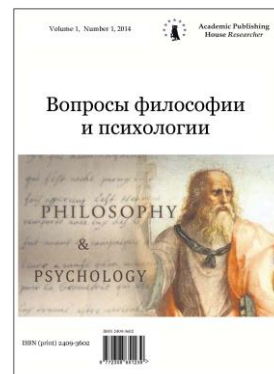


Copyright © 2017 by Academic Publishing House Researcher s.r.o.



Published in the Slovak Republic
Voprosy filosofii i psikhologii
Has been issued since 2014.
ISSN 2409-3602
E-ISSN 2414-0856
2017, 4(1): 48-54

DOI: 10.13187/vfp.2017.1.48
www.ejournal20.com



UDC 130.3

About Disappearance of a Phenomenon of «Human» in the Modern World

Natalya N. Rostova ^{a, *}

^a Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation

Abstract

In article disappearance of a phenomenon of « person » in the modern world is analyzed. The author distinguishes two traditions of understanding of this event. One is inherent in the European philosophy, another – the Russian philosophy. In the European philosophy the concept of death of the person is under construction on idea of removal of opposition «world – person». The person dissipates in the world that promises new prospects and new experience. The Russian philosophy proceeds from idea of otherness of the person concerning the world. The tendency to search of the third terms, neutral to ontologic and anthropological oppositions is alien to it. To European representation that the person is succeeded by the post-person, the author in the spirit of the Russian philosophical tradition opposes new understanding of idea of death of the person. Distinguishing consciousness and subjectivity, the author concludes about that, the death of the person should be understood as disappearance of consciousness, that is a subjectivity form, but not as subjectivity elimination.

Keywords: idea of death of the person, death of God, consciousness, subjectivity, post-person, anthropology, essence of the person

Введение

Сегодня все говорит об исчезновении человека – темп жизни, техника, девальвация смыслов, виртуализация внутреннего. Но это событие различным образом мыслится в русской и европейской философских традициях. Если европейская традиция готовит себя к эре постчеловека, то в русской философии формируется противоположное понимание идеи смерти человека, не позволяющее преодолеть антропологию. Рассмотрим обе традиции, прибегая к диалектике исторического и логического в рецепции человека.

Европейская философская традиция

Современная европейская философия, прощаясь с Богом, прощается с феноменом человек. Но ничто не заставляет ее представителей сожалеть об этом или вдруг ужаснуться. Кожев и Бодрийяр видят в исчезновении человека не деградацию, но, напротив, полное свершение антропологического проекта. Если, как говорит Кожев, комментирующий Гегеля, человек – это существо, отрицающее наличный мир, заставляющее его соотносываться с собою, превращая заблуждение в истину, то в момент «завершения реальной Диалектики

* Corresponding author
E-mail addresses: nnrostova@yandex.ru (N.N. Rostova)

Борьбы и Труда», вместе с наступлением конца истории приходит конец и самому феномену человека. Конец истории – этот момент достижения человеком «полного удовлетворения тем, что он есть», когда человек полностью удовлетворил свое Желание признания и перестал изменять реальность и самого себя [1, 37]. Конец истории – это конец диалектики. Тезису теперь не противостоит антитезис. Человеку – реальность. Того, кто в момент «тотального синтеза» приходит на смену существу, конституируемому негативностью, отрицанием природы, Кожев называет «богом», заключая это слово в кавычки. Он пишет: «согласно Гегелю, человек рано или поздно всегда отрицает данное, до тех пор, пока не реализует тотальный Синтез, который «является» ему как его окончательное «удовлетворение». Я лично допускаю возможность остановки на этом пути. Но думаю, что в этом случае Человек перестает быть подлинно человеческим. Гегель допускает окончательную остановку исторического «движения»: после конца Истории Человек больше не отрицает в собственном смысле слова (то есть активно). Однако человек не становится животным, поскольку он продолжает говорить (негация переходит в «диалектическое» мышление Мудреца). Но человек постисторический, Человек всезнающий, всемогущий и удовлетворенный (Мудрец), не является Человеком в собственном смысле слова: это «бог» (правда, бог смертный)» [1, 76]. Другими словами, весь диапазон человека располагается между животным и смертным «богом», то есть животным второго порядка. В конце истории нас не постигнет катастрофа, человек продолжает жить, но как животное, – уточнит Кожев [2, 538-539].

