
В ПОТОКЕ КНИГ

П.С. Гуревич

МНОГООБРАЗИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ РАЗУМНОСТИ (Рецензии на книги издательства «Канон+»)

Аннотация: Человеческий разум — неоспоримое достояние человечества — подвергается в наши дни суровой феноменологической проверке. Многие исследователи продолжают размышлять об удивительной человеческой способности постигать сущность вещей, улавливать смыслы, создавать рациональную картину мира. До сих пор разум считался достоянием только человека. Но за последние годы всё чаще стали говорить о многообразии самой разумности. В частности, историки, изучая конкретные эпохи и культуры, пришли сначала к выводу о разных ментальных навыках, присущих народам. Однако при этом никто не оспаривал непреложность и единство разума как уникального достояния людей. Теперь же, толкуют о том, что европейцу вообще трудно понять разумность, скажем, японцев. Это не просто другой менталитет, но даже источник умственных операций иной, не тот, что вызвал к жизни европейскую цивилизацию. Карл-Густав Юнг в своё время отмечал, что туземцы считают американцев глупыми, поскольку те говорят, будто мыслят головой. На самом деле аборигены утверждали, что мысль рождается в сердце. В те годы это считалось этнографической подробностью, не более. Но, может быть, действительно пора вникнуть в суть этой проблемы. Этим вопросам посвящены книги издательства «Канон+».

Ключевые слова: философия, психология, разум, деятельность, культура, знание, смысл, экзистенция, антропологический кризис, трансгуманизм.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ РЕФЛЕКСИИ

Бэксхёрст Дэвид. Формирование разума / Под ред. и с предисл. В.А. Лекторского; Перевод Е.О. Труфановой. М., 2014. 368 с. (тираж 1000 экз.).

Книга известного канадского философа Дэвида Бэксхёрста посвящена обсуждению проблем философии сознания в связи с той традицией современной англо-американской философии, которая представлена так называемым «аналитическим гегельянством» (Д. Магдауэлл и Р. Брэндом). В книге исследуется «пространство символов», связь индивидуальной свободы и рациональных оснований на базе включения личности в культурную традицию, концептуальный характер всех форм познания и настроения, даётся основательная критика социального конструкционизма в психологии и философии сознания.

В.А. Лекторский в предисловии к книге подчёркивает, что автор интересно и детально сопоставляет идеи Ильенкова о природе идеального и концепцию Макдауэлла о пространстве смыслов (это специфическая способность сознания и разума с точки зрения последнего — само выражение

«пространство смыслов» восходит к У. Селларсу). Сравнивается также толкование Л.С. Выготским культурно-исторического характера с «Bildung». Для автора книги Выготский и Ильенков такие же современные мыслители, идеи которых заслуживают основательного изучения, как Витгенштейн и Макдауэлл.

Овладесть разумом, согласно концепции автора труда, это означает войти в пространство смыслов. Чтобы понять природу и истоки психологических возможностей человека и степени их зависимости от истории и культуры, важно обратиться к проблемам, которые являются основными для философии сознания. Д. Бэксхёрст задаётся вопросом: действительно ли и в каком смысле наши человеческие психические возможности можно считать социальными по природе и происхождению. Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо развернуть социо-историческое описание разума, согласно которому мы обязаны нашим статусом разумного животного приобщению к культуре. Этот труд пронизан убеждением, что философия способна объяснить социально-исторический характер разума. Разумеется, для такой экспертизы важна эмпирическая проверка. Но философы не занима-

ются прикладными исследованиями. Остаётся использовать потенциал мысленных экспериментов. Как осмысливали эту тему названные советские исследователи? Они полагали, что приобщение к культуре, социальное взаимодействие, наличие истории являются не причиной психологического развития, а лишь предпосылкой возможной рациональной деятельности, а, следовательно, и разума.

Автор труда убеждён в том, что познание разума можно рассматривать лишь как междисциплинарный проект. Он может быть реализован с привлечением материала не только из психологии, биологии, неврологии, лингвистики, антропологии, но и ряда исторических дисциплин, таких как археология, древняя история и др. Сама возможность того, что философы называют «психическим содержанием», зависит от социального взаимодействия. Знание нашего собственного разума и знание другого разума являются «взаимозависимыми». Культурное формирование имеет отношение не просто к тому, как рациональные агенты проявляют свою рациональность: это предпосылка самого наличия у человека рациональности, которую он может проявить.

