
КИБЕРНАВТ КАК СИМВОЛ ГЛОБАЛЬНОГО МИРА

П. С. Гуревич

Автор рассматривает антропологические аспекты современной глобализации. Он показывает, что для осмысления глобальных процессов необходимо анализировать также и проблемы человеческой природы. Делается попытка создать обобщенный образ человека, который станет символом рождающегося мира.

Ключевые слова: *глобальный мир, человек, кибернавт, идентичность, трансформация, природа, преображение, генетика, философия.*

Творец или творение?

Массово-информационные процессы глобального мира невозможно представить без развернутой философско-антропологической теории. Говоря о «глобальном человеке», о проблеме самоидентификации в обществе «реальной виртуальности», мы не можем выстраивать лишь логику компьютерных технологий, обезличенной информационной среды. При обсуждении любого вопроса глобальных преобразований мы постоянно сталкиваемся с антропологическими детерминантами. Актуальными вновь оказываются традиционные вопросы философской антропологии: «Человек – творец или творение?», «Кто или что является демиургом современного мира?», «Действительно ли человеческое тело является базовой основой идентификации человека?», «Способна ли человеческая природа к предельной открытости и бесконечным преобразованиям?»

Некоторые современные философы, в том числе В. А. Кутырев, В. И. Самохвалова, Э. М. Спирина и другие, с тревогой отмечают угрозу, которая нависла над человеком как особым родом сущего. Ему суждено вымирание. Особый трагизм данного процесса состоит в том, что он едва ли осознается самим человеком. Трансформация человека случится незаметно, как при анестезии. «И жизнь, как боль, пройдет над нами, едва коснувшись головы» (Казаков 1970–2000). Люди вовлечены в такие процессы, что уже утратили свою идентичность. Потеряв свою тождественность, человек станет другим, даже не успев «очухаться». Оказавшись «кибернавтом», он безболезненно и легко, как при обезболивающем уколе, сбросит человеческое тело вместе с тем наследием природы, которое вызвало его к жизни. Витальность отомрет как реликт, земной мир лишится своей трепетности, одушевленности. Техника, придуманная человеком, отпразднует собственное торжество. «Сколько-нибудь осмысленной биополитики не существует и все процессы развиваются стихийно. Даже клонирование, отменяющее пол и подрывающее весь механизм развития человека как живого существа, действительно массовых протестов не вызвало и ползучим образом переходит от животных на него. При такой реакции на самые дерзкие посягательства на собственную природу, мы даже не будем знать, когда нас не будет» (Кутырев 2010б: 27).

Особая драматичность данной проблемы связана с тем, что такой ход событий в известной мере не может считаться в философской антропологии извращением, тупиком, патологией в разворачивании человеческой природы. Человек как данность уже в мистической традиции рассматривался как существо, не только способное к преображению, но в значительной степени даже приговоренное к нему. Разве древние гностики не считали человека сверхприродным субъектом, разве они не грезили о его немислимой трансформации? Неужели мы не ощущаем в мистических текстах этого едва ли скрытого и неумолимого желания – освободиться от греховной плоти, от подавленности природным миром?

Адам Кадмон – «Адам Первоначальный», «человек первоначальный» – первоначальная духовная форма существа, состоящего из света, одаренного всяческой мудростью и живущего с Богом в Эдемских садах или на вышней небесной земле. Это первообраз духовного мира. Представление об Адаме Кадмоне соотносимо с гностическим понятием антропоса. Антропос – человек, в гностических представлениях – духовный первочеловек, вечное начало, присутствующее в человеке. Наибольшее развитие эта концепция получила в каббалистической мистике, где Адам Кадмон осмысливается как соединительное звено между бескачественным и беспредельным Богом и его самоопределением через полагаемые им же формы. Согласно «Зоару», образ человека заключает в себе миры горние и дольные.

«Оккультные и мистические учения, – писал Н. А. Бердяев, – всегда учили о многосоставности, сложности человека, включающего в себя все планы космоса, изживающего в себе всю вселенную. Та философия, которая видит в человеке лишь частное явление природного мира, всего менее видит в человеке космос, малую вселенную. И лишь та философия в силах прозреть космос в человеке, которая видит, что человек превышает все явления природного мира и являет собой верховный центр бытия. Что в человеке скрыты тайные, оккультные космические силы, неведомые официальной науке и будничному, дневному сознанию человека, в этом почти невозможно уже сомневаться» (Бердяев 1989: 299). Но разве не об этих скрытых, оккультных космических силах пишут современные архитекторы будущего человека? Они создают новые метафоры, ритуалы и стили жизни в информационной вселенной. Все больше людей становятся шаманами нечеткой логики и алхимиками виртуальных пространств.

Мистики утверждали, что ангелы (как первообразы) находятся за пределами эволюции. Иное дело – человек. Он обязан пройти длительный и драматический путь развития. При этом «расставание» с телом вовсе не является для мистиков странным и неожиданным сюжетом. По мнению каббалистов, человека следует идентифицировать только с духом. Тело – это только одежда для души, ни в коем случае не сам человек. Мистики в общем не считали человека идеальным созданием. Они говорили и об ущербности человеческой природы.