Для Бодрийяра исчезновение человека – это тотальная реализация прометеевского проекта по господству над Вселенной. «Когда речь идет о человеческом виде, – говорит Бодрийяр, – выбор уже сделан, и он заключается в превосходстве Искусственного Интеллекта» [3]. Человеку, исчерпавшему все свои возможности, противостоят бесконечные возможности техники, и за ними перевес. Мир отныне больше не нуждается в нас. Человеческая мысль кажется лишь «детской болезнью Искусственного Интеллекта». Человек становится бессмертным, благодаря включению себя в цифровую интегральную индивидуальность, аккумулирующую весь человеческий разум. Быть сетью, говорит Бодрийяр, означает открытую форму бессмертия. Но вместе с технологическим обретением бессмертия исчезает сам человек.

Человек сегодня, говорит Бодрийяр, подобен улыбке Чеширского кота. Кота нет, а улыбка есть. Человека нет, но повсюду обнаруживаются его следы. Человек исчезает как субъект, рассеивая свою субъективность в мире. Повсюду, говорит Бодрийяр, субъективность, подвижная и беспредметная, она «все обволакивает и все трансформирует в огромную поверхность, отражающую пустое бестелесное сознание» [3]. Сознание «распыляется во все промежутки реальности» и ассимилируется ей, а потому становится избыточным. Сознание, «слившееся с течением вещей», постигает та же участь, что и религию, социально и политически приведенную в соответствие с миром, или искусство, отказывающееся от границы, отделяющей его от жизни. Оно становится излишним. Исчезновение человека – это исчезновение первичной двойственности человека, которая заключается в одновременном следовании и сопротивлении своей модели действия. Согласие с тем, что есть, абсолютное подчинение реальности. «Ненормален, – говорит Бодрийяр, – сегодня тот, кто живет не иначе как в одностороннем и позитивном согласии с тем, что он делает и кем является. Подчинение, полный досмотр (совершенно нормализованное бытие). Бесчисленные индивиды, сплотившиеся в реальности, в их собственной реальности для постепенного изживания всех двойственных и неразрешимых качеств. И тайна этой положительной кристаллизации, снятия сомнений о реальности, необходимой реальности, остается нераскрытой» [3]. Впрочем, желание увидеть мир без субъекта, таким, какой он есть сам по себе, «в своей материальности, буквальности, без прохождения смысла; вот, – заключает Бодрийяр, – что нас очаровывает» [3]. Бодрийяр сторонится искусственной цифровой культуры, но равно он сторонится и Субъекта, ибо и то, и другое заслоняет мир. Мир сам по себе, без субъекта, нерукотворный, буквальный – вот то, о чем грезит Бодрийяр. Иконе и цифре он противопоставляет фотографию как «автоматический отпечаток света», свободный от человеческой субъектности.

Для Фуко человек – недавнее изобретение. И столь же недолговечное, как рисунок на прибрежном песке. «Вплоть до конца VIII века, – говорит Фуко, – человек не существовал»

[4, 398]. Это означает, что человек до начала XIX века не выделялся как особая специфическая область познания. Его появление было результатом изменения эпистемы (появление биологии, филологии и экономики, для которых человек становится основой познания). Но вместе с изменением эпистемы исчезнет и человек. Полагая человека временным изобретением, для описания которого использовались категории жизни, труда и языка, Фуко предлагает перейти от вопроса о сущности человека, от кантовского вопроса «Что есть человек?», к вопросу о том, что есть человек в данное время в данном месте. Он отказывает человеку в сущности и замысле о нем в вечности. Человеку он противопоставляет «человеческие существа».

