

УДК 141.5:17. 021.2

DOI: 10.17072/2078-7898/2021-3-413-422

КОНЦЕПТ «ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА» КАК АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП

Сайкина Гузель Кабировна, Ибрагимова Зульфия Зайтуновна

Казанский (Приволжский) федеральный университет (Казань)

В философии XX в. утвердилось представление об отсутствии у человека природы, вследствие чего концепт «природа человека» стал рудиментом в антропологическом знании, а сам человек стал осмысляться как «безопорный». В эпоху «биотехнологической революции» данный концепт оказывается неудобным для трансгрессивной игры человека с собственными пределами. Однако проблематизация человека в современном антропологическом дискурсе может происходить во многом именно через вопрошание о природе человека. В эпоху развитых биотехнологий современной антропологии следует не столько отрицать, сколько утверждать природу человека, так как концепт «природа человека» указывает на онтологические рамки, сохраняющие аутентичность человека, обеспечивающие преемственность всех его исторических форм. В противовес толкованию концепта природы человека в оппозиции социальной сущности (как низменной физической, материальной, биологической, витальной части человеческого существа) эвристически значимым является возведение его в социально значимый аксиологический принцип, наполнение ценностным содержанием путем возвышения статуса человеческой природы. Это особенно важно вследствие того, что содержательно он оказывается включенным в этические и социально-гуманитарные экспертизы биотехнологических проектов. Без аксиологического разворачивания данного концепта потеряют силу и убедительность биоэтический и экологический дискурсы. Человек всегда незавершен, многомерен, многолик, поэтому не может быть единой сущностной идеей человека, способной стать цементирующим основанием антропологического знания, как на это уповали представители первого поколения направления «философская антропология». Но все же человек — это один антропологический тип с единой природой. В результате исследования выдвинута гипотеза о том, что именно реанимация концепта «природа человека» придаст антропологическому знанию единство, станет его «идейным стержнем».

Ключевые слова: природа человека, сущность человека, аксиология, философская антропология, биологическое, социальное, телесность, «первая природа», «вторая природа», Просвещение.

THE CONCEPT OF «HUMAN NATURE» AS AN AXIOLOGICAL PRINCIPLE

Guzel K. Saikina, Zulfiya Z. Ibragimova

Kazan (Volga Region) Federal University (Kazan)

In the philosophy of the 20th century, the idea of the absence of nature in man was established, due to which the concept of «human nature» became a rudiment in anthropological knowledge, and man himself began to be comprehended as «unsupported». In the era of the «biotechnological revolution», this concept turns out to be inconvenient for the transgressive game of man with his own limits. However, the problematization of a person in modern anthropological discourse can occur in many respects precisely through questioning the human nature. In the era of developed biotechnologies, for the purposes of human ecology, modern anthropology should not so much deny as assert the nature of man, since the concept of «human nature» indicates an ontological framework that preserves the authenticity of man, ensuring the continuity of all his historical forms. In contrast to the interpretation of the concept of human nature as opposed to the social essence (as a base physical, material, biological, vital part of human being), it is heuristically significant to elevate it to a socially significant axiological principle, filling it with value content by raising the status of the human nature. This is especially im-

portant due to the fact that this concept is substantively included in ethical, social and humanitarian expertise of biotechnological projects. Without the axiological development of this concept, bioethical and ecological discourses will lose strength and persuasiveness. A person is always incomplete, multidimensional, multifaceted, therefore there cannot be a single essential idea of a person capable of becoming the cementing foundation of anthropological knowledge, as the first generation of «philosophical anthropology» representatives hoped for. Still, man is one anthropological type with a single nature. As a result of the study, a hypothesis has been put forward that it is the reanimation of the concept of «human nature» that will give unity to anthropological knowledge and become its «ideological core».

Keywords: human nature, human essence, axiology, philosophical anthropology, biological, social, corporeality, «first nature», «second nature», Enlightenment.

Введение

Э. Кассирер, анализируя современную теорию человека, указывал на необходимость выработки «общей точки отсчета», «референциальной рамки» вследствие существующего антагонизма идей человека: «современная теория человека потеряла свой идейный стержень, а взамен мы получили полную анархию мысли» [Кассирер Э., 1988, с. 25]. Данное обстоятельство философ рассматривал как угрозу для развития общества. Причем Кассирер, как известно, выразил общее настроение того времени относительно уровня антропологического знания (представленное прежде всего в учениях М. Шелера, М. Хайдеггера, Н.А. Бердяева). Антагонизм идей человека определялся в качестве симптома кризиса философской антропологии и даже ее отсутствия. Так, к примеру, Н.А. Бердяев считал, что только сейчас «наступило время для философской антропологии, которой до сих пор не существовало» [Бердяев Н.А., 1993, с. 54]. Можно ли говорить о современной антропологии в тех же терминах?

