УДК 1(091)

DOI dx.doi.org/10.24866/1997-2857/2019-1/111-120

В.А. Долин*

КОНВЕРГЕНЦИЯ ЭССЕНЦИАЛИСТСКОЙ И АНТИЭССЕНЦИАЛИСТСКОЙ ТРАДИЦИЙ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

В статье обсуждаются возможности и границы конвергенции концептуальных положений эссенциалистской и антиэссенциалистской традиций в современной философской антропологии, формулируется гипотетический тезис о конвергентном сближении концептуальных положений двух традиций, который получает подтверждение по итогам исследования. В эссенциализме неклассической философии движение идет от абстрактно понимаемой сущности к фундирующей ее индивидуальности, в антиэссенциалистской традиции обобщение индивидуальных случаев предрасполагает к выводам, формально похожим на представления о природе человека. Автор приходит к выводу о необходимости дальнейшего развития каждой из традиций философского понимания человека, а также их диалога по определению общих положений и осознанию принципиальных различий в контексте развития конвергентных технологий.

Ключевые слова: конвергенция, эссенциализм, антиэссенциализм, конвергентные технологии, биоконсерватизм, трансгуманизм, природа человека, трансцендирование

The convergence of essentialist and anti-essentialist traditions in contemporary philosophical anthropology. VYACHESLAV A. DOLIN (I.D. Putilin Belgorod Law Institute of Ministry of Internal Affairs)

The article discusses the possibilities and limits of convergence of essentialist and anti-essentialist conceptual provisions in modern philosophical anthropology. The author comes to the conclusion that it is necessary to further develop each of the traditions of a philosophical understanding of human nature, as well as their dialogue on the definition of general provisions and fundamental differences in the context of the development of convergent technologies.

Keywords: convergence, essentialism, anti-essentialism, converging technologies, bioconservatism, transhumanism, human nature, transcendence

В классической философии человек рассматривается с эссенциалистских позиций, как вечная и неизменная сущность, на основе которой формируется индивидуальное поведение

человека и политический порядок (Платон, Аристотель, Т. Гоббс, Р. Декарт, Б. Спиноза). В неклассической философии зарождается антиэссенциалистская традиция, акцентирующая

* ДОЛИН Вячеслав Александрович, кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Белгородского юридического института МВД России имени И.Д. Путилина.

E-mail: v.a.dolin@mail.ru

© Долин В.А., 2019

внимание на становлении и историчности человека (С. Кьеркегор, Ф. Ницше, марксизм, философская антропология, Э. Гуссерль, экзистенциализм, постмодернизм). С возникновением антиэссенциализма начинается полемика двух традиций, в результате которой эссенциалистские представления утрачивают монопольное положение в философской антропологии.

Со второй половины XX в. для понимания человека характерно доминирование антиэссенциалистской традиции (подробнее см.: [5]). Однако прогрессивное развитие нано-, био-, инфо – и когнитивных технологий и осознание в начале XXI в. возможности их конвергенции (см., напр.: [22]) формирует закономерный интерес к проблеме природы человека (Ф. Фукуяма, Ю. Хабермас). «Эссенциалистский поворот» начала XXI в. в контексте доминирования антиэссенциалистской традиции требует возвращения к исследованию проблемы соотношения эссенциализма и антиэссенциализма в философском постижении человека. Будет логичным утверждать, что традиционное понимание соотношения двух традиций как противоречащих друг другу, согласно формуле закона исключенного третьего («либо эссенциализм, либо антиэссенциализм, и третьего не дано»), с начала XXI в. теряет концептуальное и праксеологическое значение. Возникает необходимость поиска нового решения вышеназванной проблемы, поскольку без него невозможно сформировать понимание человека в контексте развития конвергентных технологий.

В XXI в. предложено два новых варианта решения проблемы. С одной стороны, натуралистически фундированный биоконсерватизм, обеспокоенный возможным биотехнологическим изменением человека (Ф. Фукуяма, Ю. Хабермас, В.Ф. Чешко), обращается к концепту «природа человека». С другой стороны, исходящий из положений антиэссенциалистской антропологии трансгуманизм обосновывает возможность радикальной трансформации человеческой природы (см., напр.: [6, с. 201; 20, с. 93]). Формально ситуация в современной философской антропологии подтверждает традиционный тезис о противоречии двух традиций по формуле закона исключенного третьего.