«Недовольные собою люди всегда хотели стать более могущественными и физически сильными, – пишет В. А. Кутырев, – сбросив с себя “ветхого Адама” возвыситься до бестелесного духа в различных религиозных учениях; ждала нового человека эпоха Просвещения; на практике пытался создать его марксизм» (Кутырев 2010а: 178).

Эти идеи, несомненно, не являются чуждыми философской антропологии. Сначала А. Шопенгауэр, а затем Ф. Ницше задумываются над странностью человека как живого существа. Путем чисто философского умозрения формулируется мысль о том, что человек, вероятно, выпадает из цепи природных тварей. Он экс-

центричен как особый род сущего и вовсе не производит впечатления венца творения. Напротив, если сделать, условно говоря, допущение, что человек – уже установившееся животное, то ничего кроме «халтуры природы» не получается. Так впервые в истории философии появляется мысль об ущербности человека. «Я учу о сверхчеловеке», – писал Ф. Ницше. По-новому осмыслив ницшеанскую формулу о человеке как еще незавершенном животном, М. Шелер и его коллеги представили «мыслящее существо» как свободное, открытое. Опираясь на средневековую традицию, на взгляды агностиков, философские антропологи подошли к проблеме слабой укорененности человека в природе с радикально иных позиций.

Они постулировали ущербность человека как биологического организма. По их мнению, став вольноотпущенником природы, человек обрел возможность саморазвития, преобразования. Однако никто не предложил ему маршрута этого движения. Сам путь развития человека оказался чистой авантюрой – потомок Адама находится в процессе становления, но без предустановленных ориентиров. Если эволюция – это «езда в незнаемое», то в какой мере оправданны наши сетования по поводу нынешнего глобального преобразования человека? Если отвлечься от постмодернистской философии, то человек действительно находится сегодня на рубеже невероятных трансформаций, поскольку каждый вариант культурного бытия может привести к появлению нового антропологического персонажа. «Когда человек узнал, что судьба мира в нем самом, он решил, что перед ним открывается безграничное будущее, в котором он не может затеряться, и эта первоначальная реакция часто увлекает его на поиски своей завершенности и обособленности» (Тейяр де Шарден 1987: 189).

Но действительно ли следует вслед за Тейяром де Шарденом гоминизировать саму смерть? Верно ли, что мы стоим на пороге глобальной эволюции? Правда ли, что эволюция человека – это человеческая попытка играть в кости с Богом? Определимся же, наконец: не всякая авантюра преобразования является неизбежной с точки зрения философской антропологии. Развитие человека, его судьба не предполагают броуновского движения человеческой истории, неожиданных бросков в разных направлениях ради самой открытости человеческой природы. Чего стоит разумность человека, если она не включается в трагические периоды человеческого существования для того, чтобы понять, «куда влечет нас рок событий»? И вот какая мысль может оказаться для нас надежным поводырем: «Человек приговорен искать человеческое в себе самом...» Именно так: любой прогресс реакционен, если он не сопряжен с поиском специфически человеческого. И наоборот: отступление от человеческой природы смертоносно для будущего.

Если человек есть образ и подобие Бога, то все попытки исказить, извратить (или даже усовершенствовать) человеческую природу выглядят кощунственными. Он – творение Божье. Э. Фромм написал работу «Будьте как боги». Но это вовсе не означает – «будьте Богами». Человеку пристало оставаться в рамках божественного замысла. И тогда нам надлежит с особой трепетностью относиться к разумности, духовности, креативности человека, которые уже явили свое величие в мощном взлете человеческой культуры.

Однако философ Возрождения Джованни Мирандола полагал, что человек – творение неопределенного образа. Вот как он представлял Божье наставление человеку: «Не даем мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению. Образ пророч

творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю. Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обзирать все, что есть в мире...» (Пико делла Мирандола 1981: 249).

Итак, человек не только творение, но он и творец. «Человек уникален. Он привнес в мир некий элемент, чуждый животному миру; но в чем заключается этот элемент, все еще не вполне ясно» (Ясперс 1997: 32). У человека есть предназначение, которое зависит от него самого. Однако творя сам себя, человек, надо полагать, должен остаться человеком. Ведь Бог, если следовать мысли Дж. Пико делла Мирандолы, вряд ли в своем божьем промысле имел в виду, что человек станет машиной, кентавром или кибернавтом.

С незапамятных времен, как отмечал К. Ясперс, неотъемлемыми качествами человека считались свобода, рефлексия, дух. Участь животного всецело обусловлена законами природы. Человек также зависит от законов природы, но вдобавок у него есть предназначение, реализация которого всецело зависит от него самого. В то же время мы нигде не встречаем человека полностью духовным существом; природные потребности оказывают свое воздействие даже на самые глубинные пласты его духа. «В старину воображение человека рисовало ангелов – воплощение чистой духовности. Но человек как таковой не есть ни животное, ни ангел; в нем есть свойства как того, так и другого, но он не может быть ни тем, ни другим» (Там же: 32–33).

Кибернавт или техноид

Слово «кибернавт» ввел 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 для него станет привычнее, чем обычная (Лири 2002: 188). Речь идет о реальном перепрограммировании мозга, о невиданном ускорении мыслительных процессов.

