

**Елена Владимировна Мельникова**

Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, кандидат философских наук,  
доцент кафедры онтологии и теории познания, Екатеринбург, Россия  
e-mail: e.v.melnikova@urfu.ru

**Ирина Андреевна Оглоблина**

Независимый исследователь, Екатеринбург, Россия  
e-mail: 2805-10@mail.ru

## **К вопросу об общецивилизационном антропологическом повороте (в преддверии синтетической философской парадигмы Д. В. Пивоварова)**

*Аннотация.* В статье на основании работ Д. В. Пивоварова, О. А. Седаковой, Ф. Феррандо осуществлен обзор современных направлений философской критики гуманизма. Выделен ряд антропологических поворотов («нового гуманизма», «постчеловеческого», «нового материализма») на пути становления дискурсов трансгуманизма, постгуманизма, постантропоцентризма. Выявлена логическая цепочка шагов деконструкции классических представлений о гуманистической природе человека: «человек — нейтральный субъект — постчеловек — нечеловек — энергия мышления». Показана трансформация геометрии рассуждений о человеке из пирамидальной в сетевую, ризомную, включающую позиции других, человеческих и нечеловеческих. В перспективе синтетической парадигмы разработки философской школы Д. В. Пивоварова, поэтической онтологии О. А. Седаковой и постгуманистические исследования Ф. Феррандо представлены как комплементарные.

*Ключевые слова:* философия религии, философская антропология, социальная философия, антропос, кризис человека, деконструкция, антигуманизм, постчеловеческий поворот, постгуманизм.

**Elena V. Melnikova**

Ural Federal University named after the First President of Russia B. N. Yeltsin,  
Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Ontology and Theory of Knowledge,  
Ekaterinburg, Russia  
e-mail: e.v.melnikova@urfu.ru

**Irina A. Ogloblina**

Independent Scientist, Ekaterinburg, Russia  
e-mail: 2805-10@mail.ru

## **Revisiting a Pan-Civilisation Anthropological Turn (On the Treshold of D. V. Pivovarov's Synthetic Philosophical Paradigm)**

*Abstract.* Based on the works of D. V. Pivovarov, O. A. Sedakova, F. Ferrando, the article provides an overview of modern trends in philosophical criticism of humanism. A number of anthropological turns ("new humanism", "posthuman", "new materialism") on the path of the formation of discourses of transhumanism, posthumanism, post-anthropocentrism are identified. The logical chain of steps of deconstruction of classical concept about the humanistic nature of man is revealed: "man — neutral subject — posthuman — nonhuman — thinking energy". The transformation of the geometry of reasoning about a person from a pyramidal to a networked, rhizomic, including the positions of others, human and nonhuman, is shown. In the perspective of the synthetic paradigm of the development of D. V. Pivovarov's philosophical school, O. A. Sedakova's poetic ontology and F. Ferrando's posthumanistic studies are presented as complementary.

*Keywords:* philosophy of religion, philosophical anthropology, social philosophy, anthropos, human crisis, deconstruction, anti-humanism, posthuman turn, posthumanism.

### Введение (Introduction)

Кризис в осмыслении проблемы человека, наметившийся в XX в. в гуманитарных науках, философии и религии, не нашел своего разрешения ни в разработках психоанализа, ни в экзистенциализме, ни в новаторских начинаниях структурализма и постструктурализма. Сегодня этот кризис во всей своей полноте проявился в реальности повседневной жизни, в текущем времени радикального биотехнологического развития и постчеловеческого сдвига. В данной связи стали актуальными темы постчеловека, биоэтики, искусственного интеллекта, антропоцена, сосуществования видов и определения критериев ответственной науки. Признаем очевидное: вызовы современности, протекающие на фоне глобальных геополитических, социальных, климатических и экологических изменений, непреодолимы без решения одной-единственной проблемы, ключевой для мировой цивилизации. Таковой является проблема человека. Ее решению предшествует постановка вопроса об общецивилизационном антропологическом повороте.