Как известно, отсутствие единой универсальной идеи человека первым констатировал Макс Шелер, конституировавший, по сути, «антропологический поворот» в философии. Из обозначенных Шелером [Шелер М., 1994] пяти идей человека (религиозной идеи, античной идеи человека как разумного существа, естественнонаучной идеи, идеи человека декаданса и идеи сверхчеловека) сегодня, возможно, господствуют идея декаданса человека и естественнонаучная идея, преимущественно в виде сциентистских проектов трансформации человека посредством биотехнологий. Причем последние выступают своеобразным ответом на идею упадка человека: человека стремятся улучшить. Сложно в этой связи говорить о какой-то конфронтации идей человека, их антагонизме, по крайней мере, в той же степени, что чувствовали философы антропологической направленности начала XX в., однако при этом ощущение анархии мысли не исчезает...

Шелеровский проект создания единой, универсальной идеи человека (на уровне построения антропологии как мета-философии) в каком-то смысле был изнутри подорван концептуализацией идеи незавершенности человеческой природы, вследствие чего проект сам оказался незавершенным. Он фактически был обречен на провал: человека в многообразии всех проявлений его сущностных черт невозможно уложить в единственное понятие. При этом он держался верой в уникальность природы человека, в безграничность его возможностей, в способность быть связующим онтологическим центром. В учениях М. Шелера, А. Плеснера, А. Гелена человек представлялся как неспециализированное, недостаточное, эксцентричное существо, что между тем обеспечивало ему открытость миру, духовность и свободу. Поэтому в целом природа человека оценивалась в них позитивно. Данный подход не отвергал принципов анализа природы человека классической философии, где он осмыслялся с довольно оптимистических позиций: как то, что дано человеку от рождения, но не мешает реализации его метафизического, аутопоэтического начала, не противоречит свободной универсальной сущности. В принципе даже позднее, в экзистенциализме, идея отсутствия природы у человека имела позитивные «зерна»: она утверждала идею проективности человека.

Специфика современной ситуации состоит в том, что благодаря развитию биотехнологий человек хочет не столько метафизически возвыситься над собственной природой, трансцендировать над эмпирической наличностью, сколько коренным образом трансформировать собственную природу и создать фактически совершенно новую природу, с новым способом воспроизводства и борьбы со смертью (вспомним, к примеру, идею клонирования, репродуктивные технологии, операции по смене пола, опыты со стволовыми клетками, киборгизацию человека и т.д.). Человеческая природа стала расцениваться в качестве фундаментальной преграды. В результате экспе-

рименты над собственной природой вплотную подвели человека к порогу, за которым он может потерять свою уникальную антропную форму.

Важный сдвиг в человеческом бытии обнаруживает С.С. Аванесов. Отталкиваясь от утверждения, что «для человека нормально быть проблемой», он делает серьезный вывод: «Вызов заключается не в технологических инновациях, а в программной деградации человеческого сознания, в его критическом приближении к уровню сознания животного — к сознанию вне морали и вне достоинства, вне ответственности (вменяемости) и, следовательно, вне свободы. Антропологический вызов настоящего времени состоит не в том, что человек как будто все больше проблематизируется, а, наоборот, в том, что человек перестает быть проблемой, становится все более понятным, редуцированным к простейшим процессам и “узлам”» [Аванесов С.С., 2017, с. 6].

Тем самым проблемность заключается не в том, что природа человека низменная или несовершенная, а в том, что уровень сознания (в том числе аксиологического характера) и субъектности не соответствует подлинно человеческому, в результате чего и происходит редукция человека к биологическому виду, к животному. Деградация сознания и культуры приводит к тому, что человек уничтожает ценное в своей природе, в своих задатках. В связи с этим проблематизация человека может «запускаться» аксиологическим подходом к проблеме человеческой природы.

Действительно, современный массовый человек потерял целостность и духовный центр, в итоге — свою субъектность. В этой связи возникает серьезный вопрос: как в эпоху развитых биотехнологий бессубъектный «дивид» может распорядиться данным ему биоматериалом, своей природой? На повестку дня выходит проблема разумного контроля над применением биотехнологий, т.е. по существу аксиологическая проблема нравственной ответственности.

Таким образом, биотехнологии запускают очередную серию проблематизации человека в первую очередь через вопрошание о его природе, а именно о содержании и границах человеческой природы, перейдя или разрушив которые, человек самоликвидируется.

Амбивалентность человеческой природы

Человек, по меткому выражению Ж.-П. Сартра, — это не *природа*, это драма. «Человеческое в человеке» не задано природой, не может быть полностью выведено из нее. Сущностная полнота ро-

да не дана человеческому индивиду от рождения: ему дан лишь определенный биологический субстрат человеческого. Драматичность человека состоит в том, что он рождается «недоношенным» существом и все сущностное (собственно человеческое) человек приобретает лишь после рождения посредством метафизических усилий, самосозидания.

В соответствии со своей сущностью человек есть метафизическое существо, возвышающееся над своей природой. Он деятельно противопоставляет себя природе. Благодаря свободе, духовному началу человек способен отделить себя от природы и не отождествлять себя с ней. Однако, будучи социально деятельным и метафизическим существом, он все же не может полностью отрицать биологические законы существования, свою витальную часть.

Теоретически это противоречие выражается в идее несовпадения природы и сущности человека, причем выстраиваемой в виде их иерархии, естественно, не в пользу человеческой природы. Природа человека расценивается, как правило, как нечто низменное (недочеловеческое, животное) и второстепенное. Зачастую «природное в человеке» сводится лишь к витальному уровню существования человека, направленному на выживание.