Т. Лири напоминает нам, что слова «киберличность» или «кибернавт» возвращают нас к первоначальному значению слова «пилот» и втягивают самоуверенную личность обратно в «мертвую петлю». Цифровая реальность сулит и множество трудностей. Человек обретает способность передвигаться внутри информационных миров. Построение новой киберпространственной субъективности обусловлено, таким образом, повествуемым восприятием, за которым следует кинесис. Таков поразительный пересказ описанного в феноменологии М. Мерло-Понти развития субъективности. «Будучи продолжением мира, тело вместе с тем выступает универсальным измерителем, поддерживающим гармонию в мире» (Вдовина 2008: 216). Это процесс физиогномического восприятия, который располагает вокруг субъекта мир, ему о нем говорящий, и дает его собственным мыслям их место в мире.

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 естествен-

ного 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 чем идет 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, все 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?» (Самохвалова 2009: 89).

Создавая человека по меркам техники, энтузиасты его радикальной переделки до известной поры толкуют все 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.

Однако в какой мере можно представить себе развитие человека как простую органопроецию 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 партнерство между человеческим мозгом и компьютером. Эволюционируя все 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 партнерства. Тело может пассивно привязаться к определенным молекулам, например к молекулам наркотиков, а мозг может пассивно привязаться к электронным сигналам, например сигналам телевизора. Тело тоже нуждается в симбиотическом партнерстве с некоторыми одноклеточными организмами. На современном этапе эволюции все больше людей развивает взаимозависимые интерактивные отношения со своими микросистемами. Наступает момент, когда человек «попадает на крючок» и не представляет жизни без постоянного обмена электронными сигналами между мозгом и персональным компьютером. С помощью компьютеров устанавливается интенсивное интерактивное партнерство с остальными жителями киберпространства.

Однако 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 характе-

ристик. В бытии человека обнаруживаются экзистенциальные противоречия. Ведь он рождается в природе, а живет 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 ведет 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 кибернавта – 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 воплощенного присутствия и, следовательно, обман, еще более отделяющий субъект от областей контроля. Ж. Бодрийяр толкует все эти проекты преобразования человека как продолжение концепции канадского социолога М. Маклюэна. Этот автор в свое время считал, что речь идет о развитии человека, о проекции его сенсорных возможностей. У Маклюэна все, что есть в человеческом существе – его биологическая, мускульная, мозговая субстанция, – витает вокруг него в форме механических или информационных протезов. Все это представлено у него как позитивная экспансия, как универсализация человека через его опосредованное развитие.

В действительности же вместо того, чтобы концентрически вращаться вокруг тела, все эти функции превратились в спутники, расположившиеся в эксцентрическом порядке. Они сами вывели себя на орбиту, и человек сразу же оказался в состоянии эксцесса и эксцентричности относительно своей собственной технологии. Человек вместе со своей планетой Земля, со своим ареалом, со своим телом сегодня сам стал спутником тех самых спутников, которые он же создал и вывел на орбиту. Из превосходящего он стал чрезмерным (Бодрийяр 2006: 46).

Но спутником становится не только тело человека, чьи функции, выходя на орбиту, вынуждают его к этому. Все функции нашего общества, в особенности высшие функции, отделяются и выходят на орбиту. Война, финансовые сделки, техносфера, коммуникации становятся спутниками в непостижимом пространстве, повергая в запустение все остальное. Все, что не достигает орбитального могущества, обречено на запустение, отныне не подлежащее обжалованию, потому что нет больше прибежища в каком-либо превосходстве.

Прежде всего поразительна непомерная «тучность» всех современных систем, эта, как говорит о раке Сьюзен Зонтаг, «дьявольская беременность». Но именно она присуща нашим механизмам информации, коммуникации, памяти, складирования. Мы живем в избыточном потоке информации. Ее много, но за этим информационным шумом нередко ускользает смысл. Написано и распространено столько знаков и сообщений, что они никогда не будут прочитаны.

Человеческое тело

Основой человеческого существа является тело. Тело знает, что такое насыщение, трепетность, нега, страстность. Человек прежде всего животное. Он жи-

вотное, 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 ее, он становится 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, – все 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 подчеркивают, что бурный натиск техногенного мышления содержит в себе скрытый некрофильский импульс. Некоторые ученые 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 – субъект аннулируют, воспроизводят, переоснащают, генетически проектируют, разворачивают и снова сворачивают. Мы уже не можем думать о человеке без машины.

«Конечная плоть» как понятие во многом обязана Жоржу Батаю. По его мнению, сущность человека как она дана в его сексуальности – которая есть исток и начало человека – ставит перед ним проблему, разрешение которой ведет к безумию. «Образ этого безумия дан в наивысшем эротическом переживании, в эротическом экстазе, оргазме, властно, наподобие смерти, лишаящем человека разума. Могу ли я всецело пережить эротический экстаз, не является ли это смертельно властное чувство предвкушением конечной смерти? Насилие судорожной радости вырывается из самой сокровенной глубины моего сердца. Это насилие в то же время – я трепещу, говоря эти слова, – и есть сердце смерти: оно разверзлось во мне!» (Батай 1994: 270).

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. Бодрийера, такие машины уже существуют: это наши собственные тела. Нам важно понятие, «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?» (Лири 2002: 200).

