

КОКОВИН ИВАН СЕРГЕЕВИЧ



Старший преподаватель кафедры философии
Новосибирского государственного университета
экономики и управления «НИНХ».

Кандидат философских наук

E-mail: Ivan.kokov80@gmail.com

УДК 122/129

СОВРЕМЕННАЯ АНТРОПОЛОГИЯ В РОССИИ: ВЫЗОВЫ И ОТВЕТЫ

Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда в рамках проекта
«Построение неклассической антропологии. Новая онтология человека»,
реализуемого на базе НГУЭУ (грантовое соглашение № 14-18-03087)

Аннотация. Статья посвящена проблеме поиска ответа на вызов, связанный с антропологическим кризисом. Дается описание опыта выстраивания неклассического дискурса в отечественной философии. Представлены авторские антропологические концепции таких исследователей, как С. С. Хоружий, С. А. Смирнов, Г. Л. Тульчинский, С. С. Аванесов, Ф. И. Гиренок.

Ключевые слова: синергийная антропология, ситуация человека, антропологическая катастрофа, антропологический кризис, человек перехода, неклассическая парадигма.

Ivan S. Kokovin

MODERN ANTHROPOLOGY IN RUSSIA: CHALLENGES AND RESPONSES

Abstract. The article is devoted to the problem of possibility of finding of answer for the challenge of anthropological crisis. Description of experience of lining up nonclassical discourse is given in home philosophy. Description of authorial anthropological conceptions of researchers is created as S. Horujii, S. Smirnov, G. Tulchinskii S. Avanesov, T. Girenok.

Key words: synergistic anthropology, situation of man, anthropological disaster, anthropological crisis, transition man, nonclassical paradigm.

В настоящее время многие исследователи, представители философской антропологии, и шире — философии человека, вновь отмечают возрастание интереса к своему предмету, как это было и 100 лет назад во времена М. Шелера и М. Бахтина [Долмейер 2010]. В 20-х годах XX века гуманитарная мысль пережила нечто вроде «антропологического поворота» [Махлин 1997: 54]³⁰. Но мы полагаем, что он так и не завершился и не был воплощён. Почему?

Логически и тематически феномен антропологического поворота связан с процессом антропологического кризиса, т. е. тотальной проблематизацией антропологических объяснительных конструкций классического типа, интерпретировавших человека как сущее, чье бытие детерминировано сущностью или субстанцией. Человек осмысливался в этих конструкциях как готовый субъект познания, разум которого устроен в соответствии с неизменными законами и конституируется согласно инвариантным категориями. С. С. Хоружий писал о том, что классическая европейская антропология предъявляет человеку понятие о его сущности или природе и предполагает, что человек конституируется в процессе актуализации своей сущности, будучи полностью ею детерминирован [Хоружий 2010: 82].

В ответ на классическое конституирование человека представители антропологического поворота пытались вырабатывать иные концепты, с их точки зрения преодолевающие эссенциальную парадигму. И мир получил в итоге диалогическую версию М. М. Бахтина и М. Бубера, пять идей-проектов человека М. Шелера, символическую функцию у Э. Кассирера и т. п., что закончилось в итоге тем, что человек стал представляться вообще неким пограничным существом, вплоть до идеи, что человек — существо, способное на самоубийство.

Список определений человека можно продолжить, но проблема представителей антропологического поворота заключалась в том, что каждый искал что-то одно в человеке, что-то своё, пытаясь это одно качество, даже если оно не субстанциально, закрепить за человеком. Для кого-то человек есть существо деятельностное, и в этом заключена его сущность, для другого — существо, способное на порождение символических форм. Но тем самым представители разных подобных концептов не могли договориться относительно того, знаем ли мы человека, о чём предполагал М. Шелер, претендовавший на построение универсальной науки о человеке.

И потому вторая проблема представителей антропологического поворота заключалась в том, что они философию человека стали выстраивать по принципу и методу классической науки, как ранее выстраивались такие направления, как философия природы, философия общества, философия науки.

Третьей проблемой представителей антропологического поворота являлось то, что они полагали человека всё же неизменным и гомогенным сущим.

³⁰ К представителям антропологического поворота в России В. Л. Махлин относит самых разных авторов, таких как М. М. Бахтин, Н. М. Бахтин, А. А. Ухтомский, Л. С. Выготский и многие другие. Представители этой группы, полагает Махлин, могут быть названы представителями «третьего славянского Ренессанса» или «русского неклассического гуманиста 20-х годов XX века» [см. подр.: Махлин 1995; Махлин 1997].