Прежде чем приступить к критике социального конструктивизма, автор отмечает, что эти идеи стали влиятельными во многих областях — особенно в исследованиях науки, феминистской теории, теории коммуникации и образования. Конструктивизм находится в оппозиции с картезианским пониманием разума. Социальные конструкционисты толкуют реализм как форму реакционного интеллектуального авторитаризма. Их притягивает инструменталистская идея о психических состояниях как постулатах. Конструктивисты же утверждают, что ни одно из состояний не имеет значения изначально. Ни звук, ни пометка на бумаге, ни конфигурации нейронов ничего не значат сами по себе. Значение должно быть изготовлено. Но если значение является средством выражения психического, и само оно оказывается социальным продуктом, стало быть психические состояния представляют собой социальные конструкции.

Д. Бэксхёрст отвергает возможность представления мира либо как атомарного, автономного и самодостаточного психического мира, либо как меняющихся конструкций дискурсивных сил. Радикальный конструкционист стремится отменить инаковость внешней реальности, понимая её как конструкцию наших дискурсивных практик. Весьма поучительна полемика автора труда с вышед-

шей в 1959 г. книгой оксфордского философа Питера Стросона «Индивиды». Этот философ показал, как можно строить онтологию на основе лингвистического анализа, и разработанный им подход сохраняет значение и в наше время.

Стросон утверждал, что субъект опыта, если чем-то и является, то тем, чему приписывают состояния сознания. Он затем напоминает, что свойство нашего обычного способа мышления состоит в том, что мы приписываем психические состояния тому же самому, чему приписываются также телесные характеристики, а именно личностям. У Стросона понятие личности оценивается как примитивное. Его нельзя разбить на компоненты, которые постижимы независимо от понятия личности. Мы не должны трактовать личность как соединение, скажем, материальной части (тела) и психологической части (Я), как если бы это были отдельно понимаемые ингредиенты. Стросон убежден в том, что мы можем связно думать о себе как о чём-то чисто психическом и даже принимать идею бестелесной личности, но эти понятия являются абстракциями от нашего обычного понятия личности и паразитируют на нём.

Д. Бэксхёрст не принимает концепцию Стросона, которая сводится к тому, чтобы противостоять тенденциям изображения подлинного Я как чистого эго, отдельного от материального. Он предлагает не очерчивать границы Я как чего-то чисто психологического. Д. Бэксхёрст даёт более богатое представление о том, что такое личность. С этой целью он обращается к концепции Д. Уиггинса о человеческой природе. При этом Д. Бэксхёрст солидаризируется с концепцией Дж. Локка, который представлял целостность нашей психической жизни как критически важную для нашей идентичности. Но Д. Уиггинс не согласен с идеей, будто мы можем представить непрерывность сознания как что-то иное, нежели выражения жизненных функций существа, вовлечённого во взаимодействие с миром и другими такими существами. Невозможно утверждать, что личность заключается в непрерывности разума или тела. Бэксхёрст считает, что идея возникновения личности и её утраты имеет важную ценность.

Автор труда подчеркивает: идея о том, что рациональная необходимость является определяющей для свободы, предполагает, что мы свободны только в той степени, в которой адекватно реагируем на рациональные требования: чем в большей степени понимаем мы то, что должны думать

и делать, тем больше наша свобода. Проявление свободы возможно только в силу соответствия рациональной необходимости. Если рациональная необходимость является определяющей для свободы, то лучше, полагает Д. Бэкхёрст, реагировать на основания, а не на что-то другое, что является источником мыслей и поступков агента.

Д. Бэкхёрст разработал социально-историческое описание разума, согласно которому способность реагировать на основания, главная для наших человеческих психических способностей, возникает в результате нашего включения в традиции мышления. Далее он обращается к идее «пространства смыслов». Какого рода сущности находятся в пространстве? В нём размещаются смыслы, или лучше сказать, состояния и эпизоды, которые присутствуют в рациональных отношениях, — те, для которых могут быть заданы смыслы или которые могут упоминаться как смыслы. Бэкхёрст подчеркивает: чтобы понять, что означает для человека быть обитателем пространства смыслов, важно понять, почему гуманитарное знание занимает существенное место в науках, изучающих человека. Ценная мысль: качественные методы незаменимы в любой из наук о человеке.

Автор книги оспаривает мысль о том, что люди как обитатели пространства смыслов располагают осуществлением чистой, свободной спонтанности, что именно в этом, в конечном счёте, находится наша подлинная личность. Перемещение в пространстве смыслов является вопросом свободного, сознательного и намеренного отслеживания рациональных отношений. Полемизируя с этой позицией, Д. Бэкхёрст выявляет, какие взаимодействия в пространстве смыслов невозможно объяснить согласно модели преднамеренного вывода или других видов сознательного умозаключения.