Одновременно концепт «природа человека» отражает своего рода уверование в существование непреложных базовых констант в понимании природы человека. Важно отметить, что природное в противоположность социальной сущности человека нередко мыслится в логике «отсылки» к «доистории». И оценки «природного в человеке» здесь уже могут быть другими. Так, в интерпретации К. Ясперса «доисторическое» природное состояние расценивается как онтологическое основание «человеческого в человеке»: «Доисторическое становление человека — формирование человека как вида со всеми его привычными склонностями и свойствами, со всей присущей ему сферой бессознательного — составляет фундамент нашего человеческого бытия. Исторически осознанная передача свойств человека и его эволюция, которая показывает нам, на что был способен человек, и которая всем своим содержанием составляет источник нашего воспитания, нашей веры, нашего знания и умения, — этот второй момент в развитии человека — подобен тонкой оболочке над кратером вулкана. Может случиться, что эта оболочка будет сброшена, тогда как фундаментальные свойства человека как

представителя данного вида, сложившегося в доисторические времена, неотвратимо присущи его природе» [Ясперс К., 1991, с. 56].

Яркую идеализацию досоциального состояния человека, как известно, обосновал Ж.-Ж. Руссо, провозгласив: «Назад к природе!». Именно досоциальное существование людей с их гипотетической добротой и свободой он полагал выражением истинного нравственного порядка, исходящего от Бога. Эти добродетели могут быть воспитаны (!), они есть «не что иное, как следование самой природе», которая и определяет равенство людей [Руссо Ж.-Ж., 1981, с. 23]. В учении Руссо, с одной стороны, ценности человеческого существования признаются как органическое продолжение природных условий, с другой — нравственный порядок возможен лишь в общественной жизни, которая приобретает роль условия цивилизованного «облагораживания» человека. Ценности имманентно присущи природному состоянию человека, но без воспитания, без участия культуры они остаются метафорой. Таким образом, «первая природа» человека представлена как гораздо более предпочтительная, нежели «вторая природа». Идею фокусирования свободы воли и уважения к личности в природном состоянии можно считать парадоксальной, тем не менее она способствовала осмыслению аксиологических аспектов концепта «природа человека».

В субординации биологического и социального мы не оспариваем социальной и метафизической сущности человека (которая становится в итоге для него более «естественной», нежели само природное), но хотим акцентировать внимание на том, что и природа человеку дана *уникальная* — природа универсального свойства с огромным, безграничным, потенциалом способностей. Природа человека как будто сама «допускает» собственные изменения (в этой связи много говорящим является название круглого стола: «Природа человека — история самосозидания» [Малков С.М. и др., 2015; Мюрберг И. и др., 2014; Smith R., 2007]). Нередко данное обстоятельство становится площадкой для сомнения: «есть ли вообще у человека природа?», так как основанием для вопроса становится привычное представление о природе как устойчивой и изначальной данности.

Действительно, человек изначально есть биологически неприспособленное существо; у человека нет предзаданной биологической программы, он не приспособливается, а преобразует окружающую среду и т.д. Не случайно А. Гелен

считал человека «недостаточным существом»: в отличие от животного у него отсутствуют устойчивые биологические реакции. Х. Блюменберг писал: «Нехватка у человека специфических средств реактивного поведения по отношению к действительности, ограниченность его инстинктов являются исходным пунктом для центральной проблемы антропологии — как, вопреки своей биологической неоснащенности, человек оказывается в состоянии существовать. Ответ может быть сведен к формуле: благодаря тому, что он не связывает себя с этой действительностью непосредственно» [Блюменберг Х., 1995, с. 109–110].

Но свобода человека внутри своей природы позволяет определять человека одновременно и как избыточное существо. Человек в родовом измерении — это универсальное, пластичное существо с бездной возможностей. Человек способен разворачивать бесконечный спектр отношений к миру и поэтому бесконечный спектр способностей и возможностей. Шелер рассматривал отношение «Человек – Мир» как безграничное отношение, характеризующееся открытостью человека миру. Деятельностно-практическая способность человека делает природу человека неисчерпаемой.

В этой связи следует отметить, что природа человека в целом амбивалентна: она выступает одновременно и как материал, и как способность работы с этим материалом; и как стартовая площадка, и как финишная черта. Теоретические трудности оперирования понятием «природа человека» возникают вследствие того, что исследователи при анализе имеют в виду то один, то другой полюс его содержания, размытого и неопределенного по существу. Кроме того, природа человека может осмысляться одновременно и как нечто устойчивое, строго определенное, и как нечто пластичное, податливое для изменений; и как нечто заданное по своим параметрам, и как «чистая доска»; и как нечто недостаточное в биологическом разрезе, и как избыточное в родовой перспективе. Природа должна к тому же соизмеряться с сущностью человека. При этом необходимо иметь в виду, что то, что концептуализируется как «сущность человека», на уровне антропной (родовой) идентичности может вполне определяться как его природа. Разная смысловая нагрузка понятия «природа человека» налицо, и данное обстоятельство требует дальнейшего осмысления. Считаем, что в целом на концепт «природа человека» накладывается принцип

осмысления внешней природы в терминах «первой» и «второй» природы [Bertram G.W., 2020].