Фуко чаёт избавления философии от антропологического сна, навязанного «четырёхугольником» Канта, и превращения философии в очищенную онтологию, в рамках которой мысль будет мыслиться вне связи с мыслью о том, что мыслит человек. Пора, говорит Фуко, начать мыслить в пустом пространстве, свободном от человека. А потому Ницше, объявивший о смерти Бога и, вместе с тем, неминуемо о смерти человека, для него становится первым провозвестником грядущей культуры после человека.

Делез преодолевает феномен человека в своем концепте мира без Другого. Если Другой – это тот, кто дает миру глубину, пространство, время, смысл, сущности, тела, субъект-объектное измерение, иерархии, то мир без Другого – это чистое бурление стихий. Другими словами, призывая убить в себе Другого, Делез прощается с феноменом человек. Меняя язык описания мира, бинарным оппозициям, обеспечивающим онтологические разрывы, иерархии и различие, он противопоставляет «третий» термин, устраняющий саму возможность подобных бинаризов. Мир и человек описываются отныне единым понятием «стихий». Сознание становится чистым свечением вещей. Делез прямо говорит о своем проекте как проекте «дегуманизации» [5, 283]. Человека в мире Делеза не отличишь от всякой вещи мира наличного. А свобода оборачивается «странным Спинозизмом» [5, 302], то есть необходимостью. Правда, фундамент концепта Делеза оказывается хрупким. В основание хаосмотического творчества стихий он закладывает понятие космической сексуальности. Именно она заставляет козла, как в романе Турнье, летать и петь, когда Пятница из его шкуры делает воздушного змея, а из кишок арфу, через которую начинают петь ветра. Неясно, однако, как может потерять самотождественность козел, если не будет Пятницы. Не дает ли Делез миру неоправданный аванс, наделяя его сугубо человеческой способностью воображения? Дегуманизация мира заложена Делезом в аналогичных концептах «тела без органов» и «машины желания», редуцирующих мир к имманентному измерению.

Агамбен мыслит смерть человека как остановку работы «антропологической машины», производящей человека за счет непрестанного различения человеческого и животного. Он грезит о бытии по ту сторону бытия, о блаженном состоянии не людей, но живых существ, не ведающих своей природы и не берущих на себя исторических задач. Очарованный Фуко, Агамбен пишет: «И если в один прекрасный день окончательно сотрется «лицо на песке», которое – согласно теперь уже ставшему классическим – представлению гуманитарные науки вычертили на полосе прибора нашей истории, то никакой новый «Мандалион» или «плат Вероники» вновь обретенной человечности или животности на его месте не проступит» [6, 109].

Все европейские проекты исчезновения человека роднит не только оптимизм, но нарочито упрощенное решение проблемы субъективности. Ведь что значит утверждение о том, что субъективность рассеивается? Сливаются с течением вещей? Со стихиями? С миром наличного? Что значит простое замещение человека «человеческими существами», животным, искусственным интеллектом, игрой космической сексуальности? Тайна субъективности, того немислимого, о котором говорил Фуко, сопряжена с тайном ее радикального отличия от наличного мира. Это тайна качественного скачка, онтологического разрыва. Утверждать тотальное рассеивание субъективности – значит вставать на позиции грубого эволюционизма, не признающего этой тайны. А значит, и самой субъективности. Субъективность не может просто «рассеяться» или «исчезнуть», подобно тому, как она не может просто возникнуть из дыхания природного мира. Человек, покуда он человек, не может позволить себе роскошь расстаться с терзающей его субъективностью.

