

ИСТОРИЯ ГУМАНИСТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Н.С. Шиловская

МОДАЛЬНОСТИ ГУМАНИЗМА: ОТ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОГО К ВОЗМОЖНОМУ

Аннотация. Автор разграничивает две философские традиции в понимании модальности – гносеологическую (И. Кант) и онтологическую (Аристотель, Гегель). Следуя онтологической линии трактовки модальности, анализирует сквозь призму данной категории гуманизм. В поле обсуждения оказываются следующие вопросы: необходимое гуманистического мировоззрения, трансгуманизм как возможность гуманизма, побочно вытекающая из его условий, обращение гуманизма к реалиям человечности, к человеку действительно, что позволяет гуманизму избежать субъективизма в понимании человека и, как следствие, заблуждения или лжи.

В качестве методов исследования, помогающих раскрыть специфику действительно, возможного и случайного в гуманистическом мировоззрении, используются диалектический и феноменологический. Делается вывод, что субъектность человека есть необходимое как сущности человека, так и смыслового ядра гуманизма; трансгуманизм как потенциально возможное гуманизма выступает как искажение последнего; закономерное возможное в сущности человека, что должен учитывать и отражать полноценный гуманизм, есть две стороны человека – идеально-прекрасная и непривлекательная подпольная сторона.

Ключевые слова: человек, бытие, субъект, гуманизм, трансгуманизм, модальность, необходимое, возможное, случайное, действительное.

Abstract. The author distinguishes two philosophical traditions in understanding of modality – gnoseological (I. Kant) and ontological (Aristotle, Hegel). Following the ontological vector of interpretation of modality, humanism is being analyzed through the prism of this category. In the field of discussion are the following questions: necessity of the humanistic outlook; transhumanism as a possibility of humanism, which derives from its circumstances; turn of humanism towards the realities of humanity, human, and reality, which allows humanism to avoid subjectivity in understanding of a human, and as a result of misperception or lie. The conclusion is made that the subjectivity of a human is essential of human's essence, as well as of the conceptual core of humanism; transhumanism as a potential possible of humanism manifests as a misstatement of the latter; regular possible in human essence, which should be considered and reflected by complete humanism, is two sided of a human – ideal- beautiful and unattractive hidden. *curr*

Key words: Human, Being, Subject, Humanism, Transhumanism, Modality, Essential, Possible, Accidental, Current.

Согласно определению, модальность (от лат. *modus* – вид и способ) – вид и способ бытия или событиях [1, с. 444]. В философии данная категория представлена двумя линиями: онтологической и гносеологической. И в онтологическом, и в гносеологическом своём варианте категория модальности трактуется через категории необходимости, возможности и действительности.

Гносеологическая линия репрезентируется, например, философией И. Канта, у которого модальность выступает одной из категорий, понятий рассудка, которые он выводит из формально-логической классификации суждений и входит в созданную им таблицу категорий (наряду с коли-

чеством, качеством и отношением). Модальность, – пишет И. Кант, – есть одно из «первоначальных чистых понятий синтеза, которые рассудок содержит в себе a priori и именно благодаря которым он называется чистым, так как только через них он может что-то понимать в многообразии [содержании] созерцания...» [2, с. 111] Позднее Г. Гегель в «Науке логики», критикуя гносеологизм И. Канта, говорит, что в кантовском трансцендентальном идеализме данная категория есть «соотношение предмета мышлением», которое «в своей сути нечто внешнее для вещи-в-себе», более того, «присущая прочим категориям объективность недостаёт категориям модальности; последние, по выражению Канта, нисколько не умножают понятия как

определение объекта, а лишь выражают отношение к способности познания» [3, с. 396].

В онтологическом варианте категория модальности характеризует процесс протекания явлений окружающего нас мира, описывает сферы ставшего и становления. Данная линия в трактовке модальности восходит к Аристотелю, который вместе со своими учениками Теофрастом, Евдемом Родосским и др., как известно, и ввёл это понятие.

Согласно Стагириту, необходимость как неотъемлемая категория, характеризующая модальность, есть обязательно определённое, это то в явлении или предмете, что должно встречаться всегда (Аристотель говорит, что то, что необходимо, существует вечно [4, с. 439]). Возможное же понимается как «бывающее по большей части», т.е. с одной стороны, закономерное, укоренённое в природе явления, но при этом не необходимое. Во втором смысле возможное есть чисто случайное, а значит, неопределённое, это «причина побочным образом» [4, с. 93]. С другой стороны, у необходимости и возможности есть общее: обе категории характеризуют процесс протекания явлений, иными словами, относятся к движению, становлению, изменению бытия.