Э. Кассирер писал: «Неизбежный момент человеческого существования — противоречие. У человека нет “природы” — простого или однородного бытия. Он причудливая смесь бытия и небытия; его место — между двумя этими полюсами» [Кассирер Э., 1998, с. 14].

И здесь важно понять, что природа человека такова, что мы не можем знать, какие формы человека могут из нее произрасти. Родовая безграничность человеческих способностей подразумевает историческую бесконечность форм человека. Любопытно, что все, что не укладывается в наличную историческую форму, современный человек выносит за пределы человеческой формы (в постчеловека, в сверхчеловека). Однако по логике вещей все новые формы — не за пределами природы человека, они есть ее логическое продолжение.

Культура: в пространстве между природой и человеком

Интерес к натуралистическому аспекту бытия человека «вспыхивал» по-разному во все эпохи. Так, например, в XX в. этот познавательный импульс реализуется через потребность человека обратиться к истокам: к своей природе, к желанию овладеть своей собственной природой. У Й. Хёйзинга это звучит так: «Овладение человеческой природой может значить лишь одно: человечество, которое владеет собой, лично каждый индивидум» [Хёйзинга Й., 1992, с. 263].

Хёйзинга в своих размышлениях о современной культуре упоминает о высоких требованиях, предъявляемых к культуре. Это касается и принципа равновесия между природным и культурным началами, и необходимости милосердия к культуре, которая рискует оказаться невеликой. Человеческое начало неизменно связано с артикуляцией отношения к ценностям, что в сущности порождает феномен культуры. «Культура должна быть метафизически ориентированной, либо ее нет вообще» [Хёйзинга Й., 1992, с. 264].

Каждая эпоха являет миру свои идеалы. Разумеется, они в своей оторванности от природных условий существования могут заключать и заключают абстрактный смысл, но в целом они несут в себе характер блага, имеющего в значительной степени общественный характер. Человек вне этих метафизических требований рискует оказаться за пределами не только культуры, но и вне своих границ человечности. Бытие человека

давно ассоциируется с признанием особенного, вне-природного начала в нем, того, что отчасти заглушает в нем «природного человека». Но отрицание ценностей ведет и к отказу в нем от «внеприродного», общественного существа, культуры в целом. «Термины, связующие воедино все современные культурные устремления, можно найти только в ряду “благоденствие, могущество, безопасность” (мир и порядок тоже входят в этот ряд) — все эти идеалы больше годятся, чтобы разделять, а не объединять, и все непосредственно вытекают из природного инстинкта, не облагороженного духом. Эти идеалы были знакомы уже пещерным людям» [Хёйзинга Й., 1992, с. 264]. Эта внутренняя оппозиция в содержании самой культуры присутствует соответственно и в идеалах самой культуры. Этот парадокс заметил не только Й. Хёйзинга, но и Г. Зиммель и другие. Человек абсолютно органичен в трансляции своей природы, когда оказывается способным преодолеть границы своего наличного бытия (отказаться от всего мнимого, но внешне аутентичного его природе) и не только, но и стремится к идеалу, который выходит «за пределы и поднимается выше интересов сообщества, которое этот идеал провозглашает» [Хёйзинга Й., 1992, с. 264].

Возможность состояться в качестве человека, полноценно выражающего свою природу, появляется на грани, в промежутке, «в пространстве между» — в метапространстве природного и культурного миров. Это происходит как состояние появления новых сущностей — интериоризованных, как формирование «внутреннего человека», ценностей, способных управлять, регулировать, противостоять «природному» в человеке. А.Л. Доброхотов пишет, что «во всяком случае у человека есть то, чего нет в природе и чем он не склонен поступаться: его ценности и императив их воплощения. К этому же надо добавить удивительный феномен сознания, которое как бы компенсирует неравномощность природы и человечества: природа охватывает человека, но охватывается его сознанием» [Доброхотов А.Л., 2016].

В этой логике к привычному соотношению природного и личностного миров добавляется третий мир. И сама культура (как мир, созданный человеком), чтобы стать таковой, должна перейти в состояние «второй природы», в реальность артефактов. Но это промежуточное состояние культуры. Пройдя через факт рождения авторства артефактов, культура фокусирует продукты человеческого освоения природного мира, человеческой

активности. Уникальность этого мира с его новыми символами, знаками, ценностями и мира человека порождает, по словам А.Л. Доброхотова, новую ситуацию — «она должна отличаться и от природы, и от субъекта. Почему природное начало — это не культура, понять легко. Труднее дается понимание того, что начало личное также не есть культура: разве человек не часть культуры?» [Доброхотов А.Л., 2016]. Ценности не утрачивают своего инвариантного метафизического смысла. Они трансформируются в этом метапространстве, обретают новые аспекты. Человеческое, субъективное приобретает новые — объективные характеристики, это «естественное» отделение делает мир культуры и мир ценностей общезначимым, новым опытом осмысления человеком своей природы. «Перед нами третья (не природная и не человеческая) реальность. Это очеловеченная природа, природа, “согласившаяся” соответствовать идеалам и требованиям человека. Или, с другой стороны, это воплотившийся в природе человек, который в какой-то мере стал ее частью» [Доброхотов А.Л., 2016]. В целом, отдельно взятые реальности нуждаются в гармонизации, синхронизации процессов, которые возможны при участии культуры. При этом важен вопрос о целостности метафизических смыслов, благодаря которым социальность воспроизводится.