В книге рассматривается вопрос: до какой степени человеческие существа обязаны своими отличительными психологическими возможностями истории, обществу и культуре? По мнению автора, социально-историческое понятие разума сводится к тому, что наши специфически человеческие психологические возможности находятся в нашей способности реагировать на основания. Приобщение к культуре, таким образом, осуществляет постепенное преобразование, развивая ребёнка в рационального агента, самосознательно контролирующего свои мысли и действия. Психические состояния и свойства можно приписать только людям. Только люди, а не какая-либо из их частей,

думают, воображают, удивляются, помнят, намереваются и т.д.

Это представление разума как имманентного в жизнедеятельности человека дополняет различные представления о природе психического, которые Д. Бэкхёрст объяснил социально-исторической концепцией. Книга этого автора содержит обширный обзор исследований о разуме. Вместе с тем она глубоко полемична. Бэкхёрст оспаривает множество концепций разных авторов. Но книга содержит ряд оригинальных идей, которые открывают новые горизонты в изучении человеческой природы и разума как неотъемлемого свойства человека.

ПРОБЛЕМА ОБОСНОВАНИЯ ЗНАНИЯ

Рябушкина Т.М. Познание и рефлексия. М., 2014. 352 с. (тираж 1000 экз.).

В книге анализируются перипетии классического, идущего от Декарта, понимания рефлексии, связанного с предпосылкой об изначальной идентичности познающего субъекта и предмета самопознания. Т.М. Рябушкина доказывает, что даже те мыслители, которые, как представляется, отказываются от классической рефлексии (экзистенциалисты, аналитические философы, сторонники коммуникативного подхода, постмодернисты, рассуждающие о «смерти субъекта»), неявным образом находятся в зависимости от него. Проведённый критический анализ является для автора основанием для развития нерелексивной концепции самопознания, которая должна преодолеть тупики традиционной теории.

Уже во введении ясно выражена концептуальная направленность проведённого исследования. Критика и осмысление феномена рефлексии — вечный процесс. Известно, что в классической философии проблема была неразрывно связана с субъект-объектным отношением. В частности, критика картезианской парадигмы не коснулась непосредственного единства познающего и познаваемого. Критика рефлексии привела к децентрации и элиминации субъекта. Т.М. Рябушкина показывает, что любая концепция, полагающая непосредственную данность какой-либо формы сознания самого себя является релексивной (с.4). Автор монографии отмечает, что методологическую базу первой части исследования, посвящённой критике понятия о рефлексии как методе самопознания, экспликации развития этого понятия и выяснению её роли в ис-

следуемых философских концепциях представили методы историко-генетической и теоретической реконструкции, а также методы критического и сравнительного анализа. Методология второй части исследования, представляющей собой введение в нерелексивную теорию самопознания, оценивается автором как методология трансцендентальной философии, очищенной от ее рефлексивной составляющей. Что касается нерелексивной теории субъекта познания, о которой идет речь в третьей части книги, то здесь вывод таков: рефлексия, изначально подразумевающая идентичность рефлектирующего и рефлексируемого, не может быть принята в качестве способа познания самого себя. В классической рефлективной философии субъект непосредственно дан самому себе. В неклассической имеет место непосредственная данность субъекта Другому, и лишь посредством её становится возможным отношение субъекта к самому себе.

В первой части монографии Т.М. Рябушкина анализирует классическую рефлексию. Согласно Декарту, началом познания служит непосредственное, достоверное созерцание, или интуиция. Он, таким образом, опирается на предпосылку о существовании непосредственного знания, обладающего абсолютной достоверностью. Декарт связал самосознание с рефлексией. Рефлексия у него оказывается не чем иным, как естественным светом, который непосредственно удостоверяет истинность непосредственных данных.

Т.М. Рябушкина показывает, что критика Юмом непосредственной данности есть критика её изнутри, исходящая из её абсолютизации и опровергающая её через доведение до абсурда. Юм опровергает утверждение Локка о том, что всякое восприятие самого себя включено во всякое восприятие. Если рассмотреть, например, сознание дерева, то можно увидеть, что ни идея дерева, ни соответствующие ей впечатления не несут с собой какой-либо вид сознания самого себя или перцепций, о которых идёт речь. Проблема Юма состоит в том, что идея идентичности, которую он выражает, не может быть применена ни к каким содержаниям сознания, чтобы утвердить их идентичность. Отправной точкой философии Юма служит картезианское сведение познания к непосредственному удостоверению в непосредственной данности Я и мира. Но сведя мир к непосредственной данности, Юм этот мир утратил.

Исследовательница полемически доказывает, что Кант в своем исследовании субъекта от-

казывается от метода рефлексии. Он убедился в том, что при выявлении глубинных уровней познавательной способности не следует исходить из характеристик сознания. Даже в том случае, если они кажутся необходимыми и неотъемлемыми от действительного опыта. Т.М. Рябушкина пишет: «Утверждая непознаваемость Я как такового, Кант вынес приговор всякой, в том числе и своей собственной, рефлективной философии: субъект познания, как он есть, не познаваем, если мыслить его самосознание непосредственно данным» (с.69).