Человек для них как сущее не меняется. Внутри него каждый индивид может меняться и определяться. В этом смысле разница между людьми суть разница между индивидами внутри одного родового целого. Но человек как сущее не меняется. Тем более он не меняется радикально. Они не предполагали, что к концу XX века появится такое движение, как трансгуманизм, и станет интенсивно продвигать идею постчеловека, который придет на смену традиционному человеку. Они не предполагали, что достижения генной инженерии и биотехнологий приведут к тому, что разные части человека в принципе могут быть заменены, и на повестку дня встанет вопрос о принципиальной функциональной и телесной заменяемости человека на постчеловека.

Но дело не только в этом. Проблема состоит в том, что представители поворота так же, как и критикуемые ими представители эссенциальной парадигмы, ратующие, например, за картезианского или кантовского человека, действовали по своему методу. Они, отказываясь от человека Картезия, представляли вместо него своего Иного, полагая, что он и будет тем проектом Человека, который пребудет всегда. Сама стратегия мышления философа-антрополога была в части метода антропологической работы такой же, как и стратегия физика-классика, который полагал наличие вечных законов вечной природы. Оставалось лишь только их познать, открыть и назвать. Так же и с человеком: необходимо было найти то, чего не могли найти ни Декарт, ни Кант, — найти и описать.

Поэтому в настоящее время философская антропология оказывается перед тем же вызовом, только еще более радикальным. Последний обусловлен не только процессом трансформации, которую переживает антропология, но также и процессом метаморфоза, который переживает и сам человек. Факторы, детерминировавшие проблематизацию классического философствования о человеке, были многократно описаны исследователями и могут быть кратко выражены в терминах «распада символического горизонта» [Лиотар 1998], «ситуации после Освенцима» [Смирнов 2010], «истоков тоталитарной антропологии» и «редукции личности» [Аванесов 2014], «кенозиса человека» [Хоружий 2010], «исчезновения бытия» [Гиренок 1998] и трансгуманистических трендов [Эпштейн 2004].

Зададим два вопроса, через призму которых рассмотрим работы некоторых авторов, претендующие на выработку современного антропологического дискурса, соответствующего вызову и ситуации человека.

Вопрос 1. Изменилась ли ситуация человека радикально, онтологически по сравнению с той, в которой находились наши предшественники (Сократ или Кант)? Как отвечают на этот вопрос разные авторы?

Вопрос 2. Каким должен быть антропологический дискурс, соответствующий современной ситуации человека? Он должен строиться радикально по-иному, учитывая уроки антропологического поворота, или различие заключается только в словах и терминах?

С точки зрения заданных вопросов современные антропологические концепты могут быть условно разбиты на три группы:

- концепты, допускающие, что никаких радикальных изменений нет ни в ситуации человека, ни в антропологическом знании; наоборот, философия человека еще не достроила свой концепт, и человек еще не обрёл свое сущее, свою разумность [напр., Гусейнов 2013];
- концепты, констатирующие факт неизменности ситуации человека, но признающие изменчивость антропологических концептов [напр., Аванесов 2014];
- концепты, констатирующие как факт радикального изменения самой антропной ситуации (ситуации человека), так и самой антропологии, что вынуждает философию человека выстраивать принципиально иным, неклассическим, способом [напр., Гиренок 2014; Смирнов 2010; 2015; Хоружий 2010].

Вызов, порожденный ситуацией антропологического кризиса, был осмыслен такими авторами, как А. А. Гусейнов, С. С. Хоружий, С. А. Смирнов, Г. Л. Тульчинский, С. С. Аванесов и др. Ответы на этот вызов могут быть маркированы как в соответствии с классической эссенциальной парадигмой, так и неклассической энергийной.

Особенность классической парадигмы заключается в том, что человек рассматривался в ней как субъект, обладающий набором неизменных, инвариантных признаков. То есть как идеальный научный объект с заданными признаками. Обозначенный подход был построен на аналогии между процессами познания природных объектов и человека. С. С. Аванесов отмечает этот параллелизм между макрокосмом и микрокосмом как онтологический источник этой аналогии [Аванесов 2014]. Основная когнитивная процедура заключалась в обнаружении сущностного (инвариантного) начала всех наблюдаемых явлений. Будучи частью вселенной, человек также представлял собой объект, который можно описать на языке сущности и явления. В роли первого элемента диады, как правило, выступали различные инварианты (более подробная типология содержится в работах М. Шелера [напр., Шелер 1991]).