Схема единого организма сегодня подвергается метаморфозе. Традиционный протез, служащий для восстановления функции поврежденного 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.

Расширение сознания

Человек – не запрограммированный робот, которого поместили на нашу планету, присвоили идентификационный номер и посадили на конвейер «школа, колледж, карьера, страховка, пенсия, похороны, прощай навеки». Т. Лири описывает духовный опыт, который обретает человек в результате расширения сознания: «Я понял, что в моем теле записана вся история человечества. Я могу пережить и экспериментально исследовать каждый аспект эволюции. Я могу стать Буддой, Эйнштейном или Галилеем. Я должен стать Моисеем и разработать собственный этический код. Я должен стать епископом Беркли и найти свое решение проблемы материи и сознания. Не полагаться на законсервированное, статичное, мертвое и бессмысленное знание, передаваемое по наследству от создателей символов в предыдущих поколениях, а проживать все возможности, которые способна подарить человеческая, дочеловеческая и даже субчеловеческая жизнь. Я становлюсь менее зависимым от тривиальных внешних занятий и игр, и, возможно, это естественное решение проблемы досуга. Когда всю тяжелую физическую и нудную умственную работу возьмут на себя машины, что мы будем делать? Конструировать еще более мощные машины? О нет, мы станем исследовать бесконечность внутреннего пространства, ужас, экстаз и глубины, спрятанные внутри каждого из нас» (Лири 2002: 135–136).

Еще в 70-х гг. прошлого столетия в работах Дж. Лилли сложилась гипотеза, что человеческий мозг – это грандиозный биокомпьютер, свойства которого еще далеко не изучены и не вполне поняты. В опытах Лилли фиксировались внезапное усиление и углубление всех цветов и форм, прозрачность реальных объектов. Он писал о том, что, близко соприкоснувшись со смертью, он обрел глубокое уважение к тем программам, которые могли нанести ему «смертельный удар». Лилли писал о том, что наблюдал «чудо нашего творения», «встречался» с чуждыми сущностями, странными формами жизни.

Теперь исследователи пишут о том, что настала пора освободиться от прежних форм мышления, преобразовать интеллект, чаще и объемнее вести разного рода интеллектуальные игры. Однако надо вместе с тем руководствоваться правилами, которые следует разработать. Без таких целевых установок невозможно «расширить сознание». «При отсутствии структуры, целей и правил мы получим все возрастающую специализацию, дисперсность, разрыв коммуникации, культурный Вавилон, что демонстрирует психология. При чрезмерном структурировании мы получаем догматизм, конформизм, все возрастающую тривиальность суждений, преклонение перед виртуозными техниками в ущерб пониманию, что демонстрирует психоанализ.

Каждый человек получает от опыта расширения сознания лишь то, что в него вносит и что готов получить. Каждый человек должен понять, что сознание – это ключ к человеческой жизни, и вместо борьбы за территорию и обладание сверхмощным оружием необходимо сфокусироваться на сознании, на едином поле ми-

рового сознания, в существование которого верил великий иезуитский философ Пьер Тейяр де Шарден» (Лири 2002: 136).

Идентичность человека

Ф. Ницше предвидел, что недалек тот день, когда человечество подвергнется испытанию более тяжкому, чем все, что было пережито им прежде. Во весь рост встанет проблема: «Кто я?» (Ницше 1990: 694). Может быть, именно теперь нам предстоит отделить человеческое от «слишком человеческого»? Это задача невероятно трудная, поскольку в наши дни проблема человеческой идентичности оказывается не только актуальной, но и весьма сложной.

Все сущее, что есть на Земле, хочет быть самим собой. Камень не испытывает желания превратиться в растение. Это, впрочем, мысль Б. Спинозы. Тигр мечтает остаться тигром в той же мере, как муравей – муравьем. Естественно, это относится и к человеку. Однако здесь проступает серьезная проблема. Человек в силу своей необычности в природном царстве способен мечтать о возвращении в природу, отказывая себе в сознании, духовности, неповторимости. И тем не менее «это проблема идентичности и сохранения устойчивости систем, которая как будто беспокоит человечество» (Кутырев 2009: 100). За последние годы эта тема стала весьма актуальной. Многие философы обращаются к ней, освещая отдельные аспекты данной проблемы (см.: Савченко 2009: 430–438; Самохвалова 2009: 89–102).

«Кибернетическая революция подводит человека, – пишет Ж. Бодрийяр, – оказавшегося перед лицом равновесия между мозгом и компьютером, к решающему вопросу: человек я или машина? Происходящая в наши дни генетическая революция подводит человека к вопросу: человек я или виртуальный клон? Сексуальная революция, освобождая все виртуальные аспекты желания, ведет к основному вопросу: мужчина я или женщина?» (Бодрийяр 2006: 38).

Человек ли я? Машина ли я? Увы, сегодня невозможно ответить на эти вопросы. Но коль скоро это так, стало быть, можно говорить о конце или закате философской антропологии. Она приватизирована машинами и новейшими технологиями. Машинные связи совершенствуются, а идентичности человека разрушаются. Мужчина ли я? Женщина ли я? Что вытекает из различия полов? Эти традиционные вопросы философской антропологии теряют смысл. Разве машина имеет пол или гендер? Новые технологии, новые изображения, интерактивные экраны не отчуждают человека. Они становятся его частью.