В Новое время онтологическую линию «наследует» и в духе идеалистической диалектики переосмысливает Г. Гегель. Давая критическую аналитику философии И. Канта и Спинозизма, Г. Гегель говорит о том, что настойчиво напрашивается диалектическое единство бытия (единого, субстанции, сущности), определённости (конечного, преходящего, внешнего для сущности, несущественного) и модуса (несубстанциального вообще, области внешнего, возникновения и прехождения) [3, с. 297]. Данная троичность есть содержательное и действительное единство, каждый компонент которого является истинным, в отличие от бессодержательного пустого единства, представленного в Спинозовской онтологии или индийском пантеизме, где истинным является лишь субстанция, модус же выступает как неистинное [3, с. 297-298]. Данные рассуждения Г. Гегеля полностью аннигилируют кантовский гносеологизм и переводят модальность из категории рассудка, в категорию, описывающую бытие, находящееся в становлении, развитии.

Далее Г. Гегель раскрывает содержание категорий модальности. Согласно Гегелю, действительное, действительность есть «единство сущности (Wesens) и существования (Existenz); в ней имеет свою истину... устойчивое наличие и лишённое прочности многообразие» [3, с. 482]. Ниже Гегель определяет существование: «существование есть, правда, происшедшая из основания непосред-

ственность, но оно в самом себе ещё не положило формы; определяя и формируя себя, оно есть явление» [3, с. 482]. Иными словами, по Гегелю, получается, что существование есть реализация сущности, в результате его в действительности внутренне и внешне совпадают.

Действительное (действительность) может быть необходимым, случайным и возможным. Иначе говоря, модальные категории действительного – возможного, необходимого – случайного не существуют в явлении сами по себе, обособленно, они обязательно диалектически взаимосвязаны. Если необходимость есть отражение внутренних, устойчивых, повторяющихся, всеобщих отношений действительности, то случайность – отражение внешних, несущественных, неустойчивых, единичных связей действительности [5, с. 409]. Диалектическое переплетение действительного – возможного и необходимого – случайного, согласно Гегелю, проявляется следующим образом. Случайное есть «действительное как нечто лишь возможное» [3, с. 497]. В свою очередь возможное может быть как «лишь нечто сущее вообще» [3, с. 498] (т.е. действительное) или противоположное действительности, «лишённое действительности в-себе-бытие» [3, с. 498]. Необходимость выступает, например, как превращение каждой из рассматриваемых категорий в противоположное, всецелое сливание в противоположном с самой собой. Иными словами, необходимость есть действительное, выступающее как тождество противоположностей. Кроме того, случайное есть также необходимое, потому что действительное определено как возможное [3, с. 498].

Тем не менее очевидно, что о «чистоте» онтологической и гносеологической линии модальности в философии говорить несколько некорректно, поскольку в обоих случаях между ними всё-таки имеется перемирие: в аристотелевской онтологической версии модальности есть перемирие с гносеологией, также, как и в кантовской гносеологической – с онтологией. У Аристотеля эта перемирие очевидна: у него модальность (как возможность, действительность и необходимость есть не просто характеристика суждений, а прежде всего характеристика самого бытия, поскольку у него бытие предшествует мышлению, мышление, отображает бытие. В итоге, например, когда Стагирит говорит о возможности, то «возможным считается не то, что признаётся таковым (т.е. мыслится – Н.Ш.), а то, что возможно само по себе» [6, с. 254]. Аналогично и у Канта: его явно гносеологический крен до конца не позволяет оторвать его гносеологию онтологическую, благодаря сохранению вещи-в-себе.

В настоящей статье мы рассмотрим сквозь призму категории модальности сущность человека, специфику человеческого бытия, взаимоотношения человека с бытием, а также гуманизм как мировоззрение, фокусирующееся вокруг обозначенных проблем. Исходя из вышесказанного, нам логично апеллировать к онтологической линии интерпретации модальности, поскольку именно она наиболее полно соответствует интересующей нас проблематике, поэтому будем опираться на понимание категорий модальности, предложенное ещё Аристотелем и позднее Г. Гегелем.

Рассмотрение гуманизма сквозь призму модальности приводит к выявлению нескольких моментов их взаимопересечения. Первый момент: сущность гуманизма обращает нас прежде всего к сущности человека. Согласно определению, сущность (латинское *quidditas* – «чтотость») есть «то, что составляет суть вещи, совокупность её существенных свойств, субстанциальное ядро самостоятельного существующего сущего» [1, с. 444]. Если соотнести данное определение сущности с категорией модальности, то сущность чего-то (соответственно и сущность человека, и сущность гуманизма) есть необходимое. Необходимое в сущности (как человека, так и гуманизма) как раз есть то, что (по-аристотелевски) обязательно определено, встречается в явлении всегда, существует в нём вечно, иначе это «что-то» перестанет быть самим собой, т.е. потеряет собственную сущность, своё субстанциальное ядро.