Одним из современных авторов, отстаивающих классическую исследовательскую парадигму, можно назвать А. А. Гусейнова [Гусейнов 2013]. По его мнению, просветительская эссенциалистская парадигма в понимании человека не исчерпала себя. Сущностной чертой человеческого бытия является разумность. Согласно представлениям А. А. Гусейнова, человек обречён быть носителем разума. В этом и состоит его качество как сущего. В противном случае существование человечества просто прекратилось бы. Человек изначально слишком слаб (беззащитен по отношению к природным силам), он вынужден защищаться от агрессивной внешней среды, в этой ситуации разум является единственным органом, способствующим его выживанию. Сама ситуация деторождения и длительной беспомощности потомства инициирует процесс создания искусственной, рационально организованной среды.

Философия рождается именно как тенденция максимизации рациональной способности человека: «Мышление и есть собственное дело философии, то,

что пришло в культуру с философией и поддерживается благодаря ей. Философы связали человеческое стремление к совершенному, наилучшему, добродетельному существованию с тем фактом, что человек есть существо разумное, и он только через разум, в деятельности разума, в разумно санкционированном жизнеустройстве может обрести свою подлинность» [Гусейнов 2013: 7]. По мнению А. А. Гусейнова, «Философия принесла с собой убеждение, что своеобразное людям стремление к добродетели реализуется в мыслительной деятельности, и индивид может достичь вершин человеческого совершенства только в качестве мыслящего существа. Мышление в таком понимании — не просто одна из способностей индивида, а высшее наилучшее его состояние» [Там же: 8].

Итак, человек обречён быть разумным. Однако мы знаем много других примеров. Мы знаем, что история человечества представляет собой цепь катастроф. А. А. Гусейнов полагает, что это противоречие между фактом разумности человека и катастрофичностью его поведения снимается высказыванием о том, что человек пока не научился пользоваться собственным разумом. Максима И. Канта («человек должен пользоваться собственным умом») сохраняет свою актуальность и поныне, так как человек всё ещё находится в состоянии интеллектуального несовершеннолетия. Российский философ отсылает читателя к культурной эпохе, породившей концепт тотальной рациональности, отождествившей сущность человека с этой рациональностью. Но приведенная позиция не даёт ответа на вопрос: что делать с тем фактом, что человек как сущее радикально меняется? И разумность как сущностное качество его как сущего перестаёт быть тем концептом, который бы полностью и адекватно описывал бы это сущее, то есть человека. Более того, здесь мы допускаем логическую ошибку. Получается, что человек все эти тысячи лет был существом несовершеннолетним, как сущее так и не ставшим, но при этом ищет себе замену в виде постчеловека. Ситуация странная для разумного существа.

Как отвечают на наши поставленные выше вопросы представители второй группы?

Их позиция заключается в том, что антропная ситуация не меняется в течение последних тысячелетий [Аванесов 2014; 2015]. Человек остаётся всё тем же, что и на заре своей истории. Изменения антропной ситуации могут носить количественный характер, так как численно растёт само человечество, и, соответственно, катастрофы, переживаемые человечеством, начинают носить более массовый характер. Например, жертвами социальных конфликтов Средневековья становились десятки или сотни тысяч человек, система концлагерей во время Второй мировой войны погубила десятки миллионов. Однако автор не считает, что в процессе расширения масштабов исторических катастроф XX века меняется сама ситуация человека, разрушается символический горизонт, в соответствии с которым конституировалось антропное пространство в предшествующие эпохи: «Человек по сути (т. е. по своему экзистенциальному «устройству») один и тот же. Его идентичность, состоящая в его несамотождественности, сохраняется во всех исторических обстоятельствах. Эти обстоя-

тельства меняются, но человек, по сути, остаётся тем же самым — онтологически отличимым от всех прочих типов сущего» [Аванесов 2015: 37].