Ж. Делёз называет видео, телевизор, компьютер «контактными линзами общения». Это не что иное, как прозрачные протезы, которые составляют единое целое с телом, вплоть до того, что становятся генетически его частью, как кардиостимулятор. Все эти рассуждения свидетельствуют о том, что совершенствование массово-информационных процессов настоятельно требует выдвижения на первый план традиционных и весьма значимых вопросов философской антропологии. Невозможно достичь успеха в новейших коммуникациях без ответа на вопрос, кто такой человек, какова человеческая природа, в чем предназначение человека. Фантастический успех искусственного разума вызван тем, что он освобождает нас от разума природного, от неразрешимых загадок тех отношений, которые связывают человека с окружающим миром.

Вид исчезающий

Отчего исчезает человеческое тело? Почему оно, лишившись первоначально органов (постмодернистский концепт «тела без органов»), затем мутировало

настолько, что возник эффект деантропологизации человека? Мы продолжаем говорить о человеке, но он перестает восприниматься нами как некая знакомая человеческая сущность. Человек не только утратил идентичность. Он постепенно совсем сходит на нет. Умирает как антропологическая данность. Все, о чем веками писали философы, обратившиеся к постижению человека: природа человека, целостность его, самотождественность, историчность, – постепенно теряет смысл. «Мы должны говорить уже не о человеке, а о неких гуманоидах, разных формах и видах гуманоидной жизни, среди которых собственно привычный человек – лишь один из видов, причем уже уходящий. Человек – вид исчезающий» (Смирнов 2003: 92–93).

В принципе, исчезновение того или иного биологического вида на Земле – небольшая новость. Однако вряд ли мамонты и троглодиты предвидели для себя такую «радостную» перспективу. Если бы они догадывались о своей печальной участи, то, наверное, не стали бы философствовать на эту тему. Итак, 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 в замене самой телесной протяженности человеческого существования на другие, зачастую симуляционные реальности. Ревизии подвергаются классические выводы философской антропологии за последние два века ее развития.

Стойкая человеческая природа, невосприимчивая к пересотворениям... О чем речь, когда не фантасты, а ученые-биологи толкуют о том, как перекроить человеческую органику? Почему сексуальные и выделительные функции в человеческом организме выполняют одни и те же органы? Разделить. Поместить гениталии в район подмышек и наделить способностью выдвигаться и прятаться. Человеку, мол, в силу эволюции положены вытянутая шея и длинные конечности. Глаз один, как у циклопа, и мелкие-мелкие зубы. Всевидящее око, разумеется, предпочтительнее, чем широко расставленные очи.

Это относительно биологической эволюции. Но ведь ее замещает генное и техническое конструирование. Тогда причем тут зубы и шея? Техноид может вообще не располагать человеческими признаками. Он может иметь подобие аппарата. Но кто сказал, что за образец следует взять человеческое тело? На этой, пока еще предварительной, стадии сердце можно заменить пламенным мотором, а конечности – стальными руками-крыльями. Мозг можно подверстать системой чипов, нервную систему уподобить тонкому волокну. Но зачем же сохранять волю господню? В арсенале – сотни таких лекал, которые позволяют забыть о ребре Адама.

Целостность человека как некое антропологическое свойство? Устарело. Человек (антропоид, 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 муравьев.

Маячит перспектива уникальной специализации индивида. Вот, к примеру, среди муравьев 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 – кишаших в траве насекомых или кусочки

плоти более крупных животных. Муравьев-«жнецов» интересуют зерна растений. А есть сообщества воришек, живущих за счет грабежа чужих муравейников (Песков 2008: 65).

Американский исследователь Кевин Келли в книге «Вне контроля» (2008) в качестве образца «суперорганизма» рассматривает пчелиный рой. Но, толкуя о союзе солнцедных существ и нефтядных 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 пойдет разными путями. Не человек, а человекообразные. Исследование стволовых клеток и попыток клонирования. Изучение логики биоса и мозга машины (см.: Гуревич 2008а: 28–36). Биоинженерия и бионическая конвергенция. Вивисистемы и нанотехнологии. Роевые сети и развоплощенный интеллект. Классические антропологические темы исчезают даже в качестве базы рефлексии о человеке.

Идентичность как способ сохранения самождественности? Анахронизм. Зачем техноиду мучиться в поисках личностного ядра? Способность к преображению, 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 его слепила из того, что было...»). Условное обозначение под названием «тело», приговоренное к вечному распаду, расчленению и произвольному монтажу. Расчеловечивание человека. Отсутствие не только меры идентичности, но и приблизительного самоопределения.

Персонаж истории, выпавший из ее лона. Человек перестает быть творцом истории. Он принципиально не участвует в ее битвах, поскольку живет в условном пространстве и безразличен к темпоральным сдвигам. Человек утратил протяженность 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 неизвестной человечеству? А. Г. Дугин так не считает. Он предлагает иную историософскую схему: вся история делится условно на три этапа, правильное, наверное, сказать, что исторический процесс можно расчленить на три части. Первую часть он называет преמודерном, далее идут 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.