Далее в монографии показано, что противоречивость кантовского отступления от рефлективного самопознания вызвала к жизни попытку Фихте вновь утвердить непосредственный характер самосознания. Немецкий философ ищет основание факта самосознания в самой структуре Я. При этом Фихте при попытке решить кантовскую проблему соответствия двух разделённых начал — познания и предмета — не обретает иной возможности их соединения, кроме как в доступном непосредственно созерцанию Я. Этот анализ позволяет отметить, что классическое представление о самопознании в целом апеллирует к непосредственной данности самого себя, потому что познающий себя субъект изначально идентичен с предметом самопознания. Саморефлективность, следовательно, служит специфической чертой классического субъекта. В итоге философская мысль обращается к проблеме вещи как существующей независимо от нас, а не в качестве содержания сознания, и в то же время «сообщающей» о себе, какая она есть. Так начинается поиск непосредственной данности самих вещей.

Согласно Бергсону, априорные формы служат вовсе не чистому познанию действительности, а удовлетворению практических потребностей. В полемике с ним Э. Кассирер утверждает, что априорные формы нужны, без них не обходится никакое знание. Исследовательница ставит вопрос: позволяет ли неокантианский подход, при котором в реальности видится лишь функция мышления, осмыслить реальность во всем многообразии. Кассирер в «Философии символических форм» отвечает на этот вопрос утвердительно. По его мнению, не только познающая мысль оформляет реальность, но это относится и к искусству, мифу, религии как иным способам подведения индивидуального под общезначимое.

Представленные темы находят дальнейшее развитие в феноменологии. Её представители обратили внимание на то, что непосредственное

созерцание действительности и существование предметов познания не могут быть осмыслены без постановки проблемы рефлексии и сознания. Действительно, особый интерес вызывает стремление оправдать рефлексию, которое присуще феноменологии. Следуя за Декартом, Гуссерль всецело полагается на рефлексию, достоверность которой гарантирована её непосредственностью. Радикальное сомнение доставляет нам знание о том, что акты сознания, в отличие от их предметов, невозможно оспорить.

Ставится вопрос: каким образом на основании абсолютного потока объясняется тождество личности? В противовес Юму, у которого сохранёнными в виде членов временной последовательности оказывались не сами впечатления, а воспроизводящие идеи памяти, Гуссерль подчеркивает, что первичное сохранение впечатлений есть исходная данность, не предполагающая их воспроизведения (с.109). Характер изложения материала в монографии Т.М. Рябушкиной носит сугубо проблемный смысл. Именно поэтому она каждый раз, предвзято обсуждая проблему, формулирует её содержание целой системой вопросов. Может ли рефлексия обеспечить осознание актов сознания как принадлежащих мне? Не приведёт ли попытка рефлексивного схватывания всех без исключения переживаний к регрессу в бесконечность? Не изменятся ли переживания под влиянием рефлексии?

Феноменологи утверждают, что благодаря сознанию имеет место непосредственная данность мира. Именно поэтому феноменологическое рассуждение должно выделить феномен из включающих его комплексов и отграничить от сопутствующих факторов и тем самым привести его к самому себе, как он есть в исходной данности. Известно, что связь между сознанием как потоком переживаний и устойчивым объектом осмысливается благодаря введению такой характеристики способа существования сознания, как интенциональность. Это понятие выступает у Гуссерля в качестве базисной структуры сознания, которая залегает глубже всех различимых в рефлексии переживаний, в качестве силы, которая координирует и синтезирует эти переживания таким образом, что в качестве коррелята сознания присутствует некое подразумеваемое единство содержания, интенциональный предмет (с.121). По мнению Т.М. Рябушкиной, проблема трансцендентности предметов не была решена феноменологией, причём этот результат был предопределён изначально

но избранием рефлексии в качестве единственного метода исследования.

Экзистенциалисты, как показано в монографии, пытались избавиться от трудностей феноменологии. Они полагали, что бытие от нас ускользает при попытке его описания, поскольку объективированное приобретает один неопределённый вид бытия. Представители этого направления дали критику рефлексивного познания, которое исходит из превращения человека в конституированный им самим объект. Но человек превосходит любую свою объективацию, не имеет некой застывшей сущности. Сущностно лишь его собственное бытие, экзистенция.