Но что меняется? Меняется лишь та оптика, через которую исследователь-антрополог смотрит на человека. Уходит понимание антропного феномена как эссеционально детерминированного сущего. По мнению С. С. Аванесова, такой подход, задающий человеку готовые признаки, будь то разумность или пограничность, не только ложен, но и вреден. «Фатальное рабство», порождаемое эссециональным присутствием, закрепощает человека и препятствует его трансформациям. Личность, полагает С. С. Аванесов, не может состояться, если бытие человека всецело обусловлено сущностным началом (когнитивной или социальной природой). А потому «человек как таковой (в своей экзистенциальной сути) отсутствует в мире сущностно, но присутствует в “мире” энергийно» [Там же: 41]. Отсутствие свободы выбора порождает ситуацию безответственности за свою жизненную стратегию, и как следствие, возникают авторитарные режимы. По мнению С. С. Аванесова, человек представляет собой коммуницирующее существо, лишённое какой-либо сущности. А основным агентом онтологической коммуникации для человека становится его личный Бог, в процессе диалога с которым и происходит становление человека как личности. Собственно, в этом и заключается всегда онтологически единая ситуация человека, не важно, какой календарь на дворе — времена Сократа или времена сегодняшние.

В ситуации «антропологического тупика», полагает С. С. Аванесов, проблема выбора языка описания антропной реальности обретает значительную актуальность. Может ли какой-либо из перечисленных классических трендов в осмыслиении человека претендовать на статус универсальной всеми принятой доктрины? Ответ для Аванесова очевиден — нет, не может.

Он отмечает когнитивную несостоятельность таких понятий, как сущность, субстанция и субъект [Аванесов 2014]. Ошибочность идеи человеческой сущности, осуществившейся в проектах Просвещения и марксизма, проявилась в процессе игнорирования способности индивида быть личностью, т. е. осуществлять свободное конструирование проекта бытия. С. С. Аванесов полагает, что «эссециональное присутствие было бы, в конечном счете, фатальным рабством» [Там же: 57]. Человек низводится до уровня клетки социального организма и растворяется в нём, как в объекте. Кроме того, сведение феномена человека к инварианту снимает с него ответственность за участие в любых антигуманных проектах: «Это — парадигма подчинения частного универсальному, индивидуального — тотальному, порождающая (на социокультурном уровне) тоталитарную идеологию всевозможных видов» [Там же: 6].

Но если всё же признать, что ныне ситуация человека радикально, онтологически иная? Каков когнитивный потенциал антропологических концептов в ситуации «после Освенцима», если признать, что символический горизонт распался, а Бог умер? Для того чтобы ответить на этот вопрос, следует решить для себя: является ли антропная ситуация XX века уникальной или она повторяет

сценарий более ранних антропных катастроф, связанных с фактом уничтожения миллионов людей?

Тем самым мы переходим к третьей группе авторов, полагавших, что и ситуация человека иная, и антропологические концепты должны быть иные. Представители этой группы полагают, что когнитивный потенциал классического видения человека в ситуации после постмодерна можно признать исчерпанным или частичным [Смирнов 2015; Хоружий 2010; Тульчинский 2002; Гиренок 2015 и др.].

Феномен неклассической антропологической парадигмы может быть осмыслен как тип понимания человека, сформировавшийся в процессе отказа от таких понятий, как сущность, субъект и субстанция, т. е. в бытии человека невозможно обнаружить сущностное ядро (процедуры обнаружения такого ядра теряют смысл). Сущностное ядро может быть охарактеризовано как первоначало, ибо классическая парадигма построена на аналогии и параллелизме бытия и познающего сознания. Различие между классическим и неклассическим видением может быть описано с помощью метафоры начала: «Начало происходит как событие, как событие мысли. И это начало не сосредоточено в метафизике, не сводимо к учению о первоначалах. Классический мыслитель как раз ищет первоначала, выстраивая учение о космосе, мироздании. А неклассический мыслитель совершаet событие мысли собой, создавая среду понимания собой в акте действия, своим телом, присутствием создавая условие для мыслительной реальности» [Смирнов 2015: 25]. Согласно высказыванию С. А. Смирнова, «истина не дается как вещь!». Она обретается в практиках, технологиях себя, духовных практиках или духовных упражнениях, в процессе выстраивания практики и происходит конституирование человека, не имеющего в себе сущностного ядра (процесс становления человеческой предметности). Однако, если понимать неклассическое видение человека так, то возникает проблема онтологической оптики: может ли быть выстроена онтология объекта, не имеющего сущности, и если он (человек) не может быть описан в терминах сущности и явления, то как может быть отстроена новая онтология?