Так вот, по мнению А. Г. Дугина, человек в преמודерне схож с аналогичным персонажем в постмодерне. Человек в религии (иначе говоря, в преמודерне), по его словам, не представляет себя некоей законченно-автономной единицей (см.: Дугин 2007: 132). Это в какой-то степени справедливо. Древнейшая мифология не расчленяет картину мира: природа, человек, божество в ней «не разведены». «Первые шаги интеллектуальной и культурной жизни человека можно представить как своего рода умственное приспособление к непосредственному окружению. Но по мере развития культуры выявляется и противоположная тенденция»

(Кассирер 1988: 5). Человеческая любознательность начинает менять свое направление. Она обращается на самого человека. Это обнаруживается уже в мифах.

«Человек есть не данность, а задание, персона, маска, – пишет А. Г. Дугин, – Личность – слово искусственное, как персона в греческой трагике, – это нечто одетое на нечто и носимое кем-то. Субстанцией, субъектом, высшим духом, божеством, душой – какую бы инстанцию мы ни ставили в традиционном обществе во главу угла, человек всегда будет оберткой» (Дугин 2007: 132). Здесь не все, на наш взгляд, корректно. Да, человек в мифологии еще не изолирован, не обозначен как нечто автономное. Но он все же не лишен телесности. Более того, в качестве космогонической меры выступает именно человеческое тело. У индийского Пуруши есть задание: отдать свое тело для того, чтобы создать все многообразие Вселенной. Есть задание, но, кстати, есть и данность. Маска в античной трагедии в известной степени закрывает героя или героиню. Она олицетворяет некую добродетель или значимое человеческое качество. Но Медея, которая скрывает за масками реальность своего горя, ужаса и решимости, – это, как ни крути, не только задание, но и реальное человеческое существо, способное испытывать страдания души и муки телесности.

Древнейшая мифология дает глубочайшие прозрения о человеке. Но она действительно не расчленяет картину мира: природа, человек, божество в ней слитны. Процесс познания с самого начала «отягощен» способностью человека оценивать реальность как «очеловеченную», созданную по его меркам. Это находит выражение в антропоморфизме, то есть бессознательном восприятии космоса и божества как живых существ, подобных самому человеку. В древней мифологии и философии человек выступает как малый мир (микрокосмос) и большой мир (макрокосмос). Представление об их параллелизме и изоморфности – одна из древнейших натурфилософских концепций, в центре которой – космогоническая мифологема «вселенского человека» (Пуруша в индийских Ведах, Имир в скандинавской «Эдде», китайский Пань-Гу).

Древнейшие космогонические мифы, сказания и легенды, искусство и рождающаяся философия – все они были проникнуты стремлением разгадать или разъяснить величайшую тайну жизни: как возник человек и для чего он существует под небесным сводом, озаряемый звездным сиянием, светом солнца и луны; человек – господин Земли и украшение Вселенной, или он – игрушка судьбы, раб собственной природы? А кто сказал, будто в премодерне провозглашается иссушение плоти, как об этом пишет А. Г. Дугин? Разве языческая Греция не прославляла красоту человеческого тела, не любовалась его красотой? Где, в какой культуре проявилась минимализация человеческого начала, о которой сказано у А. Г. Дугина? В каком культурном космосе человек не ест, не пьет, стремится съежиться, чтобы не мешать проявлению высших начал? В архаической мифологии человек еще не автономен, но он не съеживается, а порой даже бросает вызов судьбе, предначертанности рока. Будучи приговоренным к жестоким испытаниям и даже к смерти, он не утрачивает величия духа. Не об этом ли свидетельствуют древние мифы об Эдипе или Мееде?

Принципиально новый поворот в осмыслении человека содержится в христианстве. Это древнее учение рассматривает человека как храм, как вместилище богатыших чувств. Человек несет на себе отпечаток абсолютной личности Бога. Рождается представление о неповторимости каждого человека. Это получило название «персонализм» от слова «персона» – то есть личность. Теперь человек

понимается как своеобразная святыня. Личность обретает некую самооценку. «Реальный земной человек во всей неповторимости присущих ему физических и психических черт оценивается как непреходящая и неоспоримая ценность. Телесность, которую прославляли древние эллины, в христианском идеале соотносится с духовностью» (Гуревич 1998: 13).

Человек не ест, не пьет, умаляет свое присутствие в этом мире. Может, это относится к Средневековью? Да, в нем нет того культа человеческой плоти, который был присущ античности. Напротив, тело утратило свою привлекательность. Ипполит Тэн писал о том, что во времена Средневековья казалось, что род людской выродился. Не случайно художникам Возрождения пришлось возвращать человеку присущее ему телесное наслаждение. Так, Микеланджело воссоздавал тип отшельника, который живет под угрозой смерти. Чтобы раскрыть такой замысел, «он нарушил обыкновенные размеры, удлинит туловище и члены, свернул торс на бедре, глубоко прорыл глазные впадины, избороздил лоб морщинами, подобно сжатым бровям льва, поднял на плече целую гору мускулов, выдвинул на хребте сухие жилы и так крепко сомкнутые позвонки, что они похожи на туго натянутую железную цепь, готовую лопнуть» (Тэн 1996: 22).