К. Ясперс считал, что экзистенцию нельзя помыслить через другие категории, применяемые в науках. Однако приблизиться к разгадке экзистенции можно через понятие свободы. Человек, как полагал П. Рикёр, сам себя полагает в качестве сцены, на которой отныне существующий должен представать, предъявлять себя, словом делаться образом. Все экзистенциальные мыслители выступают против объективации. Ясперс утверждал, что экзистенциальная философия, не теряя себя, не может верить в то, что знает сущность человека. Поскольку человек спрашивает о себе самом, это можно рассматривать как запрос о бытии.

Хайдеггер полагал, что подлинное самораскрытие есть раскрытие собственного бытия через столкновение с ничто, а, значит, через дистанцирование от всего сущего, отказ от содержательных определений «мира». В поиске подлинного существования человеку надлежит бежать от всего сущего. Но он всё же склонен искать истину среди сущего. Философия не может достичь ничего большего, чем признание существенной необходимости сокрытия бытия, признание невозможности достичь истины (с.154). Хайдеггер, по мнению Т.М. Рябушкиной, действительно отказывается от рефлексии как предполагающей опредмечивание, но не выходит из поля рефлексивного мышления вообще.

Сартр признает феноменологическую рефлексию о сознании в качестве основного метода его познания. Если обращение сознания на себя позволяет обнаружить интенциональность как свойство самого сознания, значит, такое обращение обеспечивает полную прозрачность сознания для рефлексии — прозрачность глубинных характеристик сознания. Выходит, что экзистенциалисты сохраняют верность традиции рефлексивного философ-

ствования, но это реализуется ими с трудом: само Я как не подлежащее рефлексии угрожает ее господству. Здесь возникает потребность выбора — или Я, или рефлексия.

Т.М. Рябушкина полагает, что философия языка дала новую жизнь спорам о сознании и самосознании. Ее приверженцы подвергли критике классическое понимание феноменов, которые опираются на так называемую рефлексивную теорию. Исследовательница показывает: чтобы рефлексия могла иметь место, важно предпосылать рефлексии знание о себе самом, а именно знание того, что предметом рефлексии являюсь я сам. Но всякое знание о себе самом должно быть результатом рефлексии. Таков порочный круг. В монографии показано, что невозможность объяснить идентичность личности, определяемая ошибочной исходной предпосылкой о нераздельности времени и сознания, становится в постструктурализме отрицанием тождества личности.

Как же обогнуть подводные камни классического подхода и дать обоснование самоидентичности? Интересна попытка П.Ф. Строссона найти эмпирически доступные критерии идентификации субъекта опыта во времени. Строссон делает вывод: идентифицировать меня может и внешний наблюдатель. Он даже имеет передо мной определённое преимущество. Согласно Строссону, приписывая себе состояния сознания, я не идентифицирую себя, но моё употребление при этом слова «я» свидетельствует о том, что я уже имею представление об отдельном, индивидуализированном сознании, т.е. я некоторым образом идентифицировал себя.

В концепции Строссона состояния сознания вообще нельзя приписывать отдельному сознанию, если иметь в виду только сознание и не подразумевать ничего телесного. И наоборот, приписывание телесных признаков как признаков объективных предполагает бескритериальное приписывание опыта самому себе. Таким образом, сфера «внешнего» опыта должна поддерживать сферу «внутреннего» опыта.

«Исчезновение» или «смерть» субъекта, — отмечает Т.М. Рябушкина, — общее место ряда философских концепций, чьи претензии на преодоление известных трудностей классической (картезианской) парадигмы были громко заявлены в XX в.» (с.243).

Монография Т.М. Рябушкиной охватывает весьма обширный философский материал. Продвигаясь от главы к главе, исследовательница даёт

ясные результаты своего анализа. В этом отношении особенно значимо заключение. Оно содержит 12 логически связанных между собой итогов разносторонних размышлений и критического анализа. Основным итогом исследования автор монографии считает обоснование перехода от рефлексивной к нерефлексивной теории субъективности. Принципиальное отличие между ними она усматривает в том, что первая предполагает в качестве предмета самопознания познающего субъекта. Вторая утверждает, что действительный предмет опознания не дан изначально, а выявляется только в процессе познания.

«ГРЯДУЩИЕ ГОДЫ ТАЯТСЯ ВО МГЛЕ...»

Глобальное будущее 2045: Антропологический кризис. Конвергентные технологии. Трансгуманистические проекты: Материалы Первой Всероссийской конференции. Белгород, 11-12 апреля 2013 г. / Под ред. Д.И. Дубровского, С.М. Климовой. М., 2014. 352 с. (тираж 1000 экз.).