Второй момент: из необходимого сущности (мы опять же здесь говорим о сущности вообще и конкретно о сущности человека и гуманизма) вытекает и частично возможное. Как мы выяснили чуть ранее, у Аристотеля возможное есть единство закономерного, укоренённого в природе явления, и побочно случайного. К категории сущности имеет отношение только закономерно возможное. Закономерно возможное не есть сущностное, поскольку оно не обязательно может быть в явлении, но тем не менее вытекающее из его сущности. Поэтому разговор о сущности человека и гуманизма подразумевает под собой и выявление тех особенностей человека, которые, возможно, и не составляют его сущностное ядро, но закономерно вытекают его сущности.

Третий момент. Если всё-таки попытаться соотнести гуманизм и модальность (это можно сделать не только с гуманизмом, но и при анализе любого явления), то корректным и более того философски честным является рассмотрение случайно побочных, не вытекающих из природы человека и сущности гуманизма сторон последнего. Тем

не менее эти стороны являются частью того, что мы сегодня называем «гуманизм», однако по сути представляют собой вовсе не гуманизм, а псевдогуманизм или антигуманизм.

Четвёртый момент. Сущность человека никогда изначально не дана, не задана: человек есть процесс, он только биологически рождается человеком, собственную сущность же обретает в процессе своего существования (как существования отдельного человека, так и человека вообще, человека как родового существа). Здесь вполне уместно экзистенциальное: «существование предшествует сущности». Сущность человека есть результат его жизненного поиска, его становления как человека. Человеку в какой-то степени нужно «изменить» свою биологическую природу («природу первую») и на её основе «вылепить» природу собственно человеческую, биологически не данную, «вторую природу». Исходя из вышесказанного, как гуманизм, так и самого человека необходимо рассматривать в развитии, становлении. Гуманистическое мировоззрение не есть «застывшая» сущность человека, это процесс раскрытия человеческой сущности, процесс пробуждения собственно человеческого. Отсюда и само гуманистическое мировоззрение ошибочно «делать» косным, раз и навсегда «слепленным». Гуманизм исторически меняется, в нём появляются новые нотки звучания.

Гуманизм как раскрытие сущности необходимого в человеке

Обретение собственной сущности характеризует не только конкретного человека, но и человека вообще, человека как родового существа. Хронологически человек искал человека в принципе долго.

Открытие человеком самого себя исторически начинается с того момента, когда этот человек начинает отделять себя от налично-данного природного бытия. Этот момент не происходит вдруг, это вовсе не точка на линии истории, поэтому по сути даже не момент, а длительный исторический процесс, мыслительный процесс, это сама история человеческого мышления, которая привела к истинному рождению человека. Рождение человека в смысле его выделения из мира начинается познавательно (онтологически человек всегда с миром), причём именно рационально-познавательно, когда человек в рациональной теоретизированной форме отражает мир. Поэтому гуманистическое рождение человека отсчитывается от рождения познающего субъекта и познаваемого объекта, однако ни в коем случае нельзя редуцировать гуманизм к позиции познающего субъекта.

Моментом антропологического пробуждения можно считать философию Сократа. Однако несмотря на сократовский поворот от натурфилософии в сторону антропологии, античность так и не нашла человека. Не нашла, поскольку оставила человека растворённым в мире, поскольку мыслила его как предмет, вещь космоса, равноположенную другим вещам и предметам. Вершиной античной философской мысли является аристотелевская система. Но и там, несмотря на энциклопедизм Аристотеля, нет человека как такового. Аристотель рассматривает человека сквозь центральную категорию своей философии – категорию сущности: человек есть «сущностное образование». Однако человек, характеризуемый как «сущность и одновременно набор, собрание сущностей», – как справедливо отмечает С.С. Хоружий, – ... не специфицируется этим, а, напротив, универсализируется, интегрируется в эссенциалистский миропорядок, объёмлющий и чувственные и умопостигаемые предметы» [7, с. 11].

Данное «овеществление» человека, его универсализация и интеграция в эссенциалистский порядок означают принципиальную невозможность раскрытия человека как активного творческого субъекта и как следствие общеантичную неразвитую философию личности, на что, например, указывает А.Ф. Лосев [8, с. 463].

