

Другая тенденция связывает толкование человеческой природы с достижениями структурной антропологии и лингвистики, полагая, что «специфически человеческое» невозможно понять из достижений биологии. Оно раскрывается в тайнах социальности, в символических образованиях. К этому варианту антропологических исследований примыкает наследие Ж. Лакана [9]. Он вышел за рамки и классического структурализма, и ортодоксального фрейдизма, наметил новые перспективы исследований, возглавил влиятельную научную школу, не распавшуюся и после его смерти. Лакан исходил из того, что бессознательное структурировано как язык. Задача структурного психоанализа — восстановить понятие либидо как воплощения творческого начала в человеческой жизни, источника плодотворных конфликтов, двигателя человеческого прогресса. Развивая ставшие традиционными для нео- и постфрейдизма тенденции десексуализации бессознательного, Лакан выстроил оригинальную концепцию его денатурации, дебиологизации. Он заложил новую традицию трактовки бессознательного желания как структурно упорядоченной пульсации. Идея эта активно развивается его последователями, термин пульсация — один из ключевых для постфрейдистской эстетики. Утрачивая хаотичность, бессознательное становится окультуренным, что и позволяет преобразовывать пульсации в произведении искусства и другие явления культуры.

Однако традиция, согласно которой человек рассматривается лишь как социальное создание, натолкнулась на множество трудностей. Н. А. Бердяев в своё время указывал на те опасности, которые несёт в себе развитие социальности. Конечно, ни о каком тотальном отвержении социальности у Бердяева нет и речи. Ж. Бодрийяр тоже подчёркивает, что сегодня только сумасшедшие отказываются пользоваться такими благами цивилизации, как письменность, вакцинация или социальные гарантии. Но Бодрийяр указывает также на прогрессирующее в современном обществе сопротивление социальности, феномены эскапизма, политической индифферентности. В наши дни социальность как бесспорная привилегия личности вызывает реальные сомнения.

Сегодня много говорят и пишут о том, что общество существует не потому, что есть люди. А людей соответственно нельзя рассматривать как строительный материал для социальной организации. Справедливо также утверждение, что общество, даже если оно опирается на демократические механизмы, обладает огромной принудительной мощью, которая обедняет личности, оскопляет гуманистический потенциал и в конечном счёте подрывает сам социум. Социальные мыслители прошлого считали, что сила общества прирастает мощью составляющих её личностей. Однако реальная картина оказалась сложнее. Закон общества — усреднение, уравнивание. Личность же превышает возможности социума.

Наконец, набирает обороты тенденция, связанная с феноменом трансцендентности. По словам Н. А. Бердяева, духовное начало в человеке имеет трансцендентное основание. Иначе говоря, оно не выводится из природы, из окружающего мира. Недовольство человека конечным, устремлённость к бесконечному обнаруживает божественное в человеке. Согласно Н. А. Бердяеву, человек не может быть самодостаточен, это означало бы, что его нет. К. Маркс, как известно, называл три фактора, которые возвышают человека над природой — способность к целенаправленному труду, сознательная деятельность и утвердившиеся формы социального бытия. Но ведь человек осваивает реальность и другими средствами, позволяющими ему преодолеть животность. Благодаря воображению человек создал искусство. Вера как человеческая возможность указала человеку на существование трансцендентности.

Есть основания полагать, что трансцендентное чувство — самое драгоценное обретение человека. Оно обуславливает параметры духовности,

поиска мира идеальных сущностей, божественной веры. Именно поэтому человек равно принадлежит двум мирам земному и небесному. Эта двумерность, по нашему мнению, и составляет сущность человека. Потомок Адама может трансформировать, преобразить собственную природу, стать киборгом, кибернавтом. Но устранение трансцендентности человека является тем пределом, за которым исчезает человек и рождается новое кибернетическое чудо.