В отличие от европейского оптимизма, Фукуяма будет говорить об исчезновении человека с нескрываемой ностальгией, призывая к настороженному отношению

к биотехнологической революции и выступая за соответствующую правовую регламентацию. Постчеловеческое будущее, говорит он, сулит человеку не только долголетие и более высокий уровень интеллекта, но и утрату человечности, бесчеловечность. Не окажется ли, говорит Фукуяма, постчеловеческий мир «мягкой тиранией вроде описанной в «Дивном новом мире», где все здоровы и счастливы, но забыли смысл слов «надежда», «страх» или «борьба»» [7, 308]. Фукуяма призывает нас к здравому смыслу, критикуя Фуко и говоря о том, что не нужно быть семи пядей во лбу, чтобы отличить норму от патологии. «Мне часто кажется, – говорит Фукуяма, – что утверждать, будто нет разницы между заболеванием и здоровьем, могут только люди, которые никогда не болели: человек, который простудился или сломал ногу, отлично понимает, что с ним что-то неважно» [7, 296]. Правда не понятно, является ли нога балерины нормой или патологией. Или, например, клонирование. Фукуяма говорит однозначное «нет» подобным экспериментам, аргументируя это тем, что они приведут к неестественным отношениям между родителями и клонированным ребенком. Подобная эмоциональная сопротивляемость «постчеловечеству», сопровождаемая интеллектуальной незащищенностью, отчасти характерна и для русской мысли.

Русская философская традиция

В русской философии формируется понятие антропологической катастрофы. У этого понятия существуют разные значения в зависимости от концептуализации конкретного философа. Мамардашвили М., например, понимает под антропологической катастрофой замещения принципа бытия принципом существования. Мы перестали быть и стали существовать. Мы бытийствуем тогда, когда в нас присутствует сознание и оно является причиной наших действий. Мы существуем, когда причиной наших действий являются внешние причины: в нас что-то думает, что-то хочет, что-то любит. Гиренок Ф., рассуждая об антропологической катастрофе, утверждает, что сегодня на смену смыслам пришли события, а на место сознания встал язык. Скорость смены событий так велика, что мы не успеваем извлечь смыслы и живем в режиме неизвлеченных смыслов. Общим в понятии антропологической катастрофы оказывается квалификация ситуации с современным человеком именно как катастрофы, что предполагает ценностное отношение к феномену «человек».

Русская философская мысль ближе к идее нередуцируемой антропологической данности. Сегодня Владимир Мартынов, заявляя о конце эпохи, которая была ознаменована речением «В начале было слово», говорит о том, что на смену человеку говорящему приходит человек молчаливый, тот, мощь которого позволила когда-то появиться палеолитическому искусству. Констатация смерти слова означает здесь попытку уйти за слово, к дословному, к тому, из чего рождается язык [8, 83-84]. Федор Гиренок, различая мыслящее и разумное, говорит о том, что сегодня человек обеспокоен сохранением своей мыслящей субстанции [9, 7]. Позже, спасая Бога от человека, Ф. Гиренок объявит о несочетности человека Богу. Человек, говорит он, сегодня исчезает, расставаясь со своей последней территорией – аффектом.

С. Смирнов объявляет о том, что никакого человека самого по себе, никакой природы и сущности у человека нет. Есть проекты человека, и сегодня все они себя исчерпали. В этом смысле можно говорить о смерти человека [10, 5]. Но в этом же смысле можно говорить и о рождении нового проекта человека. А потому все тенденции современной культуры – виртуализацию реальности, приводящую к атомарному существованию, темп, который позволяет квалифицировать современную культуру как «снэк-культуру», «аутсорсинг» своих базовых навыков, нахождение в ситуации «после Освенцима», – нельзя, по мнению С. Смирнова, трактовать как негативные. Все эти тенденции лишь принуждают к формированию нового антропологического проекта, который С. Смирнов называет «человеком перехода» или «человеком-навигатором». Не ясно, правда, как объединить тезисы С. Смирнова о том, что человека самого по себе нет, с тезисом о том, что «человеческое рождается в человеке» в каждом антропологическом проекте [10, 6]. Отказываясь от антропологической константы, С. Смирнов подспудно продолжает ее мнить.