Формулирование данного вопроса обусловлено кризисом созидательной силы критического мышления философской рефлексии западного гуманистического наследия. Не в последнюю очередь его истоки восходят к выделенному Д. В. Пивоваровым мировоззренческому расколу в среде научных сообществ, где человек понимается как опосредованный продукт культуры. Очевидно, Даниилу Валентиновичу была близка мысль П. Фейерабенда о том, что упадок веры в истинность научного знания коренится «... в различии мировоззренческих и социальных установок ученых» [1, с. 554]. Предварительно осмыслив категории духа и души, структуры духовного мира, модели двухмерного и трехмерного человека [1, с. 393–411], выявив два типа человека [1, с. 410], Пивоваров увидел в инструментальном характере методологических научных процедур объяснение, «почему дух, душа, жизнь, любовь, надежда и иные подобные категории ускользали из понятийной сетки материалистической науки» [1, с. 551]. Думается, что Д. В. Пивоваров, будучи основателем синтетической философской парадигмы, ратовал за научные сообщества с синтетическим типом культуры, которые в своих представлениях о смысле жизни опираются на целостность души, соединяющую и гармонизирующую духовные и плотские ориентиры [2, с. 32]. В этой идее улавливается намек на синтетический смысл человека, отличный от секулярных образов «человеческого» в человеке, вольно живущих на просторах современного философского ландшафта. Несомненно, в таком подходе обретается объемное видение человека в его целостности и единстве различий, именно здесь обнаруживает себя шанс преодоления многостороннего кризиса человека.

Цель данной работы — обоснование возможности синтеза представлений о человеке в рамках парадигмы, развиваемой научной школой Д. В. Пивоварова. Цель видится достижимой через постановку вопроса об общецивилизационном антропологическом повороте, предваряемому выяснением онтологической значимости антропологических поворотов на пути деконструкции западных гуманистических представлений о человеке. В данной связи осуществлен обзор ведущих направлений философской критики гума-

низма, способствующий выделению ценностного аспекта перехода человечества на новую ступень эволюционного развития.

### Методы (Methods)

Методологическую основу исследования составили принципы исторического и компаративистского подходов. Исторический подход дал возможность раскрыть и описать эволюцию понятий «гуманистический идеал человека», «антигуманизм», «трансгуманизм», «постгуманизм», а также выявить теоретические основы их исследований в контексте деконструкции классических представлений о человеке. В рамках компаративистского подхода соединены положения Д. В. Пивоварова о двойственности плотного и духовного естества человека, представления о человеке в контексте христианского гуманизма О. А. Седаковой и ориентиры постгуманистического конструирования человека, выявленные Ф. Феррандо. Это позволяет преодолеть ограниченность описания человека лишь как «плотного», думающего об одном, говорящего о другом, мечтающего о третьем, делающим четвертое, — с тем чтобы составить целостное представление о человеке, не только как «плотном», но и «духовном».

### Литературный обзор (Literature Review)

Обзор критики классических представлений о человеке осуществлен на основе философско-богословской эссеистики О. А. Седаковой и постгуманистических исследований Ф. Феррандо, проведенных в рамках критического антигуманизма (Ф. Ницше, М. Фуко, Ж. Деррида, Л. Альтюссер, Д. Лукач), трансгуманизма (М. Мор, Д. Пирс, Н. Вита-Мор), постгуманизма (Р. Пепперел, К. Хейлз, Р. Маркезини), радикального неогуманизма (Д. Харауэй, Р. Брайдотти, Ф. Феррандо), объектно-ориентированной онтологии (Г. Харман, Т. Мортон), новых материалистических онтологий (области нового материализма М. Деланда, К. Барад, Д. Кул, С. Фрост). Оказалось, что вышеперечисленные исследования имеют дело с описанием человека «плотного», тогда как О. А. Седакова и Д. В. Пивоваров различают два измерения человеческой жизни — внешнее и внутреннее, повседневное и вечное, что свидетельствует о целостном понимании ими сути человека.

### Результаты и обсуждение (Results and Discussion)

Генезис представлений о гуманизме — своеобразный дневник человеческого самоосознания, свидетельствующий о попытках прозрения человеком своей сути, об ожиданиях отклика истины и откровения в ответ на самоосмысление, обращение к себе (кто я, откуда, куда и зачем). История такого самоописания позволяет выделить ряд антропологических поворотов на пути становления представлений о гуманизме. Эта возможность реализована в многих философских работах, авторы которых придерживаются подчас диаметрально противоположных взглядов и позиций по поводу того, как следует определять суть человека. Проясняя взаимосвязь темы гуманизма с вопросом об общецивилизационном антропологическом повороте, обратимся к трудам О. А. Седаковой [3] и Ф. Феррандо [4],

полагая различия философских школ, ими представленных, комплементарными и сходящимися на горизонте интересующего нас вопроса.