В последнее время явно возрастает интерес к феномену духовности. Об этом свидетельствует широкое экспериментирование с древними, туземными или современными «технологиями священного». Усиливается внимание и к приёмам, которые расширяют сознание и способствуют духовному раскрытию. Здесь и разнообразные шаманские практики, и восточные методы медитации, и мощные психотерапии переживания, и психоделические вещества. «Кажется, что всё большее число людей осознаёт, что подлинная духовность, основанная на глубоком личном переживании, — необычайно важное измерение жизни. Из-за разрастания мирового кризиса, вызванного материалистической направленностью западной технологической цивилизации, становится очевидным, что мы слишком высокой ценой расплачиваемся за то, что отвергли духовное начало. Ведь из своей жизни мы изгнали силу, которая питает,

укрепляет, придаёт смысл человеческому существованию» [3, с. 91].

Что происходит сегодня с философским постижением человека? Как можно оценить современное состояние философской антропологии? Ответы на эти вопросы не отличаются общим согласием. Напротив, выявляется широкий спектр разных позиций. Исследователи размышляют о неоспоримом крахе классического антропологического дискурса. Однако нередко при радикальном дистанцировании от классики, многие видные представители этой области философского знания сохраняют интенсивный интерес к её отдельным сюжетам. Фиксируют базовые признаки современного антропологического кризиса и антропологического поворота. И одновременно обнаруживают их во всей их аутентичности в истории философского толкования человека. Заявляют о закате философской антропологии и в то же время демонстрируют выдвижение этой тематики в центр всего философского и даже гуманитарного знания. Описывают превращение антропологии в антиантропологию и тут же элиминируют её как некую фикцию.

Кризис современной философской антропологии, скорее всего, пауза перед её новым ренессансом. Спор между её различными направлениями и подходами завершится (и снова продлится) относительно целостным представлением о горизонтах философского постижения человека.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. — М.: Республика, 1995. — 382 с.
2. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. — М.: Добросвет, 2013. — 386 с.
3. Гроф С. Психология будущего: уроки современного исслед. сознания / Пер. с англ. С. Офертаса и О. Цветковой. — М.: АСТ [и др.], 2003. — 458 с.
4. Гуревич П.С. Логика биоса и мозг техноса // Философия и культура. — 2008. — № 8. — С. 29–44.
5. Гуревич П.С. Карамзин как первооткрыватель личности // Николай Карамзин и исторические судьбы России. К 250-летию со дня рождения / Общ. ред. и сост. А.А. Кара-Мурзы, В.Л. Шаровой, А.Ф. Яковлевой. — М.: Аквилон, 2016. — С. 43–64.
6. Делёз Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philisophicum*. — М.: Раритет, Екатеринбург: Деловая книга, 1998. — 480 с.
7. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. — М.: URSS, 2012. — 194 с.
8. Кутырёв В.А. Последнее целование. Человек как традиция. — СПб.: Алетейя, 2015. — 312 с.
9. Лакан Ж. Семинары. Книга 11: Четыре основные понятия психоанализа (1964). — М.: Гнозис/Логос, 2004. — 304 с.
10. Лири Т. Семь языков бога. — К.: Янус, М.: Пересвет, 2001. — 224 с.
11. Новое в науках о человеке: К 85-летию со дня рождения И.Т. Фролова / Отв. ред. Г.Л. Белкина; Ред.-сост. М.И. Фролова. — М.: ЛЕНАНД, 2015. — 432 с.
12. Самохвалова В. И. О понимании человека в его человеческой идентичности // Полигнозис. — 2009. — № 2. — С. 89–102.
13. Смит Р. Быть человеком: историческое знание и сотворение человеческой природы. — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. — 368 с.
14. Филиппович А. В., Семенова В.Н. Послесловие // Новейший философский словарь. Постмодернизм. — Минск: Современный литератор, 2007. — С. 791–810.
15. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. — М.: Касталь, 1996. — 448 с.
16. Человек в мире нанотехнологий: опыт гуманитарного анализа / Под ред. чл.-корр. РАН Б.Г. Юдина. — М.: МосГУ, 2011. — 228 с.
17. Человек и его будущее: новые технологии и возможности человека / Отв. ред. Г.Л. Белкина. — М.: ЛЕНАНД, 2012. — 496 с.
18. Шелер М. Избранные произведения / Под ред. А.В. Денежкина. — М.: Гнозис, 1994. — 490 с.
19. Kelly Kevin. Out of Control. URL: <http://kk.org/mt-files/books-mt/ooc-mf.pdf> (дата обращения: 26.09.2017).