Отсутствие общеантичной субъектности очень интересно проявляется в таком явно субъектном и субъективном (с позиции современного мышления) виде мировоззрения, как искусство. Как известно, античным теоретиком искусства считается Аристотель, который обозначает сущность искусства через категорию мимесиса-подражания. Предметом подражания искусства, согласно Аристотелю, выступает бытие, которое «является прообразом художественного произведения» и «нейтрально в смысле нашего обыкновенного употребления “да” и “нет”», а суть художественного переживания состоит в постоянном сравнении художественного образа с художественным первообразом [8, с. 460]. Как мы видим, искусство как мимесис пассивно подражательно: оно не творит, а только копирует. Художник в античности тем самым не рассматривался как творец-создатель, он не проявлял собственную субъектность в созданном им произведении искусства. Античное искусство (как и вся античность в целом) не знала личности художника. Оно не было творением-фантазией, творением-созданием человека. Художник оказывался лишь умельцем-ремесленником, делающим превосходные копии. Иллюстрируя данную мысль о пассивности античного мимесиса, А.Ф. Лосев вспоминает известный анекдот, в котором конь Александра Македонского ржёт перед реалисти-

чески точным изображением лошади, приняв её за живую лошадь [8, с. 461]. Отсюда, возможно, Диогенос поиск человека днём с зажжённым фонарём не случаен. В нём не только читается социальный вызов обществу, людям, утрачивающим человеческое, но и вызов античной философии, которая оказалась бессильной в понимании сущности человека.

Не обнаружило человека и средневековье. Средние века ушли от античного антропологизма в сторону, сосредоточившись на Боге. Наиболее антропологически мыслящий философ средневековья, – несомненно, Аврелий Августин. Он посмотрел в глубину личности, точнее, в глубину собственной личности. Но открыл там не столько не человеческую сущность: путь через глубину собственной личности стал путём к Богу.

Впервые и по-настоящему, без античной нерасчленённости человека и космоса и средневековой соотнесённости и обусловленности человека трансцендентным, божественным, увидел человека Ренессанс. Именно Ренессанс, с одной стороны, выделил человека из мира (человек не стал вещью мира, равной камням, горам, небесным светилам, – теперь мир сотворён исключительно ради человека [9, с. 70]), с другой, перестал рассматривать человека как грешную, страдающую, постоянно раскаявшуюся в собственных грехах несовершенную копию Бога.

Увиденный и прописанный итальянской гуманистической культурой Ренессанса человек оказался прекрасен, внешне прекрасен, репрезентацией чего можно считать, например, микеланджеловского Давида. Гуманисты Италии (и в этом как раз и состоит новизна гуманистического отношения к человеку, противопоставляющая гуманизм антропологическим идеям средневековья) во весь голос заговорили о красоте и достоинстве человека и удивительности мира, сотворённого для человека. Человек – прекраснейший, благороднейший, мудрейший, сильнейший. Что может быть красивее, нежели человеческий облик? Ведь даже бессмертных языческих богов в храмах и святилищах изображали в человеческом образе. Каким достоинством наделён человек! [9, с. 68, 70] Он есть великое чудо, в мире нет ничего более замечательного [9, с. 266].

Однако ренессансная гуманистическая культура не просто обнаруживает внешнюю красоту человека, но прежде всего впервые в истории видит в этом внешне прекрасном человеке субъекта, субъекта деятельностного. Человек как субъект не только познаёт мир (гносеологический субъект, который, безусловно, вычленился благодаря античной философской рефлексии), он обретает активность (деятельностный субъект), он вступает в контакт с миром, изменяет бытие мира и собствен-

ное бытие в мире. Человек в гуманизме начинает осознавать и позиционировать себя как существо творчески активное: моя, человеческая, судьба не задаётся никаким богом – я сам её творец; я сам, будучи смертным человеком, изменяю мир, делая мир ещё прекраснее, чем он был создан божественным промыслом. Я – человек – беру в руки кисть или резец и творю совершенное произведение искусства. Я больше не анонимный посредник-проводник таланта божественного творца, я не ремесленник, я и есть демиург, творец, полноценная творческая личность: «средневековая маска вдруг спадает и перед нами оголяется творческий индивидуум Нового времени, который творит по своим собственным законам» [10, с. 403]. Мой творческий потенциал безграничен, вплоть до возможности создания целой вселенной.

Становясь субъектом, ренессансный человек, с одной стороны, становится личностью: он осмысляет себя как личность, он чувствует свою личностную уникальность, индивидуальность. Индивидуальным человека делает творческий акт, личность и личностная индивидуальность проявляется в творчестве, в созданном в творческом акте, произведении искусства. С другой – рождение человека-субъекта изменяет отношение человека к миру. Мир становится не просто миром или объектом познания, он перестаёт быть всеобъемлющим античным космосом, элементами которого являются луна, камни, горы, звёзды, человек, боги. Предметы мира теряют равноправную тождественность. Вместе с тем мир остаётся творением Божиим. Но здесь появляется новая гуманистическая мысль: он оказывается ещё и объектом, объектом опять же не чисто гносеологическим, а объектом, который дан субъекту в различных формах его деятельности.