Ситуация кризиса в антропологии была порождена процессом трансформации самого человека. Последний становится непостижимым и неописуемым в терминах как классической антропологии, так и вообще в каких бы то ни было способах привычной терминологической работы. Наиболее значимым антропным феноменом XX века стали тоталитарные режимы, отстроившие систему массового уничтожения людей. При этом сама ситуация концлагеря деформирует и аннигилирует не только человека, но и смыслы, в соответствии с которыми строился концепт «Человек» и формировался сам человек. При этом историческая катастрофа 30–40-х годов XX века не является локальным извращением устоев общества и времененным крушением антропной матрицы, после которого исходная структура может быть восстановлена. Здесь следует констатировать факт распада в целом систем, конституирующих человека, утраты ими своего организующего начала. А следствием такого тектонического действия становится проблематичность использования таких привычных понятий и концеп-

тов, как разум, деятельность, социальность, коммуникация, целеполагание в качестве объяснятельных принципов, утверждающих хоть какой-то конститут человека.

Более того, человек сам всё более предпочитает вообще уходить с исторической сцены. Загадочной антропной тенденцией современного этапа является стремление человека к преодолению своих собственных границ, сознательной аннигиляции привычных форм, переходу в иное. С. С. Хоружий выделяет такую характерную черту ситуации, как появление все более радикальных, «странных» антропных феноменов и тенденций, уходящих все дальше от привычного образа человека и классических представлений о его природе. Нельзя уже отрицать, что «Человек испытывает сильные изменения, которые затрагивают самую его природу — и затрагивают так глубоко, что является необходимость в пересмотре и переосмыслении самого понятия “человеческой природы” [Хоружий 2010: 768].

За этим стоит так называемый тренд ухода человека [Смирнов 2015; Хоружий 2010]. Симптомы этого тренда — опыты по преодолению смерти благодаря крионике, загрузке и переносу сознания на кремниевый носитель, а также работы по усилению природных способностей, как физических, так и когнитивных, через биогенетические манипуляции и использование химических стимуляторов [Кайгородов 2014].

Тренд ухода воплощается в тренд отказа от этических, социальных и иных норм, регулирующих жизнедеятельность человека, вплоть до отказа в принципе от идеи нормы человека, что приводит и к отказу от представления о границе между человеком и Иным, между жизнью и смертью. Стремление к упразднению смерти должно созидать новую реальность, в которой жизнь утрачивает старые смыслы и ориентиры. В мире постлюдей деформируется и аннигилируется этика, поскольку размывается само понятие морального субъекта. Клон, киборг, мутант находятся в ином ценностном пространстве, а следовательно, язык описания, выработанный в эпоху Просвещения, теряет свою актуальность.

Фактором трансформации человеческой природы становится также процесс аутсорсинга жизненных функций, начало которому было положено на ранних этапах человеческой истории при передаче работ и функций от человека машине. Такие функции человеческого сознания, как способность к запоминанию информации и абстрактно-логическому мышлению, делегируются компьютеру, тем самым радикально меняя функциональное разделение в интерфейсе «человек — машина» [Горбачева 2014: 99–107]).

Другой автор, Г. Л. Тульчинский, анализируя трансформативные тенденции современности, констатирует факт изменения гендерного пространства под влиянием процессов вмешательства в сферу телесности. «В наши дни, когда тело превратилось в подобие костюма, который довольно легко перелицевать, а то и сменить, гендер становится одной из идентификаций Я в зоне его свободы» [Тульчинский 2010: 5]. Антропный тренд трансформирует культурное пространство. «В духовной истории XX столетия отчетливо прослеживает-

ся персонологический сюжет: от радости узнавания феноменологии гендера к постмодернистскому телоцентризму с его деконструкцией тела, а от него к метафизике личности как точке сборки свободы как ответственности» [Тульчинский 2010: 5].