О. А. Седакова отмечает, что антропология Просвещения продолжает движение классического гуманизма, восходящее к универсальному идеалу Человека разума. Последний предполагает сочетание индивидуального физического совершенства с совершенствованием моральным и интеллектуальным. Такому гуманистическому идеалу сопутствуют идея человека как «меры всех вещей» и антропоцентризм. В его основе — тезис о мышлении как исключительной прерогативе Антропоса, человека европейской культуры, чья исключительность несомненна, поскольку «ответственность и судьба человека» в том, чтобы «быть агентом всего остального мира». В итоге движущей силой человеческой социокультурной эволюции стали полагать субъекта европейского мышления с его суверенными правами. Намечалась цивилизационная модель европоцентричного понимания человечества, наделяющая Европу (а с ней и весь мир) силами разума и рационального научно-технического прогресса. Данная цивилизационная модель, приписывающая себе качество универсальности, претендовала на статус общечивилизационной, обладающей единой для всех гуманистической ценностной основой и, следовательно, пригодной для формулирования концептов колониальной идеологии европейской экспансии.

О. А. Седакова [3, с. 183–190], осуществляя краткий обзор поворотов на пути становления представлений о гуманизме, выделяет знаковые открытия в области мышления, обусловившие в XX в. кризис просвещенческой рационалистической модели гуманизма. В их числе:

1. Появление глубинной психологии Фрейда, раскрывшей воздействие «ранней травмы» на человека и его разум.

2. Изучение архаичного общества и мифа К. Отто, К. Керенши, К. Леви-Строссом, К. Г. Юнгом. Универсальность разума была поставлена под вопрос обнаружением некатегориального, образного, метафорического мышления.

3. Формулирование экзистенциалистской идеи «отчужденного» «социального» человека, превалирующего над личностью, управляющего человеческим разумом вплоть до его полного подчинения безлично-социальному (das Man М. Хайдеггера, persona Э. Фромма).

4. Выявленное западными мыслителями (Д. Бонхеффеном, Х. Арендт, Ж. Бернаносом) в качестве антропологической предпосылки тоталитаризма отрицание ценности свободы человека при полном отсутствии автономности личности.

5. «Поиски христианского гуманизма, которого, по существу, почти не было» [3, с. 188].

6. Становление поэзии как своего рода антропологической практики, акта «узнавания себя».

Последний пункт требует уточнения: в своей поэтической онтологии (во многом пересекающейся с онтологией дара М. Хайдеггера) О. А. Седакова различает два измерения человеческой жизни — внешнее и внутреннее, повседневное и вечное [5]. Человек подлежит описанию дважды: как человек внешний, социальный, массовый, повседневный, изменчивый и как внутренний, подлинный, духовный,

индивидуальный, вечный. Внешний социальный человек переживает второе рождение (по Юнгу, процесс индивидуации) и обнаруживает в себе человека внутреннего, подлинного, вечного. Подчеркнем: понимание Седаковой сути человека близко воззрениям Пивоварова о двух ипостасях (духовной и плотской) человека.

После исторических катастроф XX в. своеобразным антропологическим поворотом стало появление новых гуманитарных идей, оппонировавших просвещенческому гуманизму в своем отношении к человеку. В их контексте ренессансное возвышение человека сменилось презрением: «Оставь свои самые благие проекты: ты неизбежно внесешь в них свое зло» [3, с. 189]. Такая установка послужила импульсом для радикальной деконструкции (критической деструкции) представлений о классическом человеке. Появившись в 1960-х гг. в качестве политической задачи, в 1970-х деконструкция была преобразована в академический проект, а в 1990-х — в эпистемологический подход. На раннем ее этапе на почве философского постструктурализма возник «новый гуманизм» постмодернистской эпохи, в рамках которого была развернута критика универсального идеала Человека разума. Утверждалось, что гуманистический идеал человека стал цивилизационным стандартом, возведенным на привилегированной причастности к саморефлексивному разуму человека как вида (в узком смысле — как человека европейской культуры) и на принципе исключения (например, исключения асоциальных элементов из жизни общества). Поэтому представлению о человеке стали свойственны гуманистическая исключительность, моральный антропоцентризм и абсолютизм.

Ограничения такого рода инициировали радикальную философскую критику гуманизма, неразрывную с построенной на децентрации критикой антропоцентризма. Децентрация опиралась на принцип бинарных оппозиций языка и мышления: дуализмы структурной оппозиции (жизнь/смерть, мужское/женское, добрый/злой и пр.) исследовались при переворачивании смысловой значимости оппозиционных схем. Обычно в истории западной мысли две стороны оппозиции помещались в систему ценностей, где одной из сторон придавалось позитивное значение, другой — негативное. Тем самым в рамках оценочного суждения (например, о человеке) устанавливалась ценностная иерархия. При переворачивании же сторон акцент смещается на отрицательный (теневой) смысл, и оценочные суждения на полюсах бинарного отношения обретают ценностную равнозначимость. Понятие человека при децентрации определяется через отказ от иерархических гуманистических посылок и сводится к представлению о «нейтральном» или обобщенном субъекте-человеке. Его причастность западному историческому опыту рассматривается как основание для универсального описания человеческого опыта как такового. Последнее осуществляется вышеотмеченной редукцией ценностной значимости смысла в рамках оппозиционной схемы «обозначающий — обозначаемое».