Возможное гуманизма и невозможность трансгуманизма

К XXI в. параллельно с классическими ренессансно-нововременными идеями гуманизма появляются и получают широкое распространение новые трансгуманистические идеи. Ещё во второй половине XIX – начале XX вв. в европейской философской мысли наметился аксиологический крен от человека в сторону либо сверхчеловека, либо человека космического: первый, дескать, сможет встать по ту сторону добра и зла, а второй – преодолеть, преобразовать собственную психофизическую ограниченность и несовершенство. Ценность человека и его человечности, центральность человека в мироздании подменяется, таким образом, мыслью о

возможной ценности и центральности сверх(пост) человека, которому вместо гуманизма соответствует трансгуманизм.

Сторонники трансгуманизма определяют его (трансгуманизм) как мировоззрение, нацеленное на «возникновение так называемой сингулярности, когда созданные человеческим интеллектом механизмы и искусственные организмы выйдут на передний край эволюции разума и поведут за собой (а может быть полностью поглотят) всё более отстающих человек» [11, с. 601].

Вышеизложенное понимание трансгуманизма позволяет однозначно рассматривать его как смысловой (содержательный) антипод гуманизма, полностью уничтожающий гуманистический посыл. Между тем представляется, что соотношение гуманизма и трансгуманизма не настолько простым и однозначным.

Современные сторонники гуманизма открещиваются от трансгуманизма. И это, исходя из сказанного ранее, вполне справедливо. Однако как бы гуманисты ни старались отмежеваться от трансгуманизма, между ними есть общее: этим общим является человек. Гуманистическое и трансгуманистическое мировоззрения суть мировоззрения человека, мировоззрения современного человека и мировоззрения о человеке. Между тем человек гуманизма и человек трансгуманизма в корне отличны. Человек гуманизма есть субъект. Напротив, человек трансгуманизма есть объект, подлежащий переделке деятельностью человека-субъекта.

Современные гуманисты, противопоставляя себя трансгуманистам, связывают последних с постмодернизмом, в чём также следует признать их правоту. Однако ни постмодернизм, ни соотносённый с ним трансгуманизм не возникают на пустом месте. Они являются порождением социально-экономических реалий конца XX столетия, например, детищем постиндустриального общества с его нанотехнологиями, интернетом и т.п. Если говорить о мировоззренческих предпосылках постмодернизма и трансгуманизма, то их следует искать именно в предшествующей им нововременной гуманистической культуре, которую они, безусловно, отрицают, уничтожают, но на фундаменте которой они тем не менее формируются. Поэтому, несмотря на то, что гуманизм и трансгуманизм – идейные полярности, именно гуманизм и человек-гуманист должны взять на себя ответственность за трансгуманизм, признав, что в смысловом ядре гуманизма присутствует «нечто» (а не «ничто»), из чего исходит трансгуманизм. Поэтому трансгуманизм есть возможность, возможность как абстрактная действительность. Причём эта возможность

есть возможность самого гуманизма, побочно вытекающая из его условий (при этом сущности гуманизма и трансгуманизма противоположны, идеалы и стремления очевидно в корне различны и соответственно чужды друг другу). Вытекающая поскольку трансгуманистическое мировоззрение есть гипертрофированная субъектность некогда гуманиста-субъекта, при которой в действительности трансгуманизма происходит подмена гуманистического субъекта на трансгуманистический объект, а сам трансгуманизм превращается в антигуманизм. Однако эту подмену трансгуманизм логично (с точки зрения трансгуманизма, но не с позиции гуманизма) не замечает, рассматривая себя как современный вариант гуманизма.

Трансгуманизм можно рассматривать как симуляцию, извращение, искажение классического гуманизма и как следствие отказ от него, а то, каким видит человека трансгуманизм – сверх(пост) человеком – как симулякр человека, внешнюю оболочку, пустоту, оставшуюся без человека, без сущностно человеческого. Совершенный искусственно-механический постчеловек трансгуманизма есть жалкая подделка человека, подделка, отрицающая и уничтожающая человеческое. Трансгуманизм есть отрицание человека, всего человеческого. Префикс «транс» указывает на выход за пределы человечности, отказ от человеческого, явный пессимизм по отношению к человеку, переходящий в негацию человеческого, оптимизм и ратование за совершенного, но только нечеловека, а того, что будет после человека.

Между тем, для адептов трансгуманизма трансгуманизм не есть вырождение гуманизма. Так, (по крайней мере формально) согласно идеям Всемирной Трансгуманистической Ассоциации [12], трансгуманисты ратуют вовсе не за некоего монстра-киборга, а всего лишь за более совершенного человека, за его свободу, за жизненные ценности, долголетие и, возможно, бессмертие, за бережное отношение к окружающей среде и более того за возможность её восстановления, что будет сделано посредством новых технологий.