В сборнике подробно анализируются причины и последствия современного антропологического кризиса, обсуждаются средне- и долгосрочные сценарии развития цивилизации. В центре внимания — проблемы антропотехнологических преобразований человека и социума, связанные с конвергентным развитием НБИКС (нано-, био-, информационных, когнитивных, социальных технологий и соответствующих им областей научного знания). Рассматриваются историко-философские и социокультурные аспекты трансгуманизма, вопросы формирования идеологии эволюционного трансгуманизма, задачи и проекты Общественного движения «Россия 2045» и их рефлексии в науке и философии.

В книге ставится проблема возможного преобразования человека, которое мыслится как изменение сознание, духовное пробуждение, обозначение новых смыслов и ценностей. Всё это даёт представление о специфическом толковании разума как достоинства человека. Речь идёт о переносе сознания и личности на небиологический носитель. Открываются огромные возможности в развитии андронидной робототехники, в создании таких самоорганизующихся систем, которые способны воспроизводить на небиологических субстратах функции жизни и психики.

Допустимо ли перевоплощение разума и личности на основе новых технологий? Здесь важны не только правовые и этические аспекты. Трансгуманизм как движение игнорирует вековые предостережения философии, которая никогда не обслуживала те или иные социальные проекты, а пыталась дать им развернутую и разностороннюю экспертизу. Авторы сборника указывают на развитие техносреды и на технологические преобразования человека. Предполагается, что человек силой мысли сможет управлять техникой. Он получит в свое распоряжение огромные массивы информации. Д.И. Ицков пишет: «На смену биологической (био-культурной) эволюции приходит био-кибернетическая (кибер-культурная, кибер-социальная) эволюция, открывающая новый этап в развитии цивилизации, её социокультурном бытии, т.е. эпоха неочеловечества, космическая цивилизация людей будущего, которая даст то, чего никогда не было и не могло быть ранее, что и сейчас может показаться фантастическим и невероятным» (с.10).

В истории человечества уже не раз обсуждались проблемы оптимальной самоорганизации общества. От «идеального государства» Платона до утопий Е. Замятина. Но теперь речь идёт о процессе интеграции человечества в единый коллективный сверхразум. Для этой цели мобилизуются и традиционные средства — в частности, идеология, призванная объединить усилия специалистов и энтузиастов проекта.

Участники проекта дают расширенную трактовку эволюции, которая рассматривается не только применительно к земной природе и социальной организации. Речь идёт о сквозных векторах универсальной эволюции. Можно предполагать, что Вселенная подвергается преобразению, выявляя определённую тенденцию. Она продвигается от однообразия, равновесия и хаоса к многообразию и организации. Это означает, что творческий разум в принципе способен решить технологические задачи любого масштаба и сложности. Так возникает соблазн возможного разумного контроля над метагалактическими процессами. Формулируется гипотеза, согласно которой происходит универсальный естественный отбор планетарных цивилизаций.

А.П. Назаретян считает, что исследования в области культурной антропологии, исторической социологии и исторической психологии обнаружили системную зависимость между тремя переменными: технологическим потенциалом, качеством культурных регуляторов и внутренней устойчиво-

стью социума. Так обозначается закон техно-гуманитарного баланса (с.21). По мнению этого известного учёного, денатурализация телесных основ разума способна разрешить проблему необратимо накапливающегося генетического груза, а также обеспечить стабильное сохранение стратегических целеориентаций. Он выражает надежду на то, что интеллект со сменой субстрата не забудет свою историю: инструментальная мощь в сочетании с несоразмерными механизмами самоограничения сохранит жизнеспособность разума.

Трудно оставаться скептиком в ситуации столь неизбывного оптимизма и энтузиазма. Человеку сулят космическое господство, пленительные образы бессмертия и статус богов, призывают землян избежать плохой судьбы — стать расходным материалом Универсальной истории. Итак, невиданный скачок или коллективный суицид.

Б.Г. Юдин в своей статье восстанавливает рubeжи трансгуманизма. Он обстоятельно анализирует эссе Дж. Хаксли. Автор ставит вопрос: до какой степени можно считать постчеловека человеком? Уже сегодня не вполне ясно, как, например, ограничить существование человеческого индивида от предшествующих стадий его эмбрионального, доэмбрионального и даже постэмбрионального развития? Какой момент развития можно считать началом человеческой жизни? Б.Г. Юдин вводит в контекст дискуссии четыре класса технологий, которые, согласно Ф. Фукуяме, могут быть использованы для создания постчеловека. «Это технологии манипулирования мозгом человека с целью изменить его поведение; нейрофармакологические воздействия (применение лекарственных препаратов, позволяющих модифицировать эмоции и поведение человека); разнообразные технологии, направленные на существенное продление жизни человека; технологии генной инженерии, с помощью которых может осуществляться самая радикальная переделка человека» (с.31).