Анализируя проблему антропологического кризиса, Г. Л. Тульчинский приходит к выводу о несостоительности классического видения человека. По мнению автора, крушение классической парадигмы является результатом процессов трансформации телесности и гендерных типов, а также постмодернистской мутации культуры и утраты легитимности антропологии Просвещения. Тульчинский полагает, что идентичность не может быть чётко зафиксирована и определена, так как она является потоком сменяющих друг друга состояний, а фиксированной идентичностью может обладать только труп. В динамичном процессе смены идентичностей исчезает то, что может быть обозначено как сущность. «Но что такое это Я и как его идентифицировать? Обладает оно некоей “твёрдой десигнацией”, первым (индивидуальным) аристотелевым сущностям, или оно — вторая (общая) сущность, которая может фиксироваться в каждом возможном мире заново? Что определяет идентичность — множество личностных позиций, или множество возможных позиций порождает проблему идентичности? Я отвечаю за всё в ситуации мультикультурности или Я ускользаю, и меня надо каждый раз идентифицировать для установления идентичности?» [Тульчинский 2002: 357]. Человек может быть представлен как пучок идей, сконцентрированных в точке свободы. «Полноценная личность не только и не столько представительствует от имени идеи, но и способна “иметь идеи”, “рождать”, формулировать их. Поэтому Я, скорее, не “пучок стихий”, нитей, вплетающихся в ткани бытия, прорастающих в нем, сколько странник в них, челнок, плетущий неповторимый узор — то ли войлок, то ли ковёр» [Тульчинский 2002: 357]. «С Я буквально “связывается” нить судьбы, в которую свиваются стихии, миры и возможности. Вплетаются в нее, они и задают ее структуру и узор» [Там же: 357].

Возвращаясь к понятию сущности, Тульчинский утверждает, что «человеческая сущность и есть свобода, вечно ждущая за порогом человеческой определенности мира» [Тульчинский 2010: 36]. Такое понимание сущности аннигилирует любую детерминированность человека извне, эпоха эссенциального подхода прошла навсегда. Поскольку «если Я обречено смотреться в зеркало рациональных схематизаций, то оно остается в кругу невменяемости. Если Я — конструкт этих схематизаций, то Я собственно и нет. Но Я — не продукт, не результат, а путь. В целом мире и познание возможно только через сопричастность этому целому» [Там же: 37]. Тульчинский предлагает свое видение проблемы Я. Я понимается как «точка сборки и ответственности, как волновая функция свободы, как странник в возможных мирах» [Тульчинский 2010: 79]. По его мнению, с этим трендом связаны «грядущие метаморфозы и открытие нравственности, предвестником которых является постмодернизм» [Там же: 37].

Г. Л. Тульчинский предлагает свой проект человека. Он полагает, что «Человек — это маленькое существо, окруженное, поддерживаемое и приводимое в движение целой иерархией миров. Человек — странник миров, исследователь этих миров» [Тульчинский 2010: 39]. Таким образом петербургский исследователь отстаивает необходимость понимания человека как существа бессущностного, но способного к самоконструированию.

Возможности построения неклассической парадигмы онтологии человека описываются также Ф. И. Гиренком: «Неклассическая антропология оспаривает принципы классической антропологии. Она исходит из того, что у человека нет сущности, нет “что” [Гиренок 2015: 84]. Любые субSTITУты сущности, выработанные классической парадигмой в антропологии, оспариваются философом так же, как и язык описания, выработанный классической антропологией. По мнению автора, неклассическая антропология отказывается от пяти базисных положений классической философии о человеке [Там же: 86].

Первое. Человека нельзя понять не только на языке внешнего причинения, но и на языке внутренней причинности, самоотчета. Человека нельзя понять исходя из него самого, потому что существование и говорение о себе не совпадают.

Второе. Человеческое бытие не является всегда осознанным бытием. Если бы бытие было всегда осознано, то тогда сознание либо предшествовало бы бытию во времени и было бы отлично от сознания, либо сознание было бы бытием.

Третье. Сознание не может быть тождественно самосознанию. Если бы это тождество выполнялось, то в мире ничего бы не было, кроме рефлексии. Самое главное, что не было бы мыслей, ибо мыслить — значит не рефлексировать. То есть всё стало бы видимостью.

Четвёртое. Никакое дело не может быть мерой человека. Скорее человек может быть мерой вещей не в том смысле, что он может их измерить, а в том, что он может быть мерой, причиной реальности их существования.

Пятое. Человеческое бытие — это не бытие в мире, а бытие вне мира, т. е. бытие субъективности.

По мнению Ф. И. Гиренка, «в парадигме неклассической антропологии человек предстает как результат собственного преодоления хаоса, и одновременно он застает себя как уже нечто не собой положенное» [Там же: 87]. Согласно оригинальной концепции, основой неклассического понимания человека является осознание разрыва между субъективностью и субъектом [Там же: 84].