Ситуация современности – это ситуация гуманистически трансгуманистической раздвоенности. Один из путей современной культуры есть путь, соединяющий человечность с бытием. Между тем путь единства человека и бытия тоже оказывается «с подвохом»: сопряжённость с бытием может привести к экзистенциальному ощущению тяжести бытия и абсурдности (что, например, озвучил А. Камю в «Мифе о Сизифе»). Темнее принимая вес абсурда бытия, экзистенциализм удерживается в рамках гуманизма. Другой путь есть путь тех, кто

ушёл от бытия или, может быть, не выдержал его тяжести, в следствие чего ушёл и от гуманизма, встал на сторону трансгуманизма. Трансгуманизм соблазнил их псевдомогуществом, иллюзорным превосходством. Однако отвернувшись от гуманизма, они повернулись к пустоте, к пустоте внутри (бес-человечности), и к пустоте бытия (без-бытийности).

Трансгуманизм является, конечно же, поражением гуманизма, человека и бытия в целом. Но именно гуманизм должен преодолеть зарождающиеся трансгуманистические возможности человека, обеспечив тем самым невозможность трансгуманизма, оставив трансгуманизм только потенциально возможным, но не возможным действительным.

Действительное и случайное человека и гуманизма

Гуманизм, как говорилось ранее, обращает человека к его подлинной сущности, и в этой подлинной сущности есть не только необходимая гуманистическая субъектность, но случайно возможное и случайно необходимое, при этом случайно возможное может как быть действительным (воплощаться в реальности), так и только потенциально присутствовать в человеке и гуманизме. Случайно возможным для современности выступает трансгуманизм, о котором шла речь ранее. Трансгуманизм является пока ещё периферийным явлением современной культуры, поэтому не есть необходимое и есть балансирующее на грани действительно – недействительное. Если трансгуманизм рассматривать как мировоззрение, то он есть случайно возможное действительное. Если говорить о практических достижениях трансгуманизма (перерождение человека в постчеловека-киборга, например), то трансгуманизм есть случайно возможное, лишённое действительности.

Случайно возможным действительным и при этом необходимым является «оборотная» сторона гуманистического субъекта, его «подпольное дно». Человек действительный как единство сущности и существования сложен и многогранен вплоть до амбивалентности. Данную амбивалентность человеческой сущности, отражённую в амбивалентности его сущности и существования, наиболее ёмко выразил Ф.М. Достоевский в «Братьях Карамазовых»: «Бог с Дьяволом борются, а поле битвы – сердца людей». Кроме того, сама сущность человека не дана, не задана: она «рождается», если говорить словами Ф.М. Достоевского, в результате борьбы божественного и дьявольского в душах людей. Подпольное в

человеку необходимо, поскольку повсеместно – человек повсеместно не идеален, – и вместе с тем может быть случайным, поскольку может являться неустойчивым, единичным в человеке.

Оборотную сторону человека заметил уже ренессансный гуманизм. Если итальянский гуманизм по своему настрою был радостно оптимистичным, то совсем иное звучание у хронологически чуть более позднего Северного Возрождения: итальянский гуманистический оптимизм уходит, и прекраснейший и благороднейший уступает место калеке, вроде тех, что мы встречаем, например, на брейгелевских полотнах. Искалеченность человека, обнаруживаемая в культуре Северного Ренессанса, есть не только внешнее, физическое уродство, но и внутреннее, духовное.

Если итальянский гуманизм начал заманчиво, вздохнул кричать о том, насколько прекрасен человек, то послеренессансная, а тем более современная культуры не так мягки и льстивы к человеку. Является ли эта жесткость в рефлексии человека над самим собой забвением канонов классического гуманизма и обращением к антигуманным ценностям? Ну что же, скажите, от гуманизма, например, в абсурдном человеке Камю, в его же Постороннем или в сартровском Антуане де Рокантене (ведь рокантенское ощущение тошноты бытия оборачивается нашим собственным читательским ощущением тошноты: тошноты от Антуана, самих себя и, как итог, тошноты от человека и бытия вообще)? Или какой может быть гуманизм в отвратительности подпольного человека Ф.М. Достоевского: «Я человек больной... Я злой человек. Непривлекательный я человек... Я был злой чиновник. Я был груб и находил в этом удовольствие... Когда к столу, у которого я сидел, подходили, бывало, посетители за справками, – я зубами на них скрежетал и чувствовал неумолимое наслаждение, когда удавалось кого-нибудь огорчить»? [13, с. 400]

Ренессансная красота физического, актуализированная итальянским гуманизмом, в культуре XXI в. оказалась лишь внешней оболочкой, под которой такая мерзость, что остаётся только содрогнуться. Например, в «Парижском кладбище» У. Эко замечает о женской телесной красоте: «Вся телесная красота – кожа. Если бы людям видимо было, что там под кожей, всякое зрелище женщины казалось бы тошнотворным. Красота – это скверна, кровь, гуморы и желчь. Подумайте, что накапливается в ноздрях, в глотке, в утробе... Мы, кто брезгуем дотронуться даже самими кончиками пальцев до блевотины или поноса, как мы можем желать обниматься с наполненным навозом пузы-

рём?» [14, с. 120] Конечно, здесь аллюзия, аллюзия явно средневековая, но дух её вполне современен, по-современному циничен, проговоренный постмодернистской культурой. Что же это: гуманизм или отрицание и унижение человека?