Топос культуры в пространстве между природой и человеком логически предполагает его пограничное состояние, когда субъектность человека дополняется его объектностью. Именно в культуре человек формирует свою новую ипостась носителя метафизических состояний. Но для обретения этого качества человек постоянно, стихийно и намеренно, выходит за пределы своего наличного бытия («это выше моих сил», «я вышел за границы своих возможностей», «это невысказано» и т.д.). Это происходит в согласии и в противоречии и с природными предпосылками, и с социальными императивами. Стихийность и тотальность этих процессов ставит человека перед выбором, а следовательно, воспроизводит условия для свободы человека, признанной ценности человеческого бытия. А.А. Ивин говорит об этом назначении человека так: «“Метафизикой” можно назвать то, чему нельзя придать смысл в рамках человеческой жизни и ее условий. Например, есть такое понятие, или качество, — “доброта”. Человек не может придать смысл слову или представлению “доброта” в рамках условий и пределов собственной жизни, потому что если он должен

определить доброту только в рамках условий своей жизни, доброта не имеет смысла» [Ивин А.А., 2006, с. 288–289]. Человеку важно это определить за пределами своего личностного бытия, ибо ограниченность этими обстоятельствами не дает ему возможности понять хотя бы фрагмент глубины ценностей человеческой жизни.

Но есть позиции, согласно которым человеческая природа стала одним из наиболее спорных концептуальных пережитков современной европейской философии. В данном случае приводят позицию Н. Хомского о том, что человеческая природа обусловлена врожденными нормативами языковых способностей. Н. Хомский поддерживает категорию человеческой природы, он также коррелирует ее с вопросом о свободе. Но, признавая человеческую природу как естественный процесс, формирующий языковые способности, он тем не менее удаляет категорию человеческой природы из ее основных аксиологических утверждений [Madarasz N.R., Santos D.P., 2018].

В другом подходе мы видим новый аспект понимания природы человека в контексте ее связи с культурной идентичностью, который ведет к более фундаментальным вопросам, касающимся человеческой жизни, ее ценностных рамок и ее изменений во времени, которые есть сегодня. По словам автора, идея «благополучной жизни» воплощает в себе как психологические, так и этические и эстетические приоритеты. Тенденции современной жизни таковы, что более либеральные подходы к жизни и уход от твердо установленных правил обусловлены желанием успеха и одновременным снижением требований этических ценностей [Shulavikova B., 2006].

Тем более удивительна реакция определенного круга людей в социуме, которые видят в проблематике природы человека некую угрозу. Трансляция ценностей в рамках человеческой природы воспринимается в искаженном виде, на что появляются актуальные и продолжающиеся апологии. Так, С. Пинкер усматривает следующие позиции оппонентов: «Признать человеческую природу, по мнению многих, — значит, одобрить расизм, сексизм, войну, жадность, геноцид, нигилизм, реакционную политику и пренебрежение детьми и обездоленными». Подобные дискуссии позволяют нам утвердиться в мысли об актуальности и остроте рассматриваемой проблемы, носящей внешне сугубо академический характер [Mali M., 2017].

Концепт природы человека в аксиологическом ракурсе

М. Хайдеггер как-то заметил: «...имя “природы” выступает как основное слово, именующее существенные [сущностные] отношения западного исторического человека к тому существу, каковое не есть он и каковое есть он сам. Простое перечисление получивших распространение антитез делает это зримым: природа и благодать (сверх-природа), природа и искусство, природа и история, природа и дух» [Хайдеггер М., 2004, с. 119]. Здесь важно отметить, что характер отношений человека с природой, выраженный в форме антитез, бинарных оппозиций, показывает, что природа фактически предстает как антиценность. Категория «природа человека» находится сегодня фактически за пределами пространства аксиологических смыслов (отметим, что такая ситуация прочно утвердилась после кантовского разведения мира природы и мира свободы). К тому же данное обстоятельство может говорить о противостоянии природы и человека, несмотря на то, что природное есть и в самом человеке (а это беспокоит и страшит человека). Но есть еще один план: человек сам есть часть природы, биосферы. Пандемия продемонстрировала, что в определенном смысле это человек живет в мире вирусов, а не они — в нашем мире. Установка о том, что человек неподвластен законам природы, часто терпит фиаско.

В целом в мыслительном пространстве фигурирует двойной образ Природы: как инобытия человека и как его естества. Преобладает же восприятие природы как чего-то чуждого человеку; в данном случае сказывается инструментальное отношение к природе. Однако, согласитесь, даже «инструментальное» отношение к человеческой природе у человека обретает странную логику: если она — средство, то почему мы ее не используем как помощницу, а относимся как к «врагу», сопротивляясь ей?! Технократическое отношение к внешней природе исключительно как к сырью человек постепенно перенес и на собственную природу. Логическим продолжением такого принципа может стать отношение к биоматериалам человека как к ничему не значащим «отходам», объективно возникающим в ходе любого «производства» (в качестве примера можно привести проблему «лишних» эмбрионов в практике репродуктивных технологий).