В целом критика антропоцентризма высветила нелюбимый образ человека как разумного животного, высшего в иерархии биологических видов, жадного, хищного и жестокого, достигшего могущества с помощью науки и глобального

экономического господства. Антропоцентризм классифицируется как дискурсивный инструмент порабощения одними людьми всех отличных от них «других», будь то человек или животное, т. е. как своеобразное средство воспроизводства (с правом на насилие) социального неравенства и политической дискриминации.

Особо отметим: «новый гуманизм» второй половины XX в. подготовил условия постчеловеческого поворота начала XXI в., следовательно, произошел сдвиг парадигмы в онтологическом и эпистемологическом восприятии человека. Появились трансгуманизм, постгуманизм, постантропоцентризм, радикальный неогуманизм, новые материалистические онтологии, объектно-ориентированная онтология, метагуманизм. Все эти направления дистанцируются от единого и общего подхода к человеку. Другими словами, не существует одного определенного типа человека, который мог бы навязывать свой опыт, взгляды, точки зрения, выдавая их за абсолютные характеристики человека как вида в целом. Деконструируется четкое деление жизни/смерти, органического/синтетического и естественного/искусственного. Тем самым утверждается статус постчеловека. В целях нивелирования видового превосходства выявляются эпистемологические посылки, лишаящие человека знаниевых форм привилегий. Проясняются условия нечеловеческого опыта как места знания (опыта роботов, искусственного интеллекта и неизвестных форм жизни).

Продолжая обзор признаков кризиса классических представлений о гуманизме, вычленим из книги Ф. Феррандо характерные особенности современных направлений фундаментальной философской критики гуманизма, возникших до и после постчеловеческого поворота.

1. *Критический антигуманизм*, появившийся на почве наследия Ницше (*Ubermensch*) и философского постструктурализма. Помимо деконструктивного подхода Деррида и провозглашенной Фуко смерти человека, в рамках антигуманизма применялись также подходы, разработанные Л. Альтюссером и Д. Лукачем. В фокусе внимания антигуманизма — две взаимосвязанные идеи: диалектика себя и иного, а также уничтожительное представление о различии. При этом «инаковость, определенная как негативная противоположность господствующей позиции субъекта и вписанная в иерархическую шкалу, в которой кто-то всегда ниже других, ставится под вопрос ситуативным или имманентным методом, опирающимся на неоматериализм Спинозы» [4, с. 15–16]. Под вопрос также ставится и область действия, обусловленная дисциплинарными практиками исключения, поскольку «диалектика различия в реальной жизни означает тяжелые последствия для людей, которые попали в те или иные категории негативного отличия...» [4, с. 16]. В данной связи «власть — едва ли не центральная тема новейшей мысли: поиски властных структур, сопротивление им, освобождение от их власти (от власти идеологий, мифов, символов — деконструкция, демифологизация и т. п.), от любой зависимости» [3, с. 94]. Это позволило антигуманизму стать не только теоретическим, но и политическим проектом, отделившим субъективность от универсалистской позиции с целью анализа властных отношений, ее структурирующих.

2. *Трансгуманизм* (М. Мор, Д. Пирс, Н. Вита-Мор), восходящий к Просвещению и ставящий под вопрос ограничения человека на предмет усовершенствования его способностей. Определение человека переформулируется в свете значимости науки и технологии, которые направлены на радикальное преобразование человека в рамках регенеративной медицины, радикального продления жизни, загрузки сознания в компьютеры, крионики. Трансгуманизм — движение неоднородное, его важнейшие направления — экстропианство, либертарианский трансгуманизм, демократический трансгуманизм и сингуляритаризм (теория сингулярности).

3. *Философский постгуманизм* (Р. Пепперел, К. Хейлз, Р. Маркезини), возникший благодаря теоретической ревизии «специзма» (привилегии некоторых видов перед другими) и связанный с онтологическим поворотом. Опирается на постантропоцентризм, постдуализм и постгуманизм, утверждающий симфонию множества голосов, необходимую для развития всеобъемлющего описания человека. Это онто-эпистемологический, а также этический подход философии медиации, отвергающей иерархию любых дуализмов, ведущих к конфронтации. Предполагается сходство с буддийским срединным путем умеренности, проходящим между крайностями.