Результат процесса гуманистического становления человека, таким образом, оказался противоречивым. Поэтому вполне напрашивается вопрос: так каков же этот человек, которого гуманизм объявил высшей ценностью? К какому человеку гуманизм провозгласил любовь? Он исключительно прекрасен или может быть отвратителен? Какими необходимыми качествами, согласно гуманизму, должен обладать человек? И что есть случайное в человеческой сущности? Относится ли это случайное к гуманистическому видению человека или его необходимо выбросить «за борт» гуманизма?

Если бы гуманизм позиционировал человека исключительно как прекрасного и всемогущего, он бы свёлся к льстивой лжи, к словесной пустоте, к безосновательному человеческому бахвальству. Или просто оказался бы взглядом на мир «сквозь розовые очки». Человек (к сожалению) не идеален. Он далеко не всегда и во всем прекрасен. Быть прекрасным, безусловно, гораздо приятнее. Однако это заведомая ложь. В реальности тем не менее человек амбивалентен: он не только творит себя и мир, он творит и ошибается, оступается, бывает неправ, он не только прекрасен, но порою, а иногда и зачастую зол, подл, груб, отвратителен. Кроме того, человек смертен. Разумеется, смерть есть трагический и явно со всех сторон неприятный и неприглядный элемент жизни человека. Но от этого никуда не денешься: смерть невозможно игнорировать, о ней нельзя забыть, с ней приходится жить, «сосуществовать». И эти очевидно непривлекательные стороны человека нельзя «выкидывать» за пределы человеческой сущности и замалчивать, говоря о гуманизме, если мы не хотим свести его в одностороннее, однобокое, а значит, искажённое видение человека. Считаю, что увидеть собственную сущность, всю, без прикрас, и даже заглянуть в самое неприглядное в себе – вовсе не бесполезный антигуманистический пессимизм позднеренессансного, экзистенциального или постмодернистского толка. Напротив, в этом состоит гуманистическая честность и смелость, сила и мужество. Только тогда, когда гуманизм «смотрит» на человека целиком, диалектически подходит к человеку, раскрывая клубок противоречий человеческой сущности, только в этом случае можно говорить об объективности гуманистического мировоззрения. Всесторонность гуманистического подхода к

человеку позволяет ему избежать субъективизма в понимании человека и, как следствие, заблуждения или лжи. Гуманистическое мировоззрение как мировоззрение, раскрывающее человеческую сущность реально-действительную, а не идеальную потенцию-возможность, должно учитывать и отражать данную специфику сущности человека, иначе оно превратится в искажённое, однобокое квазимировоззрение.

Таким образом, путь в собственное подполье и его детальная аналитика не означают похвалу этому подполью. Забравшись в самое низменное в себе, мы приходим в ужас. Именно пережитый ужас от затаённого подпольного есть единственный путь к его преодолению: преодолеть то, что неизвестно, не возможно. Пусть нельзя преодолеть подполье окончательно, но главное – его осознание и борьба, борьба с подпольным в себе. Преодолевая подпольное в себе, и рождается человек. Но он уже не просто человек. А человек-субъект. Человек деятельностный. Тот, кто создаёт самого себя. Создаёт, с одной стороны, согласно собственной природной необходимости, с другой, вопреки внутренней скверне, гурмонам, желчи, тошноте, грубости, завистливости и злой непривлекательности. В этом смысл гуманизма.

Таким образом, процесс становления человека есть процесс необходимого обнаружения, «рождения» и развёртывания человеческой сущности, обусловленный биосоциальной природой человека, что находит отражение в гуманистическом человеке-субъекте. Отсюда субъектность чело-

века – необходимое как сущности человека, так и смыслового ядра гуманизма. С другой стороны, в сущности человека (а значит, и в гуманистической сущности) есть элемент возможного как закономерного и возможно-случайного. Закономерное возможное в сущности человека (что должен учитывать и отражать полноценный гуманизм) есть как его непривлекательная подпольная сторона, так и идеально-прекрасная. Человек по природе двойственен, в нём добро и зло суть две борющиеся возможности-потенции, и стать действительной стороной человеческой сущности может как положительная сторона человеческой природы, так и её неприглядная изнанка. Поэтому гуманизм нельзя превращать в оду человеку, тогда это будет гуманизм «с душком».