Важно, что именно анализ природы человека в аксиологическом ключе актуализирует теоретически и практически значимый вопрос: что цен-

ного в природе человека? Такая постановка вопроса будто «проясняет глаза»: без уникальной природы человека мы бы и не проявили своей свободной универсальной сущности, не смогли бы стать безграничными. Выясняется, что аксиологический подход «снимает» противоречие между «природой» и «сущностью человека». К тому же, по нашему мнению, он способствует отношению к собственной природе как к неотъемлемой — органичной — части. Возведение человеческой природы в аксиологический принцип содержательно означает признание за ней самоценности.

Не будем забывать, что аксиологическое наполнение концепта «природа человека» необходимо для разрешения большого спектра биоэтических проблем. Аксиология ставит пределы трансгрессивным — беспредельным — действиям человека по самоизменению запуском принципиально важных вопросов: каковы с позиции моральной ответственности границы реализации идей генной инженерии, клонирования, киборгизации человека, репродуктивных технологий, экспериментов над человеческими эмбрионами, практики трансплантации органов; благоденственны ли современные проекты по переделке человека; какой отклик они будут иметь в перспективе [Фукуяма Ф., 2008; Хабермас Ю., 2002].

Недостаточность своей природы человек компенсирует наращиванием искусственных органов путем создания «неорганического тела», однако отчужденная сила искусственного мира стала сегодня столь велика, что фактически перестает быть «органичным» удлинением человеческой природы, а противостоит человеку как нечто враждебное. То же может случиться и с тем искусственным «человеком», с тем киборгом, созданным в результате трансгрессивной трансформации человека.

Человек действительно чрезмерно увлекся проектами трансформации своей природы: телесности, чувственности, пола, способов размножения. Крайним пределом биотехнологического редактирования человека можно считать на сегодняшний день идеи и практику движения трансгуманизма. В.С. Степин в свое время отмечал, что представители трансгуманизма утверждают: тот уровень бытия, который был создан природой, уже исчерпал себя. «Поэтому необходимо целенаправленно совершенствовать природный продукт, выходить за пределы человека и человеческой истории. Это приведет к созданию постчеловека как нового существа, который будет поко-

рять вселенную успешнее, чем мы с вами. Однако надо серьезно разобраться с рисками, которые грозят в этой связи человеку. Как только возникла техника, зародилась и идея изменить самого себя. Но есть ли предел, который заставит человека ограничить стремление к совершенствованию?» [Воронин А.А., 2015, с. 164]. Отметим, что объектом для критики трансгуманизма может быть от-правная идея исчерпанности природы, а также индифферентность к аксиологическим смыслам.

Идея безграничности и универсальности человеческих возможностей требует сегодня аксиологических ограничений. Трансгуманистические проекты выражают некую претензию человека на божественную функцию. Между тем каждая природная сущность содержит определенную меру, обеспечивающую ей качественное своеобразие. Полагаем, что у человека также есть такая природная мера, нарушив которую, мы потеряем себя. Она определяет нашу антропную форму. Причем данная мера не только определяется внутренними свойствами человека, но и складывается из его отношений с внешним миром и из того, какая природа его окружает. Данная природная мера, вероятнее всего, имеет внутреннее сопротивление: человека нельзя менять беспредельно. Почему нужны границы в понимании человеческой природы? Чтобы сохранить способность быть безграничными.

В этой связи актуальной может стать задача, обозначенная Шелером. Так, он писал: «То, чего я хочу, — это вновь укрепить, сделать определенным, прояснить неуверенное, колеблющееся человеческое самосознание — не льстить ему, не унижать садистски, как дарвинисты, Фрейд и т.д. Я хочу придать ему форму, которая сохранится в течение нескольких тысячелетий! Я хочу научить тому, как человек может вынести себя самого, — не переоценивая себя и не впадая в манию величия, но и не подвергая себя ложному самоуничтожению» [цит. по: Денежкин А.В., 1994, с. VIII].

Заключение

Категория «природа человека» обладает странным статусом в современном антропологическом знании: с одной стороны, категория природы человека рассматривается как устаревшая, беспроблемная, исчерпавшая свой эвристический потенциал, с другой стороны, современные биотехнологии, цифровизация, инструменты биополитики, вопросы культурной коммуникации в эпоху глобализации обнаруживают много «черных дыр» в концептуализации данного понятия.

Приращение природного в человеке способствовало выведению понятия «природа человека» за пределы идеалов, норм и ответственности. Однако природу человека можно концептуализировать как онтологический фундамент человека, как уникальную самоценность. Экологическое сознание требует защиты не только внешней природы, но и внутренней природы самого человека.

При этом при «редактировании человека» почему-то забывают о том, что человек сегодня перестал быть самоконтролируемым и ответственным существом, личностью, а потому непонятно, куда его приведут эксперименты с собственной природой. Современный человек по существу пытается играть со своими пределами. Между тем он настроен на «переделку» органов, но не на переделку своего сознания и способа бытия. Однако если человеческое не вытекает из природы, то при редактировании человека переделывать необходимо как раз не органику, а сознание и моральные качества человека. Тем самым опасность представляют культурная невосзделанность человека, его безответственность. На одном полюсе — высокоразвитые технологии, на другом — отсутствие цивилизационных структур сознания человека. По сути, необходимо задать вопрос: не что мы хотим преобразовать, а кто хочет преобразовывать? Обладает ли современный человек ценностным сознанием для игры с природной формой человека? Эти важные вопросы «разворачивают» анализ концепта «природа человека» в сторону исследовательского поля аксиологии. К тому же размышления о единой природе человека, о ее базисных константах позволяют говорить об объединяющей современное антропологическое знание силе концепта.