Куда исчезла человеческая плоть, красота человеческого тела? Священники Средневековья считали, что тело – это темница, в которую заключена душа. «Мой бедный ослик», – говорили о своем теле известные средневековые мыслители. Но это вовсе не то, что сегодня называют «смертью человека». Плоть пренебрегают, но она есть, она не элиминирована. Человек в Средневековье все-таки не ангел, не развоплотившийся дух. В эпоху Возрождения шекспировский Гамлет сомневается в том, что в смерти могут присниться сны, когда «покров земного чувства снят».

Сам А. Г. Дугин, развивая свою историософскую концепцию, подчеркивает, что премодерн радикально отличается от модерна. Все, что утверждалось в традиционном обществе, отрицалось или модифицировалось в модерне. Все испытало фундаментальный парадигмальный сдвиг. Но переход от модерна к постмодерну тоже знаменует абсолютное преобразование ценностных и практических установок. Однако хитрость истории состоит в том, что возвращение к некоторым жизненным установкам премодерна только по видимости означает восстановление прежних представлений. На самом деле есть некое сходство, но нет тождества. Человек снова утрачивает себя в потоке постмодерна, но теряет себя уже иначе, не так, как в премодерне. Это, судя по всему, так и есть. Но это дает основание заметить, что в постмодернистской философии человек впервые в истории утрачивает свою телесность как основу человеческой идентичности.

Радикальное преобразование человека

Но в этом контексте правомерно поставить вопросы: насколько оправданны вообще всякого рода концепты относительно радикального преобразования человека? Возможно ли это помыслить? Задача мировоззренчески ответственной философии – не только фиксировать 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 пара-

ноидальные суицидальные устремления зарвавшихся Любомудров (см. об этом: Лекторский 2004; Кутырев 2006)?

Однако прежде чем ставить эти вопросы, важно провести некую рефлексивную работу. Прежде всего приходится признать, что сам вопрос о преображении человека в истории человечества, равно как и в истории философии, возникает не впервые. Грандиозная радикальная трансформация гоминида прежде всего связана с процессом превращения животного в человека разумного. Разве человек явился в этот мир с готовым набором человечности, разума и социальных качеств? Эта тайна грандиозного преобразования, мучившая, к примеру, К. Ясперса, еще не в полной мере освоена философской антропологией.

«Человек – не просто разновидность животного; но человек и не чисто духовное существо, о котором мы ничего не знаем и которое в прежние времена мыслилось как ангел. Скорее следовало бы сказать, что человек – это нечто единственное в своем роде. Отчасти он принадлежит к разряду живых существ, отчасти к разряду ангелов, но отличается как от тех, так и от других. Богословие и философия во все времена высказывались в пользу особого положения человека; оно было поставлено под сомнение лишь в период господства позитивизма. В проявлениях своего наличного бытия человек может уподобляться животным, в основах своей природы – Божественному как трансценденции, которая, как он знает, есть источник его свободы», – писал К. Ясперс (Ясперс 1997: 40).

Нельзя не принять во внимание еще одно философское озарение Ф. Ницше о том, что человек есть еще не заверщенное животное, которое получило детальную разработку в немецкой философской антропологии начала XX в. Человек – это открытая возможность; он не завершен и не может быть завершен. Поэтому человек всегда больше того, что осуществил, и не тождествен тому, что он осуществил. Это мысль К. Ясперса, логично вытекающая из работ философских антропологов.

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.

Остается открытым и вопрос о том, не стремится ли человек к самоустранению. Не исключено, что в каждой системе, в каждом индивиде заложено тайное стремление избавиться от идеи своего существования, от своей сущности, с тем чтобы обрести возможность размножаться и экстраполировать себя во всех направлениях.

Литература

Батай, Ж. 1994. Из «Слез эроса». В: Фокин, С. Л. (ред.), *Танатография Эроса*. СПб.: Мифрил, с. 271–308. (Bataille G. 1994. From 'The tears of Eros'. In Fokin, S. L. (ed.), *The tanatography of Eros*. Saint Petersburg: Mifril, pp. 271–308).

Бердяев, Н. А. 1989. Смысл творчества. В: Бердяев, Н. А. *Философия свободы. Смысл творчества*. М.: Правда. (Baudrillard, J. 2006. *Transparency of evil*. Moscow: Dobrosvet).

Бодрийяр, Ж. 2006. *Прозрачность зла*. М.: Добросвет. (Baudrillard, J. 2006. *Transparency of evil*. Moscow: Dobrosvet).

Вдовина, И. С. 2008. Мерло-Понти Морис. В: Блауберг, И. И. (общ. ред.), *Философы Франции*: словарь. М.: Гардарики. (Vdovina, I. S. 2008. Merleau Ponty Maurice. In Blauberger, I. I. (ed.), *Philosophers of France: Dictionary*. Moscow: Gardarika).

Гуревич, П. С. (Gurevich, P. S.)

1998. Вступительная статья. В: Гуревич, П. С. (сост.), *Эрос. Страсти человеческие. Антология*. М.: Алетейя, с. 5–16. (1998. Introduction. In Gurevich, P. S. (ed.), *Eros. Human passions. Anthology*. Moscow: Aleteiya, pp. 5–16).

2008а. Логика биоса и мозг машины. *Философия и культура* 8: 28–36. (2008а. The logic of bios and the machine brain. *Philosophy and Culture* 8: 28–36).