Теперь ещё раз вернемся к Аристотелю, который с целью различия необходимости и случайности приводит в качестве примера человека, встретившего должника. Этот человек, пришёл в некое место с некой целью, и встретил там своего должника. Пришёл он туда не ради возвращения долга, но его приход и возвращение долга совпали. Случайно [15, с. 92-93]. Этот пример хорошо накладывается на «пограничную ситуацию» экзистенциализма: человек, оказываясь в пограничной ситуации скуки, абсурда, страха, смерти вдруг (случайно) сталкивается с собственной сущностью, или экзистенцией. В ситуации скуки-тоски он не шёл к ней, но его нахождение в состоянии пограничной ситуации и раскрытие собственной сущности совпали. Случайно. Случайно-возможно.

Список литературы:

1. Философский энциклопедический словарь. М.: ИНФРА-М, 2001. 576 с.
2. Кант И. Критика чистого разума. М.: Эксмо, 2007. 736 с.
3. Гегель Г. Наука логики. СПб.: Наука, 1997. 800 с.
4. Аристотель. Метеорология // Аристотель. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1989. 613 с.
5. Философский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1989. 815 с.
6. Асмус Ф. Античная философия. М.: Высшая школа, 1998. 629 с.
7. Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. 688 с.
8. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М.: Фолио, 2000. 880 с.
9. Манетти Д. О достоинстве и превосходстве человека // Антология мировой философии: Возрождение. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2001. С. 69-84.
10. Лосев А.Ф. Общая характеристика эстетики Возрождения // А.Ф. Лосев: из творческого наследия: современники о мыслителе. М.: Русский мир, 2007. С. 396-416.
11. Эпштейн М. Знак пробела: О будущем гуманитарных наук. М.: Новое литературное обозрение, 2004. 864 с.
12. Электронный ресурс. URL: <http://humanityplus.org/>.
13. Достоевский Ф.М. Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: в 12 т. Т. 2. М.: Правда, 1982. 560 с.
14. Эко У. Пражское кладбище. М.: Астрель: Согрус, 2011. 560 с.
15. Аристотель. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1989. С. 59-263.
16. Гуревич П.С. Человек есть усилие быть человеком... (Рецензия на книгу издательства «Канон+») // Педагогика и просвещение. 2014. № 2. С. 85-93. DOI: 10.7256/2306-434X.2014.2.13008.
17. Гуревич П.С. Бессмертие на том и на этом свете // Психология и психотехника. 2015. № 10. С. 983-987. DOI: 10.7256/2070-8955.2015.10.16930.

References (transliterated):

1. Filsofskii entsiklopedicheskii slovar'. M.: INFRA-M, 2001. 576 s.
2. Kant I. Kritika chistogo razuma. M.: Eksmo, 2007. 736 s.
3. Gegel' G. Nauka logiki. SPb.: Nauka, 1997. 800 s.
4. Aristotel'. Meteorologika // Aristotel'. Sobr. soch.: v 4 t. T. 3. M.: Mysl', 1989. 613 s.
5. Filsofskii entsiklopedicheskii slovar'. M.: Sovetskaya entsiklopediya, 1989. 815 s.
6. Asmus F. Antichnaya filosofiya. M.: Vysshaya shkola, 1998. 629 s.
7. Khoruzhii S.S. Fonar' Diogena. Kriticheskaya retrospektiva evropeiskoi antropologii. M.: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2010. 688 s.
8. Losev A.F. Istoriya antichnoi estetiki. Aristotel' i pozdnaya klassika. M.: Folio, 2000. 880 s.
9. Manetti D. O dostoinstve i prevoskhodstve cheloveka // Antologiya mirovoi filosofii: Vozrozhdenie. Mn.: Kharvest; M.: AST, 2001. S. 69-84.
10. Losev A.F. Obshchaya kharakteristika estetiki Vozrozhdeniya // A.F. Losev: iz tvorcheskogo naslediya: sovremenniki o myslitele. M.: Russkii mir", 2007. S. 396-416.
11. Epshtein M. Znak probela: O budushchem gumanitarnykh nauk. M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2004. 864 s.
12. Elektronnyi resurs. URL: <http://humanityplus.org/>.
13. Dostoevskii F.M. Zapiski iz podpol'ya // Dostoevskii F.M. Sobr. soch.: v 12 t. T. 2. M.: Pravda, 1982. 560 s.
14. Eko U. Prazhskoe kladbishche. M.: Astrel': Corpus, 2011. 560 s.
15. Aristotel'. Sobr. soch.: v 4 t. T. 3. M.: Mysl', 1989. S. 59-263.
16. Gurevich P.S. Chelovek est' usilie byt' chelovekom... (Retseziya na knigu izdatel'stva «Kanon+») // Pedagogika i prosveshchenie. 2014. № 2. S. 85-93. DOI: 10.7256/2306-434X.2014.2.13008.
17. Gurevich P.S. Bessmertie na tom i na etom svete // Psikhologiya i psikhotekhnika. 2015. № 10. S. 983-987. DOI: 10.7256/2070-8955.2015.10.16930.