Ядро философского постгуманизма — множественность точек зрения, плюрализм, ставящий акцент на уважительном сосуществовании различных перспектив, индивидов, групп и систем. Такие дуализмы, как человек/животное, человек/машина, человек/нечеловек, исследуются в рамках подхода, который не основывается на оппозиционных схемах. Критика дуализма субъекта и объекта производится «...не за счет переворачивания приоритетов или уподобления одного другому, а путем реляционного соположения одного с другим — в качестве интра-связанных актантов в открытом и реактивном контексте, который тоже постоянно меняется» [4, с. 293]. *Cogito* картезианского дуализма тела и сознания оспаривается как иерархическая позиция человека, утверждающая привилегию знания перед телом: «Мыслию, следовательно, существую». Субъект той или иной телесной локации понимается как понятие, которому придается множественная реляционная сущность, описываемая в терминологии ролевого поведения. Тем самым субъекту придается особый (номадический) смысл, высвечивающий неиерархическую позицию постчеловека. Реальность такими субъектами воспринимается по-разному, с разных точек зрения. Исчерпывающей не может считаться ничья точка зрения, ставится акцент на самопознании.

Роль технологии признается ведущей в переходе к следующему этапу человеческой эволюции, в этом контексте человек переосмысливается как постчеловек, вспоминающий поэтическую силу технологии. Поэтому постгуманистическая критическая рефлексия технологии опирается на понятия «телесность» и «поэзис». С одной стороны, технология исследуется как модус раскрытия потаенного, при опоре на «Вопрос о технике» М. Хайдеггера и переосмыслении онтологических и экзистенциальных потенциалов; с другой — через введенное М. Фуко понятие «технологии себя». В целях анализа значения понятия «человек» декон-

струируется дуализм Самости/Других, изучаются технологии самости, исторически разработанные человеческими «другими». Утверждается гибридное представление о человеке, основанное на описаниях киборга, позиция которого была проработана в критических исследованиях Дони Харауэй.

Последние подвели к постантропоцентризму, радикализирующему отвержение превосходства человека как вида в ходе критики биоэнергетических параметров, определяющих человека. Прогресс в области биогенетики и вычислений поставил под вопрос отмеченное Дж. Агамбенем древнегреческое отличие *bios* (жизни человеческой) от *zoe*, жизни животных и нечеловеческих организмов [4, с. 195]. Это позволило вовлечь в парадигмальный постчеловеческий сдвиг насекомых, животных, растений, бактерий, клеток всей планеты, а также космоса (как и натурализованных других). Политическим следствием стало выдвижение континуума человека и нечеловека, фиксируемого технологическими связями [4, с. 17].

4. *Радикальный неогуманизм* в его различных вариантах как разновидность постгуманизма (Д. Харауэй, Р. Брайдотти, Ф. Феррандо). Это имманентный материалистический подход, предполагающий ревизию гуманизма в рамках феминистской политики расположенности с ее ценностью живого опыта и специфики женской телесности, отличия среди женщин. Фундаментальным здесь стал подход «позиционной теории». Феминизм не отказался от субъекта, переписав его в качестве номадической не-единой сингулярности, производящей аффективное, телесное, реляционное и ситуативное (включенное в контекст) знание. Производство знания при этом осуществляется на уровне метода и политической тактики, обосновывающей микрополитический анализ власти и предложение практических альтернатив.

Феррандо, придерживаясь своего варианта радикального неогуманизма, верит в критическое мышление как в творческую практику, способную дать новую оценку генеративным силам женской телесности (в чем проявляется материнский материализм). Опираясь на исследования динамической и плюралистической природы-культуры материи и на теорию струн, получившую философскую интерпретацию в рамках агентного реализма К. Барад, Феррандо реконструирует понятие мультиверсума, восходящее к научным исследованиям материи на микро- и макроуровнях материализации (в квантовой физике, астрофизике, космологии).

Отмечая нечеловеко-центричный характер этого понятия, Феррандо предлагает «пересмотреть его под ракурсом ризомы Делеза и Гваттари и развить... в спекулятивном направлении, не опираясь на эссенциализм, какие-либо поляриности или строгий дуализм, но применяя гибридный, медиированный, процессуально-онтологический подход» [4, с. 31].