К работам, в которых осуществляется опыт выстраивания неклассического антропологического дискурса, можно отнести и работы С. С. Хоружего [Хоружий 2010; 2006]. Процесс осмысливания им ситуации человека породил синергийный подход, где человек мыслится как существо, способное к осмысливанию и преодолению собственных границ себя как сущего. С. С. Хоружий полагает, что можно выделить три топики границ сущего — онтологическую, онтическую и виртуальную. Последние показывают три типа размыкания сущего, каждый из

которых всё более редуцирует горизонт размыкания, вплоть до его схлопывания и исчезновения человека как сущего. Человек в синергийной антропологии С. С. Хоружего позиционируется как «ансамбль размыканий» и конституируется в процессе перехода и преодоления границ.

Тот, кто размыкает онтологическую границу, соприкасается с Иным и тяготеет к высшему состоянию, обнаруживает себя в практике обретения смысла. Кроме того, человек может обнаруживать себя на границе бессознательного и конституировать себя в практике работы с ним либо пассивно растворяться во взаимодействии с виртуальным. В любом случае становление человека мыслится С. С. Хоружим как сознательно управляемый процесс размыкания. Данный процесс может быть детерминирован энергией бессознательного, виртуальным пространством либо божественными энергиями. Полноценная человеческая личность может переживать становление лишь в процессе духовных практик, посредством которых и осуществляется процесс онтологического размыкания.

Итак, проблематизация классических конструктов человека, с нашей точки зрения, вполне закономерна и связана со следующим:

- развитие трансгуманистических трендов (медикализации, киборгизации, практик трансгрессии, суицида и пр.);
- проблематичность поиска сущности и опоры на эсセンциалистский подход в ситуации распада символического горизонта, воспринимаемого как вызов;
- утрата самой возможности обретения универсального смысла, а соответственно, и построения эталона жизненной практики, соотносимой с этим смыслом;
- сам факт ухода в «дурную» бесконечность поиска очередных концептов человека, в которых авторы пытаются схватить окончательную сущность человека.

Как нередко бывает в философии, проблема антропологического кризиса породила несколько вариантов ответа на вызов. С одной стороны, названных выше авторов объединяет то, что они не ищут сущности человека. Их общей характерной чертой является неприятие эсセンциалистского подхода в описании и осмыслении человека. Все они разделяют тезис Ж.-Л. Нанси о том, что у «человека нет сущности» [Нанси 1994: 124].

Однако сумма теоретических расхождений в понимании феномена человека у современных российских авторов явно превосходит количество общих положений. Общее в понимании проблемы человека было выражено в антропологическом манифесте С. А. Смирнова: «в настоящее время мы попали в ситуацию, когда все ныне выработанные проекты человека (включая и все пять идей человека у М. Шелера) поставлены под вопрос» [Смирнов 2015: 4]. «Человек встал на онтологический предел своего обитания. В этом плане человек действительно “умер”. Точнее, исчерпали свой ресурс все используемые ранее антропологические проекты» [Там же: 5]. Способность к осмыслению человеком своих собственных предпосылок связывается с попаданием в си-

туацию предела (границы), в этом отношении сущность не предзадана человеку от рождения. «Проблематичность собственного бытия человек может понять, лишь попав в такую витальную, предельную ситуацию и осознав ее. В ситуации полного благоденствия и процветания собственную проблематичность, конечно, предельность он понять не может» [Смирнов 2015: 5]. Не случайно, описывая ситуацию человека, С. А. Смирнов использует метафору перехода: «...человек — это существо, способное к попаданию на границу и выстраиванию рефлексии по поводу данного состояния. По мнению автора, переход — это не промежуток между жизнью, смертью и новой жизнью. Эта сама, но иная, форма жизни. Это особая форма бытия. Наиболее экзистенциальная, то есть глубинная и предельно выраженная форма жизни, экстракт жизни, квинтэссенция бытия» [Там же: 30]. В процессе перехода начинается осмысление онтологических пределов, «игра с пределами». «Переход в этом плане — труба выхода на пределы. Единственный способ понять пределы. А философия и есть мысль о пределах» [Смирнов 2010: 31]. Концепт предельности и пограничности является одним из активно используемых в современной антропологии.

Актуальная задача современной антропологии заключается в том, чтобы не только отстроить и отрефлексировать язык описания, адекватный исследуемому предмету, то есть человеку, но и наметить пути выхода из ситуации антропной катастрофы, когда разрушился единый символический горизонт, в соответствии с которым осуществлялось строительство человеческой личности и иерархия смыслов, с которыми он соотносил свои культурные практики.