Список литературы

- Аванесов С.С. Антропология сегодня: коррекция базовых ориентиров // Человек. 2017. № 3. С. 5–32.
- Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. 384 с.
- Блюменберг Х. Антропологическое приближение к актуальности риторики // Это человек: антология. М.: Высш. шк., 1995. С. 101–124.
- Воронин А.А. Совершенствование человека // Человек. 2015. № 3. С. 164–169.
- Денежкин А.В. От составителя // Шелер М. Избр. произв.: пер. с нем. М.: Гнозис, 1994. С. VII–XII.
- Доброхотов А.Л. Телеология культуры. М.: Прогресс-Традиция, 2016. 527 с.
- Ивин А.А. Аксиология. М.: Высш. шк., 2006. 390 с.

Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии: переводы. М.: Прогресс, 1988. С. 3–30.

Малков С.М., Михайлов И.Ф., Юдин Б.Г., Ярославцева Е.И. Природа человека — история самосозидания: материалы круглого стола // Человек. 2015. № 1. С. 32–44.

Мюрберг И., Киселева М.С., Гусейнов А.А., Смит Р. Природа человека — история самосозидания: материалы круглого стола // Человек. 2014. № 6. С. 5–19.

Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании // Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения: в 2 т. / под ред. Г.Н. Джибладзе; сост. А.Н. Джуринский. М.: Педагогика, 1981. Т. 1. С. 19–592.

Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. М.: АСТ, 2008. 349 с.

Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М.: Весь Мир, 2002. 144 с.

Хайдеггер М. О существе и понятии φύσις // Васильева Т.В. Семь встреч с М. Хайдеггером. М.: Изд-ль Савин С.А., 2004. С. 119–182.

Хёйзинга Й. Гл. IV. Основные условия культуры // Хёйзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня. М.: Прогресс-Академия, 1992. С. 257–265.

Шелер М. Философское мировоззрение // Шелер М. Избр. произв.: пер. с нем. М.: Гнозис, 1994. С. 1–128.

Ясперс К. Смысл и назначение истории: пер. с нем. М.: Политиздат, 1991. 527 с.

Bertram G.W. Two Conceptions of Second Nature // Open Philosophy. 2020. Vol. 3, iss. 1. P. 68–80. DOI: <https://doi.org/10.1515/opphil-2020-0005>

Madarasz N.R., Santos D.P. The concept of human nature in Noam Chomsky // Veritas (Porto Alegre). 2018. Vol. 63, no. 3. P. 1092–1126. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2018.3.32564>

Mali M. 15 Years Later, Why Do We Still Believe in the Blank Slate? 2017. URL: <https://malharmali.com/2017/08/02/15-years-later-why-do-we-still-believe-in-the-blank-slate/> (accessed: 11.07.2021).

Shulavikova B. The Ideal of a «Good Life» Seen from a Personal Perspective // Filozofia. 2006. Vol. 61, no 4. P. 295–308. URL: <http://www.klemens.sav.sk/fiusav/filozofia/?q=en/node/823> (accessed: 11.07.2021).

Smith R. Being Human: Historical Knowledge and the Creation of Human Nature. N.Y.: Columbia University Press, 2007. 256 p.

Получена: 01.08.2021. Принята к публикации: 31.08.2021

References

Avanesov, S.S. (2017). [Nowadays anthropology: How to correct basic guidelines]. *Chelovek* [Human Being]. No. 3, pp. 5–32.

Berdyayev, N.A. (1998). *O naznachenii cheloveka* [On the appointment of a person]. Moscow: Respublika Publ., 384 p.

Bertram, G.W. (2020). Two conceptions of second nature. *Open Philosophy*. Vol. 3, iss. 1, pp. 68–80. DOI: <https://doi.org/10.1515/opphil-2020-0005>

Blumenberg, H. (1995). [Anthropological approach to the relevance of rhetoric]. *Eto chelovek: Antologiya* [This is a man: Anthology]. Moscow: Vysshaya Shkola Publ., pp. 101–124.

Cassirer, E. (1998). [An essay on man. An introduction to a philosophy of human culture]. *Problema cheloveka v zapadnoy filosofii* [The problem of man in Western philosophy]. Moscow: Progress Publ., pp. 3–30.

Denezhkin, A.V. (1994). [From the compiler]. *M. Sheler. Izbrannye proizvedeniya*: [Scheler M. Selected works]. Moscow: Gnozis Publ., pp. VII–XII.

Dobrokhотов, A.L. (2016). *Teleologiya kul'tury* [Teleology of culture]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 527 p.

Fukuyama, F. (2008). *Nashe postchelovecheskoe budushee: Posledstviya biotekhnologicheskoy revolyutsii* [Our posthuman future: consequences of the biotechnological revolution]. Moscow: AST Publ., 349 p.