На этом основании Феррандо обращается к мысленному эксперименту (как расширяющему спекулятивное восприятие самости до деконструированной парадигмы самости/других, где другие — перевернутые зеркала самости, т. е. другие-внутри), понимая мышление как распределенное по широкому спектру человеческих и нечеловеческих

сущностей. В рамках этого эксперимента Феррандо сформулировала свою интерпретацию постчеловеческого мультиверсума как материальную гипотезу бытия материальной сети различных модусов существования «энергия-материя» (материя — вибрирующая энергия) в разных измерениях.

Таким образом, многовидовой дискурсивный универсум Феррандо — вариант онтологической реконфигурации постчеловека. В этом интеллектуальном универсуме антропоцентризм заменяется системой реляционных ссылок на человеческих и нечеловеческих других: фантазмагория «...возможных полов и отношений, включающих гибридное перекрестное оплодотворение и генеративные встречи со множеством человеческих и нечеловеческих других» [4, с. 20].

Возможно, следовательно, мыслить человечество и бытие в качестве материальной многомерной сети. Такая онтология есть путь самораскрытия, поскольку «...самость признается в качестве множества внутренних других, ...превращаясь в реляционную интра-активность онтических манифестаций» [4, с. 322], где дуализм единого и многого устраняется. В таком случае каждая мысль, мечта, слово влияют на материализацию бытия в мультиверсуме, что предполагает этические, политические, социальные, экзистенциальные следствия.

5. *Объектно-ориентированная онтология* (Г. Харман, Т. Мортон), сформировавшаяся к началу второго десятилетия XXI в., связана с нечеловеческим поворотом, постантропоцентризмом, новым реализмом, спекулятивным реализмом, критикой корреляционизма, а также с онтологическим поворотом. Картезианский дуализм здесь отвергается, поскольку в его рамках мыслящий человек принимается сущностью одного рода, а человеческое тело, неодушевленные предметы и животные — сущностью другого рода. Понятие же человека основывается на представлении о «нейтральном» или обобщенном субъекте-человеке. Последний не деконструирован и не рассматривается в качестве множественного понятия, поскольку нет понимания человека как термина, который нельзя принимать за данность. В силу этого освобождается место для нечеловека.

Иначе говоря, принимается приоритет широко трактуемого объекта при акценте на его независимости от субъекта и на автономии, т. е. отсутствии связи с другими объектами и гиперобъектами. Этот подход восходит к дискуссиям о плоской онтологии М. Деланда, который определил ее как «состоящую исключительно из уникальных сингулярных индивидов, отличающихся пространственно-временным масштабом, но не онтологическим статусом» [4, с. 292]. Деланда развивал введенный им термин в делезианском русле, допуская стратегический постантропоцентрический поворот, лишаящий человека привилегированного статуса. При этом он признавал, что плоскую онтологию нельзя отождествлять с понятием плана имманентности, введенным Делезом и Гваттари.

В целом объектно-ориентированная онтология утверждает «приоритет индивидуальности и дискретности перед реляционностью и непрерывностью», что «противоречит многим направлениям современной метафизики (например, акторно-сетевой теории, философии процесса и связанным с нею новым материализмом» [4, с. 290].

6. *Новые материалистические онтологии* (область нового материализма М. Деланда, К. Барад, Д. Кул, С. Фрост) отличаются витализмом, антропоморфизмом и отказом от толкования материи как инертной субстанции, подчиненной предсказуемым причинным силам. В этой логике: «...материальность — всегда больше “просто” материи: именно избыток, сила, витальность, отношение или различие — вот что делает материю активной, творящей саму себя, производительной и непредсказуемой» [4, с. 286]. Такой подход допускает дихотомию материальности и материи, в которой материальность составляет положительный полюс, отождествляемый с принципом самой жизни, не подлежащим описанию. В материальности человек является постчеловеком, для обоснования чего привлекается квантовая физика. Например, теория струн, получившая философскую интерпретацию в реляционной онтологии К. Барад. В контексте этой онтологии человек, согласно Б. Латуру, понимается не как единичный агент, а как часть семиотической и материальной многомерной сети.

Понятие «витальной материальности», введенное Д. Беннетт, ставит нечеловеческую материю выше онтологической привилегии человека: «Виталистические материалисты, таким образом, будут стремиться поддаться очарованию объектов, поскольку мгновения очарованности — это ключ от витальной материальности, общей для ...[субъектов] и для объектов одновременно» [4, с. 286–287]. Таким способом обнаруживает себя этический аспект восприятия: «Это чувство странной и неполной общности с Внешним побуждает нас более бережно, осознанно и экологично относиться к не-людям — животным, растениям, земле, даже к материальным предметам и товарам» [4, с. 287]. Горделивая человеческая исключительность уступает место такому понятию Беннетт, как нечеловеческая агентность. Она имеет смысл там, где «не-человеческие вещи и силы активно формируют тела, встречаемые ими, в том числе и людей» [4, с. 287].