С. Хоружий говорит о постчеловеке, как о том, кто грядет. К феномену постчеловека он относит киборгов (сочетание человек-машина), мутантов (результат генной инженерии) и

клонов. Желая соблюсти политес, Хоружий встраивает современные эксперименты с человеком в ряд практик себя, таких, как философия в античности, десексуализация в христианстве, изменение сознания в духе Кастанеды и т.п., объединяя их под общим названием «трансформативные антропологические практики». «Трансформативную антропологическую практику» Хоружий определяет как «достаточно глубокие трансформации, затрагивающие осноустройство человеческого существа» [11], не проясняя, что значит осноустройство человека и не называя критерии, позволяющий судить о «глубине» изменений. О современных экспериментах Хоружий говорит как о «максимуме» трансформации. Но что значит этот максимум? Под «достаточно глубокими изменениями» Хоружий понимает те, возможности которых ограничены эмпирически. Например, «контрфактором духовной практики» он считает генокод. Другими словами, духовная практика принуждена апеллировать к загробной жизни, не имея возможности преодолеть смертность и конечность человека. Такое понимание духовной практики, однако, лишает ее культовой составляющей, той, которая связует эмпирическое и трансцендентное и делает возможным такое чудо, как мощи. Чудо, в смысле христианском, как то, в чем природа, по словам С. Булгакова, наконец обретает естественное, подлинное для нее состояние, для Хоружего оказывается незначительной величиной. Беспрецедентность современных антропологических экспериментов, в отличие от прежних, означает, согласно Хоружему, то, что «впервые в истории Человека полнейшая трансформация им самого себя, собственной природы и конституции, становится технически осуществима» [11]. Значит ли это, что мы достигли бессмертия? Об этом Хоружий не говорит, но подходит к неполитической части своих рассуждений, различая не только человека и постчеловека, но, соответственно, практики себя и современные эксперименты. Если, говорит Хоружий, мы вставим шунт в сердце больного человека, мы поможем ему, а если одно из полушарий мозга заменим будильником, это уже будет не человек, а постчеловек. Другими словами, речь идет не об «изменениях» человеком самого себя, но о лишении человека антропологической самотождественности. Правда, как определение трансформативных практик, так и определение сущности человека у Хоружего весьма расплывчаты. Например, критериями определения человека служат ответы на вопросы типа: «Что происходит с сознанием и с целостной человеческой личностью? Что происходит со сферой эмоций, с эстетическими восприятиями? Со сферой общения, с социальными измерениями существования? И т.д.» [11].

Б. Марков, рассуждая на тему «что такое человек в постантропологическую эпоху» отмечает, что на смену дискурсам, пытающимся объяснить человека внеположными ему сущностями (Бог, природа, истина, бытие и др.), приходит дискурс антропологии, который ставит своей целью объяснить человека, исходя из него самого. Оставляя ответ на вопрос о том, что есть человек сегодня, открытым, Б. Марков смещает акцент своих размышлений в сторону вопроса о том, что такое философия. Сегодня, по его мнению, проблема заключается не в том, что «человек умер», а в том, что философию потеснили специальные науки и дисциплины, разрабатывающие знания о человеке. Философии же остается задаться вопросом о самой себе, о собственном предмете. Этот вопрос, по мнению Б. Маркова, включает постановку проблемы человека [12, 327-328].

П. Гуревич переосмысливает тезисы европейской философии о «смерти человека» и отсутствии у человека сущности. По мнению, П. Гуревича, стоит различать сущность человека и природу человека. Природа человека пластична. Наличие различных трактовок человеческой природы послужило причиной возникновения концепта «смерти человека». Вопрос о сущности человека, напротив, предполагает разговор о константах человеческого бытия, которые выражают онтологию человека. «Человеческая природа, – пишет П. Гуревич, – способна к пересотворениям. Сущность человека неизменна, поскольку она выражает онтологические основы его бытия. Раскрыть человеческую природу можно с помощью науки, социологической экспертизы, психологической интуиции. Эта тема помогает нам анализировать человека как животное, хотя и обладающее рядом поразительных качеств. Раскрывая сущность человека, мы опираемся в основном на философскую традицию. В этом случае человек интересует нас как особый род сущего. И. Гердер, к примеру, считал человечество подготовительной ступенью к раскрытию человеческого потенциала, своего рода бутон, который даст жизнь будущему цветку – трансцендентному бессмертному

существованию» [13, 18]. Онтологической константой человека является, по мнению П. Гуревича, его отнесенность к двум бытиям – конечному и бесконечному.