Значительная часть современных исследователей признаёт необходимость построения нового антропологического дискурса. Однако, как правило, попытки решения проблемы построения оснований новой антропологии воплощаются в поисках и восстановлении ранее утраченных смыслов: М. Фуко исследует историю античных «практик себя», С. С. Хоружий реконструирует органон исихазма, С. С. Аванесов пишет о необходимости выстраивания коммуникации с личным Богом.

Однако проблема утраты оснований антропологического дискурса пока так и не была исчерпывающе решена. Мы не можем быть уверены в том, что смыслы, созданные в иные историко-культурные эпохи, могут быть точно реконструированы и воссозданы и будут сохранять свою актуальность в настоящее время. Во многом решение этого вопроса связано с самоопределением самого философа.

Литература

1. Аванесов 2015 — Аванесов С. С. Антропологический тупик // Человек.RU. 2015. № 10. С. 33–45.
2. Аванесов 2014 — Аванесов С. С. К онтологии человека // Идеи и идеалы. 2014. № 4 (22). Т. 1. С. 51–62.
3. Бахтин 1986 — Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники: Ежегодник. 1984–1985. М.: Наука, 1986. С. 80–160.

4. Гиренок 2015 — *Гиренок Ф. И.* Смена перспектив в философии человека // Человек.RU. 2015. №10. С. 83–93.
5. Гиренок 1994 — *Гиренок Ф. И.* Ускользающее бытие. М.: Наука, 1994. 220 с.
6. Горбачева 2015 — *Горбачева А. Г.* Тест Тьюринга: диагностика человеческого в интерфейсе «человек — машина» // Человек.RU. 2015. №10. С. 99–107.
7. Гусейнов 2013 — *Гусейнов А. А.* Философия как этический проект. Доклад на 23-м Всемирном философском конгрессе (Афины, 4–10 августа 2013). М.: ИФ РАН, 2013. 21 с.
8. Долмайер 2010 — *Долмайер Ф.* Возвращение философской антропологии: субъективные размышления // Человек. 2010. № 4. С. 5–11.
9. Кайгородов 2014 — *Кайгородов П. В.* Трансгуманизм: ценностные установки в моделях человека // Человек.RU. 2014. № 9. С. 127–131.
10. Лиотар 1998 — *Лиотар Ф.* Состояние постмодерна. М.: Алетейя, 1998. 168 с.
11. Махлин 1995 — *Махлин В. Л.* Третий Ренессанс // Бахтинология. Исследования. Переводы. Публикации. СПб.: Алетейя, 1995. С. 132–154.
12. Махлин 1997 — *Махлин В. Л.* Философская программа М.М. Бахтина и смена парадигмы в гуманитарном познании: дис. ... д-ра филос. наук. М., 1997.
13. Нанси 1994. — *Нанси Ж.-Л.* Сегодня. Лекция, прочитанная в январе 1990 г. в Институте философии РАН в Москве // Ежегодник Лаборатории постклассических исследований Института философии РАН. М.: Ad Marginem, 1994. С. 123–150.
14. Смирнов 2015 — *Смирнов С. А.* Форсайт человека. Опыты по неклассической философии человека. Новосибирск: Офсет, 2015. 660 с.
15. Смирнов 2010 — *Смирнов С. А.* Чертов мост. Введение в антропологию перехода. Новосибирск: Офсет, 2010. 492с.
16. Тульчинский 2010 — *Тульчинский Г. Л.* Сдвиг гуманитарной парадигмы, трансцендентный субъект и постчеловеческая персонология // Методология и история психологии. Т. 5. Вып. 4. М.: Изд. дом ВШЭ, 2010. С. 35–51.
17. Тульчинский 2002 — *Тульчинский Г. Л.* Постчеловеческая персонология. СПб.: Алетейя, 2002. 677 с.
18. Хоружий 2006 — *Хоружий С. С.* Человек: сущее, трояко разыкающее себя // Человек.RU. 2006. № 2. С. 31–56.
19. Хоружий 2010 — *Хоружий С. С.* Трансформативная антропология глазами синергийной антропологии (к проблеме постчеловека) // Фонарь Диогена. М.: Прогресс-Традиция, 2010. 928 с.
20. Шелер 1991 — *Шелер М.* Человек и история // Человек: образ и сущность: (гуманитарные аспекты). Ежегодник. М., 1991. С. 133–159.
21. Эпштейн 2004 — *Эпштейн М.* Знак пробела. О будущем гуманитарных наук. М.: Нов. лит. обозрение, 2004. 863 с.