Благодаря этому проясняется понимание постчеловеческого типа агентности, в рамках которого обретают значение «...не только люди и нечеловеческие области, но и модальности существования...» [4, с. 287]. Следовательно, постчеловеческую агентность «...можно отследить в таких модусах существования, в которых применяются стратегии встречи, признания и реляционности, а не иерархические установки, жесткие дуалистические модели и техники уподобления» [4, с. 330].

Обобщим: суть фундаментальной философской критики гуманизма сводится к идее о том, что современный мир определяет постчеловеческая конвергенция и стоящая за ней энергия мышления: «В постчеловеческой конвергенции... энергия мышления распределяется на многие виды и часто действует благодаря технологически медиированным системам производства знания, управляемым сетями и вычислительными процессами» [4, с. 17]. Такой всеобъемлющий подход укоренен в признании различия, которое уже конститутивно для человека как вида, характеризующегося множеством гендерных, этнических, социальных и индивидуальных отличий. Другими словами, постчеловеческое признание нечеловеческой инаковости начинается с признания инаковости человека.

Зададимся вопросом: какова цель современной критики классических представлений о человеке и гуманизме? В глобальном мире с доминирующими ментальными конструкциями люди не смогут далее сосуществовать друг с другом, будучи субъектами и объектами властных техник и дисциплинарных практик. Но тогда получается, что критика гуманистических представлений о человеке с имманентными ей децентрацией, негацией и деконструкцией направлена на подрыв ментальных установок мышления. Их исток усматривается в иерархической структуре антиномичного мышления, бинарные оппозиции которой содержат в себе схемы смысловых дуализмов, ранжирующих всё мыслимое как приемлемое и неприемлемое. Тем самым выстраивается иерархия оценочных суждений, позволяющая субъектам высказываний полагать свое мнение единственно истинным и занимать эгоцентричную позицию высокомерного личностного возвышения. Подчинение условиям режима регламентации с его поощрениями и наказанием заключает людей в жесткие поведенческие рамки, закрепляющие проявления высокомерия и превосходства. В случае несоблюдения правил предполагается исключение из существующего общественного устройства и присущего ему социального порядка. В условиях текущего кризиса такие конструкции мышления и соответствующее им эгоистическое поведение становятся препятствием на пути установления людьми отношений друг с другом.

В силу этого возникает исторически обусловленная необходимость трансформации иерархической структуры мышления с присущим ей смысловым дуализмом. Новая структура должна отличаться гибкостью, расширением восприятия до всеприятия, метафоричностью и порождать понимание, основанное на знании последствий человеческих мыслей и поступков. Именно в данной связи, будучи ответом на запрос времени, и появились вышерассмотренные течения критики гуманизма.

### Заключение (Conclusion)

Завершая обзор деконструкции классических гуманистических представлений о человеке, подведем итоги:

1. Генезис критики гуманизма содержит ряд антропологических поворотов. Во-первых, поворот «децентрации», обусловленный критикой централизованной позиции Антропоса. Посредством переакцентировки смысловых значений на полюсах оппозиционных схем классический человек смещен с позиции центра мироздания и превращен в нейтрального субъекта, аккумулирующего в себе универсальные признаки человека. Во-вторых, поворот «деуниверсализации», обусловленный снятием нейтрального субъекта с пьедестала универсальности. Острие критики сфокусировано на *cogito* картезианского дуализма. Приоритет небесного «мыслю» над земным «существую» вытеснен мнимой нейтральностью оппозиционной схемы «знание — тело». Субъект мышления оказался в тени ницшеанского Сверхчеловека, наделенного знанием тела. В-третьих, постчеловеческий поворот, характеризующийся упразднением привилегированного положения субъекта знания, свойственного мыслящему человеку (согласно М. Фуко, знание закрепляет власть одних социальных групп над другими). Особое внимание

здесь уделяется признанию инаковости человека и реконструкции ментальности. Ее геометрия трансформирована из пирамидальной в сетевую, ризомную, включающую позиции других, человеческих и нечеловеческих. Возникла перспектива конструирования нового человека, отмеченная интересом к технологиям продления жизни, постчеловеческой конвергенции и присущей ей энергии мышления.