Habermas, J. (2002). *Budushee chelovecheskoy prirody* [The future of human nature]. Moscow: Ves' Mir Publ., 144 p.

Heidegger, M. (2004). [On the essence and concept of φύσις]. *Vasil'eva T.V. Sem' vstrech s M. Khaydeggerom* [Vasileva T.V. Seven meetings with M. Heidegger]. Moscow: Savin S.A. Publ., pp. 119–182.

Huizinga, J. (1992). [Ch. IV. Basic conditions of culture]. *Homo Ludens. V teni zavtrashnego dnya* [Homo Ludens. In the shadow of tomorrow]. Moscow: Progress-Akademiya Publ., pp. 257–265.

Ivin, A.A. (2006). *Aksiologiya* [Axiology]. Moscow: Vysshaya Shkola Publ., 390 p.

Jaspers, K. (1991). *Smysl i naznachenie istorii* [The origin and goal of history]. Moscow: Politizdat Publ., 527 p.

Madarasz, N.R. and Santos, D.P. (2018). The concept of human nature in Noam Chomsky. *Veritas (Porto Alegre)*. Vol. 63, no. 3, pp. 1092–1126. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2018.3.32564>

Mali, M. (2018). *15 years later, why do we still believe in the blank slate?* Available at: <https://malharmali.com/2017/08/02/15-years-later-why-do-we-still-believe-in-the-blank-slate/> (accessed 11.07.2021).

Malkov, S.M., Mikhaylov, I.F., Yudin, B.G. and Yaroslavtseva, E.I. (2015). [Human nature: The history of self-building. The roundtable]. *Chelovek* [Human Being]. No. 1, pp. 32–44.

Myurberg, I., Kiseleva, M.S., Guseynov, A.A. and Smit, R. (2014). [Human nature: The history of self-building. The roundtable]. *Chelovek* [Human Being]. No. 6, pp. 5–19.

Rousseau, J.-J. (1981). [Emil, or an education]. *Pedagogicheskiye sochineniya: v 2 t.* [Pedagogical works: in 2 vols]. Moscow: Pedagogika Publ., vol. 1, pp. 19–592.

Scheler, M. (1994). [Philosophical worldview]. *Izbrannyye proizvedeniya* [Selected works]. Moscow: Gnozis Publ., pp. 1–128.

Šulavíková, B. (2006). The ideal of a «Good Life» seen from a personal perspective *Filozofia*. Vol. 61, no. 4, pp. 295–308. Available at: <http://www.klemens.sav.sk/fiusav/filozofia/?q=en/node/823> (accessed 11.07. 2021).

Smith, R. (2007). *Being human: historical knowledge and the creation of human nature*. New York: Columbia University Press, 256 p.

Voronin, A.A. (2015). [Perfection of the Human being]. *Chelovek* [Human Being]. No. 3, pp. 164–169.

Received: 01.08.2021. Accepted: 31.08.2021

Об авторе

Сайкина Гузель Кабировна

доктор философских наук, профессор,
профессор кафедры общей философии,
Институт социально-философских наук
и массовых коммуникаций

Казанский (Приволжский) федеральный
университет,
420008, Республика Татарстан, Казань,
ул. Кремлевская, 18;
e-mail: gusels@rambler.ru
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7618-1835>
ResearcherID: B-5465-2019

Ибрагимова Зулфия Зайтуновна

кандидат философских наук,
доцент кафедры общей философии,
Институт социально-философских наук
и массовых коммуникаций

Казанский (Приволжский) федеральный
университет,
420008, Республика Татарстан, Казань,
ул. Кремлевская, 18;
e-mail: yuldyz@rambler.ru
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8648-6096>
ResearcherID: G-1495-2015

About the author

Guzel K. Saikina

Doctor of Philosophy, Professor,
Professor of the Department of General Philosophy,
Institute of Social and Philosophical Sciences
and Mass Communications

Kazan (Volga Region) Federal University,
18, Kremlevskaya st., Kazan, Republic of Tatarstan,
420008, Russia;
e-mail: gusels@rambler.ru
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7618-1835>
ResearcherID: B-5465-2019

Zulfiya Z. Ibragimova

Candidate of Philosophy, Associate
Professor of the Department of General Philosophy,
Institute of Social and Philosophical Sciences
and Mass Communications

Kazan (Volga Region) Federal University,
18, Kremlevskaya st., Kazan, Republic of Tatarstan,
420008, Russia;
e-mail: yuldyz@rambler.ru
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8648-6096>
ResearcherID: G-1495-2015

Просьба ссылаться на эту статью в русскоязычных источниках следующим образом:

Сайкина Г.К., Ибрагимова З.З. Концепт «природы человека» как аксиологический принцип // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2021. Вып. 3. С. 413–422.
DOI: 10.17072/2078-7898/2021-3-413-422

For citation:

Saikina G.K., Ibragimova Z.Z. [The concept of «human nature» as an axiological principle]. *Vestnik Permskogo universiteta. Filosofiya. Psihologiya. Sociologia* [Perm University Herald. Philosophy. Psychology. Sociology], 2021, issue 3, pp. 413–422 (in Russian). DOI: 10.17072/2078-7898/2021-3-413-422