Несмотря на различие названных подходов, они согласны в едином порыве. Их роднит то, причиной чего они не являются. В современной русской мысли видны влияния европейской философии, и все же какая-то инстанция, наша самобытность, та самая русская душа оберегает мысль от редуций, заставляя говорить о первичном хаосе воображения, об аффекте, встрече с трансцендентным, не поддаваясь имманентистским натуралистским настроениям, подобным тем, что охватили Европу. Русской философской мысли по-прежнему близка идея инаковости человека в отношении мира. Ей чужда тенденция к поиску третьих терминов, нейтральных к онтологическим и антропологическим оппозициям.

Европейскому представлению о том, что на смену человеку приходит постчеловек, сегодня в духе русской философской традиции можно противопоставить новое понимание идеи смерти человека.

О новом смысле идеи смерти человека

О смерти человека сегодня невозможно не говорить. Но о смерти человека сегодня следует говорить принципиально иным образом. О смерти человека сегодня стоит говорить как о том, что происходит с феноменом человек после смерти Бога. Необходимо различить сознание и субъективность. Если субъективность – это нередуцируемая антропологическая данность, то сознание – это упорядоченный хаос субъективности. Смерть человека означает смерть сознания, но не устранение субъективности. Сознание есть форма, обеспеченная фигурой трансцендентного Бога как источника структуры и культом как живой системы символов, во всей тотальности организующих субъективность. Исчезновение из нашей жизни тотальных смыслов, трансцендентных скреп существования приводят к смерти человека. Субъективность поистине рассеивается, что вовсе не означает ее имманентизации миру. Она обнаруживает свою хаотическую природу, тот невыносимый для нее темп и бесплодную череду состояний, которые культура отныне лишь отражает, но не организует и разреживает. Захлестывающие друг друга волны субъективности заковывают человека в цепи невозможности быть. Смерть человека – это смерть Формы, того, с чего начинается история человека. Человек сегодня принужден родиться вновь, учредив свое сознание. Он стоит перед невозможностью себя не воссоздать.

Литература

1. Кожев А. Диалектика реального и феноменологический метод у Гегеля. Идея смерти в философии Гегеля. М.: Издательство «Логос», издательство «Прогресс-Традиция», 1998. С. 7-130.
2. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2003. 792 с.
3. Бодрийяр Ж. Почему все еще не исчезло? [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://syg.ma/@alesya-bolgova/zhan-bodriiar-pochiemu-vsie-ieshchie-nie-ischiezlo> (дата обращения: 12.06.17).
4. Фуко М. Слова и вещи. М.: Прогресс, 1977. 487 с.
5. Делез Ж. Мишель Турнье и мир без Другого. Пятница, или Тихоокеанский лимб: Роман. СПб.: Амфора, 1999. С. 282-302.
6. Агамбен Дж. Открытое. М.: РГГУ, 2012. 112 с.
7. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: последствия биотехнологической революции. М.: ООО «Издательство АСТ»; ОАО «Люкс», 2004. 349 с.
8. Мартынов В. «В начале было слово» как оправдание посредственности/ Посредственность как социальная опасность. М.: Магистр, 2011. С. 81-84.
9. Гиренок Ф. Удовольствие мыслить иначе. М.: Академический Проект, 2010. 235 с.
10. Смирнов С. Форсайт человека: Опыты по неклассической философии человека. Новосибирск: ЗАО ИПП «Офсет», 2015. 660 с.
11. Хоружий С. Проблема постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергической антропологии [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://rumagic.com/ru_zar/sci_philosophy/horujiy/m/ (дата обращения: 12.06.17).
12. Марков Б.В. Философская антропология: очерки истории и теории. СПб.: Издательство «Лань», 1997. 384 с.