В статье Б.Г. Юдина проводится различие естественного и искусственного, которое он рассматривает как фундаментальное для любой культуры. Он показывает, что для трансгуманистов, судя по всему, природа человека — это, прежде всего, объект преобразования, вплоть до самого радикального. Сам же Б.Г. Юдин считает, что даже учитывая многочисленные несовершенства человека и всего человеческого рода следует с чрезвычайной осторожностью относиться к проектам его биотехнологической перековки.

Д.А. Беляев анализирует перспективные антропологические модели человека. Его интересует «постчеловек», т.е. модель перспективного человека будущего. Понятие человеческой природы рассматривается как устойчивое и в то же время подверженное преобразованию. По мнению автора, именно способность к высшей психической деятельности, порождающей духовное измерение бытия, открывает новое пространство конституирования человека. Постчеловек толкуется как принципиально новый антропологический феномен, который порождён (или порождается) современной технокультурой, определение которой поливариантно и противоречиво.

В статье С.В. Кричевского «Космическое будущее человека и человечества» отмечается, что при реализации сценария космического будущего человека и человечества предстоит обеспечить: 1) выживание и развитие человека в гуманитарной парадигме (*стать человеком космическим и остаться самим собой!*); 2) единство «земного» и «внеземного» человечества (всего «неочеловечества»); 3) безопасность и развитие в балансе с ОС Земли и Космоса.

В.Г. Редько ссылается на тот факт, что В.И. Вернадский разрабатывал концепцию всемирной сферы разума как неизбежного будущего человечества. Он настаивает на создании научных основ всемирного разоружения с использованием модели эволюции многоагентных систем.

Ф.Г. Майленова отмечает в своей статье, что ныне технологии способны поменять тело человека. Уже ведутся дискуссии об изменении мозга, и не только его отдельных свойств, а о возможной пересадке его на другие носители. С неизбежностью встает вопрос: чего будет больше в такой личности — человеческого элемента или машинного? Как это отразится на личностных качествах? Автор выражает тревогу, что технологические новшества могут не избавить человека от тёмных сторон его личности, а, наоборот, усилить их. В статье Е.А. Кормочи анализируется противоречивый процесс глобализации. В то же время автор сохраняет оптимизм по поводу перспективы глобальной эволюции.

«Трансгуманизм в перспективе эволюции сложности» — так называется статья В.И. Аршинова. Он предлагает обратить внимание на одну из разновидностей трансгуманизма — эстропизм. Имеется в виду ориентация на такие концепты, как «самотрансформация», «динамический оптимизм»,

«интеллектуальный технологизм», «спонтанное упорядочение», «открытое общество». По мнению автора, концепция рекурсивной антропокосмической Вселенной сопряжена с представлением о самоорганизующейся Вселенной, которая в контексте парадигмы сложности непременно включает в неё самоорганизующегося человека. Постигание цикличности, утверждает он, невозможно без подключения интуиции, красоты и сложности, постижения скрытой взаимодополнительности мужского и женского начала мироздания.

По словам П.П. Мартинкуса, долгосрочным интеллектуальным результатом научной революции XVII в. стал отказ «разума» от претензий не только на абсолютные измерения, но на достижение абсолютного знания о мире, как объективной, т.е. полной и рациональной репрезентации реальности. Автор считает, что наука перестала быть свободным поиском истины, она приобрела прикладной характер. Это оказывает воздействие на образ самой науки, на её специфику. Можно утверждать, что конвергентные технологии, готовые, судя по всему, изменить человека, оказываются продолжением трехсотлетней новоевропейской научной парадигмы, и одновременно её преодолением.

В.В. Чеклецов в статье «Расширение тела до социального пространства» развивает мысль о том, что теоретики трансгуманизма недостаточно обсуждают фундаментальную роль вещи как сложного интерфейса между телом человека, его сознанием, культурой и социумом. Вывод автора заключается в том, что социальное пространство располагает всеми шансами, чтобы стать телесным пространством. В.Г. Буданов считает, что сложность — феномен, знакомый каждому, тем не менее сложно распознать, сложно представить, сложно понять, сложно осуществить. «Отметим, — пишет он, — что можно ввести два типа онтологий: первый — онтологии состояний (то, что меняется), второй — онтологии процессов (то, как меняется). Это разбиение контекстуально и любой процесс или состояние можно вновь подразделить на связку состояние — процесс. Например, психологическое состояние радости физиологически является процессом физико-химических реакций, меняющих состояние активности определённых областей мозга» (с.146).