2. В череде антропологических поворотов к «новому гуманизму», «постчеловеческому», «новому материализму» прослеживается логическая цепочка следствий деконструкции: «человек — нейтральный субъект — постчеловек — нечеловек — энергия мышления». Закономерным результатом деконструкции видится ее направленность на витализм. В призме такого ориентира энергия мышления подлечит отчуждению от естественного биологического носителя и перемещению в электрические сети интернета на органической основе. Но тогда вышерассмотренные «повороты» — это этапы расчеловечивания субъекта мышления, его возведения в статус нечеловека, уравнивающий его с представителями виртуальной среды (от киборгов до технообъектов цивилизованного существования). Субъектностью наделяется обезличенная энергия мышления, описывающая людей как органических и неорганических «других», включенных в сети искусственного интеллекта, с присущим последнему механическим единообразным порядком алгоритмов, упраздняющим творческое начало человеческого ума.

3. Критическое описание человеком европейской культуры самого себя посредством редукции «общечеловеческого» к качественной определенности киборга суть автопортрет. Он создан философской саморефлексией по поводу мысли, так и не ставшей гуманитарной наукой о духе (вопреки предписанию Дильтея). Мышление о постчеловеке — продукт «нечистого», замутненного эмоциями разума, описывающего себя посредством критической мысли. Причина тому — онтологически обусловленное заключение мышления в границах ньютоно-картезианской научной картины мира. Как бы ни пыталась критическая мысль выйти за привычные рамки, ее преследует возвращение на круги спекулятивного теоретизирования. Имманентные последнему метаморфозы критики гуманизма свидетельствуют о фатальной перемене человеческого ума, лишаящей здравого смысла всё, что определяет человека в его целостности. И неудивительно:

с античных времен известно, что перемене ума предшествует метанойя, предполагающая радикальное изменение чувств и самого человеческого естества. К. Г. Юнг распознал в этом процессе таинство мистерии, объемлющей человека в его физическом (витальном, эмоциональном, ментальном) и психическом единстве, с обязательным переживанием стадий индивидуации, формирующих целостность психической структуры более высокого порядка.

Резюмируем: кризис западноевропейской критической мысли протекает во времени глобальных перемен, антропологическим истоком которых видится перемена ума и чувств. Согласно Д. В. Пивоварову, она онтологически обусловлена, зависит от того, какой картины мира придерживаются те или иные научные сообщества. Помимо онтологического, может быть выделен и психологический аспект данной перемены, свидетельствующий о появлении ученых с синтетическим типом культуры. В своих размышлениях о смысле жизни они опираются на целостность души, гармонизирующую духовные и плотские ориентиры. Следовательно, в рамках парадигмы, развиваемой школой Д. В. Пивоварова, зарождается тип субъектности, устремленной к выработке синтеза представлений о человеке «плотном» и «духовном». На этом пути видится преодолимой ограниченность описания человека как сугубо «плотного» и нескорректированного (думающего об одном, говорящего о другом, мечтающего о третьем, делающим четвертое).

Мысль о появлении научных сообществ синтетического типа предвосхищает переход человечества к общепланетарной цивилизационной общности, к сосуществованию различных цивилизаций, исторически сложившихся на Земле. Согласно русским философам-космистам, это переход к всечеловечеству, к состоянию всеединства, позволяющему жить вместе, но по-разному. Духовная перемена ума и чувств, сопровождающая такой переход, определима как общецивилизационный антропологический поворот, полагающий предел любым попыткам обращения к прошлому опыту. В практике духовного творчества людям предстоит выйти за рамки умственного конструирования и открыть зру космического всечеловечества. Духовная перемена ума и чувств содержит в себе смысл ценности перехода человечества на более высокую ступень сознания и эволюционного развития, к общецивилизационному со-бытию космического масштаба.

#### Библиографический список

1. Пивоваров Д. В. Философия религии : учеб. пособие. М. : Академический Проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2006. 640 с.
2. Перцев А. В., Мельникова Е. В. Синтетическая теория идеального Д. В. Пивоварова в историко-философском контексте // Изв. Урал. федер. ун-та. Сер. 3 : Общественные науки. 2018. Т. 13, № 4 (182). С. 20–33.
3. Седакова О. А. И жизни новизна. Об искусстве, вере и обществе. М. : Никея, 2022. 528 с.
4. Феррандо Ф. Философский постгуманизм / пер. с англ. Д. Кралечкина ; под науч. ред. А. Павлова. М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2022. 360 с.
5. Оглоблина И. А. Связь сердца и ума как процесс воспроизводства целостности человеческой личности (на материале искусства) // Вестник гуманитарного университета. 2019. № 3 (26). С. 111–127.