2008б. *Философская антропология*: учеб. пособие. М.: Омега-Л. (2008б. *Philosophical anthropology: A textbook*. Moscow: Omega-L).

Дугин, А. Г. 2007. Постгуманизм. Человек в мире постмодерна. *Вестник аналитики* 1: 124–135. (Dugin, A. G. 2007. Posthumanism. Man in the postmodern world. *Bulletin of analytics* 1: 124–135).

Казakov, В. Н. 1970–2000. *Философия звука: сборник стихов*. Интернет-ресурс. Режим доступа: www.kazakovv.ru/poezia (Kazakov, V. N. 1970–2000. *Philosophy of sound: a collection of poems*. Internet resource. Accessed: www.kazakovv.ru/poezia).

Кассирер, Э. 1988. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры. В: Попов, Ю. Н. (ред.), *Проблема человека в западной философии: Переводы / сост. и послесл. П. С. Гуревича*. М.: Прогресс, с. 3–30. (Cassirer, E. 1988. *An essay on man: An introduction to the philosophy of human culture*. In Popov, Yu. N. (ed.), *The problem of man in western philosophy: Translations /ed. and afterword by P. S. Gurevich*. Moscow: Progress, pp. 3–30).

Кутырев, В. А. (Kutyrev, V. A.)

2006. *Философский образ нашего времени (безжизненные миры постчеловечества)*. Смоленск: Изд-во Смоленского гос. ун-та. (2006. *Philosophical image of our time (lifeless worlds of posthumanity)*. Smolensk: Smolensk State University).

2009. *Человеческое и иное. Борьба миров*. СПб.: Алетейя. (2009. *The Human and the other. The war of the worlds*. Saint Petersburg: Aleteiya).

2010а. *Бытие или ничто*. СПб.: Алетейя. (2010а. *Being or nothing*. Saint Petersburg: Aleteiya).

2010б. *Философия трансгуманизма: учеб.-метод. пособие*. Н. Новгород: Нижегородский ун-т. (2010б. *Philosophy of transhumanism: A study guide*. Nizhny Novgorod: Nizhny Novgorod University).

Лири, Т. 2002. *Семь языков Бога*. Киев: Янус; М.: Пересвет. (Leary, T. 2002. *The seven tongues of God*. Kiev: Janus; Moscow: Peresvet).

Лекторский, В. А. 2004. Умер ли человек? В: Степин, В. С. (отв. ред.), *Наука, общество, человек. К 75-летию со дня рождения академика И. Т. Фролова*. М.: Наука. (Lektorskiy, V. A. 2004. *Is man dead?* In Stepin, V. S. (ed.), *Science, society, man. To the 75th anniversary of the birth of the academician I. T. Frolov*. Moscow: Nauka).

Ницше, Ф. 1990. *Ессе Номо. Как становятся сами собою*. В: Ницше, Ф., *Соч.*: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль. (Nietzsche, F. 1990. *Esse homo. How one becomes what one is*. In Nietzsche, F., *Collected works: in 2 vols. Vol. 1*. Moscow: Mysl).

Песков, В. 2008. Новоселье мурашей. *Комсомольская правда* 24–31 июля. (Peskov, V. 2008. *A new ant home*. *Komsomolskaya pravda* on July 24–31).

Пико делла Мирандола, Дж. 1981. Речь о достоинстве человека. В: Шестаков, В. П. (сост.), *Эстетика Ренессанса: антология: в 2 т. Т. 1.* М.: Искусство. (Pico della Mirandola, G. 1981. Oration on the dignity of man. In Shestakov, V. P. (ed.), *Aesthetics of the Renaissance: anthology: in 2 vols. Vol. 1.* Moscow: Art).

Савченко, И. А. 2009. Трансформации культурной идентичности в мультикультурном сообществе. *Личность. Культура. Общество* 50: 430–438. (Savchenko, I. A. 2009. Transformations of cultural identity in a multicultural community. *Personality. Culture. Society* 50: 430–438).

Самохвалова, В. И. 2009. К пониманию человека в его человеческой идентичности. *Полигнозис* 2: 89–102. (Samokhvalova, V. I. 2009. On understanding of man in his human identity. *Polignozis* 2: 89–102).

Смирнов, С. А. 2003. Современная антропология. Аналитический обзор. *Человек* 5: 84–96. (Smirnov, S. A. 2003. Modern anthropology. Analytical review. *Man* 5: 84–96).

Тэн, И. 1996. *Философия искусства* / предисл. и ред. П. С. Гуревича. М.: Республика. (Taine, H. 1996. *Philosophy of art* / Introduction and ed. by P. S. Gurevich. Moscow: Republic).

Чумаков, А. Н. 2008. О предмете и границах глобалистики. *Век глобализации* 1: 7–16. (Chumakov, A. N. 2008. On the subject and boundaries of Global Studies. *Age of Globalization* 1: 7–16).

Тейяр де Шарден, П. 1987. *Феномен человека.* М.: Наука. (Teilhard de Chardin, P. 1987. *Phenomenon of man.* Moscow: Nauka).

Ясперс, К. 1997. *Общая психопатология.* М.: Практика. (Jaspers, K. 1997. *General psychopathology.* Moscow: Practice).