С.М. Климова полагает, что сегодня на смену древнему и вечному призыву «Познай самого себя», пришёл не менее звучный — «Создай самого себя». Автор ссылается на один из тезисов Хириси

Исигуро, который постоянно доказывает, что проблема создания человекообразных роботов — прежде всего проблема идентичности человека — его способности к социализации и коммуникации, пониманию другого как личности и самое главное — познанию самого себя. Андроид характеризуется в статье не как произведение, но как результат развития человеческой мысли для «потребления», подобно любому другому продукту цивилизации. Его уникальность в человекообразности и, одновременно, в высокой технологичности. Сегодня очевидно, что человек вступает в коэволюцию с самим собой, что позволяет расширить горизонты его изучения, раскрыть уникальные аспекты взаимосвязи ума-тела и души с точки зрения новых возможностей понимания человеческой телесности.

Следует ли человеку и обществу подчиняться диктату логики технологической гонки, — задается вопросом В.Н. Финогентов. Очевидно, что развитие высокодинамичного общества представляет собой вариант инновационного процесса. Автор исследует феномен «сгущения инноваций». Он отмечает, что земная цивилизация принимает всё более одномерный, техногенный характер. Известно, что технологическая сингулярность понимается как возможный особый момент в ускоряющемся развитии технологии. После достижения определённого момента технологический процесс станет настолько стремительным, а техносфера станет настолько сложной, что человек будет не в состоянии ни понимать, ни тем более контролировать развитие технологий. Не все качества человека можно усовершенствовать. Усовершенствование человека должно носить аксиологический характер.

Д.И. Дубровский обсуждает два варианта выхода из современного кризиса: надо либо изменить биологическую природу человека путём реконструкций в его геноме, чтобы таким образом изменить его психику, пойти по пути воплощения разума и личности в небиологической самоорганизующейся системе, т.е. по пути антропотехнологических преобразований, эволюционного

трансгуманизма. Е.В. Чапны отмечает, что в прошлом телесные детерминанты ментальных и когнитивных процессов практически не учитывались при теоретическом объяснении связи сознания с телесными, физическими процессами. Речь идёт не только о ментальном воздействии на телесное, но и телесном влиянии на ментальные процессы. Когнитивные процессы происходят не только в сознании. Мы мыслим благодаря всему телу. Мы, по мнению автора, создаем мир второй природы, где большинство предметов являются нашими органо-проекциями, но знаем очень мало о строении и функциях этих органов, а также о их месте в мудро организованной системе организма.

Е.А. Кротков полагает, что в трансгуманистической перспективе мыслить человек будет в тех же логических формах (понятие, суждение, вопрос, умозаключение и рассуждение). Преобразаться будет лишь мыслимое в них содержание. По мнению А.В. Соловьева, на наших глазах происходит коллективное сотворение новой поэмы «Электронное тело пою» на границах искусства, науки и новых технологий. О перспективах идей усовершенствования человека размышляет В.И. Кудашов. Он замечает, что в условиях технологической глобализации всё более заметна деформация природы биосферного человека, серьёзные изменения в его природных и социальных качествах, деградация важнейших систем его организма и психики, которая сопровождается интеграцией человека в техносферу, формированием «биотехносоциального» существа.

«Краеугольным камнем трансгуманистических концепций является идея безграничности человеческого существа», — считает А.Д. Майданский. Он отмечает, что природа человеческого тела, равно как и природа любых других тел, не является преградой для труда. Практическое преобразование природы, включая и природу человеческого тела (причем его — в первую очередь), есть «родовая сущность» человека. Накладывать на неё всякого рода антропологическое табу бессмысленно и бесполезно.

Список литературы:

1. Бэкхёрст Дэвид. Формирование разума / Под ред. и с предисл. В.А. Лекторского; Перевод Е.О. Труфановой. М., 2014. 368 с.
2. Глобальное будущее 2045: Антропологический кризис. Конвергентные технологии. Трансгуманистические проекты: Материалы Первой Всероссийской конференции. Белгород, 11-12 апреля 2013 г. / Под ред. Д.И. Дубровского, С.М. Климовой. М., 2014. 352 с.
3. Рябушкина Т.М. Познание и рефлексия. М., 2014. 352 с.

References (transliteration):

1. Bekkerst Devid. Formirovanie razuma / Pod red. i s predisl. V.A. Lektorskogo; Perevod E.O. Trufanovoi. M., 2014. 368 s.
2. Global'noe budushchee 2045: Antropologicheskii krizis. Konvergentnye tekhnologii. Transgumanisticheskie proekty: Materialy Pervoi Vserossiiskoi konferentsii. Belgorod, 11-12 aprelya 2013 g. / Pod red. D.I. Dubrovskogo, S.M. Klimovoi. M., 2014. 352 s.
3. Ryabushkina T.M. Poznanie i refleksiya. M., 2014. 352 s.