13. Гуревич П.С. Исчезла ли сущность человека?/ Спектр антропологических учений. Вып. 5. М.: ИФРАН, 2013. С. 6-23.

References

1. Kozhev A. Dialektika real'nogo i fenomenologicheskii metod u Gegelya. Ideya smerti v filosofii Gegelya. M.: Izdatel'stvo «Logos», izdatel'stvo «Progress-Traditsiya», 1998. S. 7-130.
2. Kozhev A. Vvedenie v chtenie Gegelya. SPb.: Nauka, 2003. 792 s.
3. Bodriiар Zh. Pochemu vse eshche ne ischezlo? [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://syg.ma/@alesya-bolgoва/zhan-bodriiар-pochemu-vsie-ieshchie-nie-ischiezlo> (data obrashcheniya: 12.06.17).
4. Fuko M. Slova i veshchi. M.: Progress, 1977. 487 s.
5. Delez Zh. Mishel' Turn'e i mir bez Drugogo. Pyatnitsa, ili Tikhookeanskii limb: Roman. Spb.: Amfora, 1999. S. 282-302.
6. Agamben Dzh. Otkrytoe. M.: RGGU, 2012. 112 s.
7. Fukuyama F. Nashe postchelovecheskoe budushchee: posledstviya biotekhnologicheskoi revolyutsii. M.: OOO «Izdatel'stvo AST»; OAO «Lyuks», 2004. 349 s.
8. Martynov V. «V nachale bylo slovo» kak opravdanie posredstvennosti/ Posredstvennost' kak sotsial'naya opasnost'. M.: Magistr, 2011. S. 81-84.
9. Girenok F. Udovol'stvie myslit' inache. M.: Akademicheskii Proekt, 2010. 235 s.
10. Smirnov S. Forsait cheloveka: Opyty po neklassicheskoi filosofii cheloveka. Novosibirsk: ZAO IPP «Ofset», 2015. 660 s.
11. Khoruzhii S. Problema postcheloveka, ili transformativnaya antropologiya glazami sinergiinoi antropologii [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: http://rumagic.com/ru_zar/sci_philosophy/horujiy/m/ (data obrashcheniya: 12.06.17).
12. Markov B.V. Filosofskaya antropologiya: ocherki istorii i teorii. SPb.: Izdatel'stvo «Lan'», 1997. 384 s.
13. Gurevich P.S. Ischezla li sushchnost' cheloveka?/ Spektr antropologicheskikh uchenii. Vyp. 5. M.: IFRAN, 2013. S. 6-23.

УДК 130.3

Об исчезновении феномена «человек» в современном мире»

Наталья Николаевна Ростова ^{а, *}

^аМосковский государственный университет имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация

Аннотация. В статье анализируется исчезновение феномена «человек» в современном мире. Автор различает две традиции понимания этого события. Одна присуща европейской философии, другая – русской философии. В европейской философии концепция смерти человека строится на идее снятия оппозиции «мир-человек». Человек рассеивается в мире, что сулит новые перспективы и новый опыт. Русская философия исходит из идеи инаковости человека в отношении мира. Ей чужда тенденция к поиску третьих терминов, нейтральных к онтологическим и антропологическим оппозициям. Европейскому представлению о том, что на смену человеку приходит постчеловек, автор в духе русской философской традиции противопоставляет новое понимание идеи смерти человека. Различая сознание и субъективность, автор заключает о том, что смерть человека сегодня стоит понимать как исчезновение сознания, то есть формы субъективности, но не как устранение субъективности.

Ключевые слова: идея смерти человека, смерть Бога, сознание, субъективность, постчеловек, антропология, сущность человека.

* Корреспондирующий автор

Адреса электронной почты: nnrostova@yandex.ru (Н.Н. Ростова)