Вместе с тем, подобный вывод не учитывает контекст, связанный с развитием традиций в концептуальном поле неклассической философии. В ее рамках не только формируется антиэссенциалистская традиция философской антропологии, но и сам эссенциализм трансформируется

в неклассическую форму (Л.А. Фейербах, марксизм, Э. Гуссерль, философская антропология). В частности, неклассический эссенциализм использует концепт классической традиции «природа человека» для описания человека как самостоятельной онтологической реальности, но с учетом методологической установки неклассической философии о развитии субстанции.

Поскольку современные варианты эссенциализма и антиэссенциализма развиваются в рамках неклассической философии, будет логичным предположить, что в антропологическом дискурсе современности противоречие двух традиций отсутствует, а биоконсерватизм и трансгуманизм есть крайние точки широкого континуума представлений о человеке. Данное предположение возможно сформулировать как гипотетический тезис о конвергентном сближении концептуальных положений эссенциализма и антиэссенциализма в современной философской антропологии. Онтологической основой данного предположения выступает человек, который концептуально отображается в обеих традициях. Во избежание двусмысленности понимания тезиса следует учитывать различное содержание понятия «конвергенция» в биологии и в философии науки и техники (см. также: [7]). В биологии конвергенция понимается как схождение отдельных признаков неродственных систематических групп в результате развития в схожей экологической среде. В контексте философии науки и техники постулируется не только взаимодействие, но и взаимопроникновение систем, стирающее границы между ними (М. Роко и В. Бейнбридж, Д.А. Медведев, Д.И. Дубровский). Конвергенция в данной статье понимается в биологическом значении. Хотя следует осознавать, что, в отличие от биологической конвергенции, в статье предполагается рассмотреть формально неродственные теоретические системы, развивающиеся в едином концептуальном поле.

Объект рассмотрения в данной статье – соотношение эссенциалистской и антиэссенциалистской традиций в современной философской антропологии, предмет – возможности и границы конвергенции концептуальных положений эссенциалистской и антиэссенциалистской традиций в современной философской антропологии.

Для исследования предмета статьи необходимо решить три исследовательские задачи:

- систематизация концептуальных представлений о человеческой природе в

эссенциализме неклассической философии;

- систематизация концептуальных представлений о человеке в антиэссенциалистской традиции понимания человека;
- сравнительный анализ двух вариантов концептуальных представлений в современной философской антропологии.

Методологическую основу статьи образуют триада «структура – функционирование – развитие» эволюционно-системного подхода, дополненная признанием факта наличия собственного бытия человека, сравнительный и дедуктивный методы, метод аналогии, а также концептуальное положение о разделении истории философии на классический и неклассический периоды.

Перейдем к систематизации концептуальных представлений о человеческой природе в эссенциализме неклассической философии. По причине ограниченного объема статьи систематизация будет осуществлена в форме тезисов.

Первый тезис, раскрывающий структуру природы человека, выделяет онтологические сферы («миры»), к которым принадлежит человек. В трехмерной конституции человека Г.Э. Хенгстенберга «...дух, область витального и личностное начало представлены друг другу и “стоят вместе”» [18, с. 244]. Динамически обретаемая структура личности есть триединство духа как выражающего себя начала, области витального как средства выражения и личностного начала как инстанции для определения индивидуально-неповторимого баланса духа и области витального [18, с. 244]. Трехмерная модель человека В. Франкла включает в себя телесное, психодинамическое и духовное измерения. Первые два находятся в горизонтальной плоскости, а духовное – в вертикальной и описываются, соответственно, как «психофизический организм» и «духовная личность» [14, с. 291]. Однако для В. Франкла человек существует как целостная личность. «...Личность неделима ... потому что представляет собой единство» [14, с. 290], «единство вопреки многообразию» [15, с. 48]. Для К. Вальверде «человек есть целостность и в то же время ... и душа, и тело» [2, с. 301]. В свою очередь человеческая душа понимается «...как дух, внутренне независимый от материи и обладающий самосознанием» [2, с. 300].

Таким образом, в отличие от элементарно-субстанционального, аналитического понимания человеческой природы классической философии,

в котором основной акцент делается на выделении структурных элементов, а рассмотрение завершается простой констатацией целостности человека, в эссенциализме неклассического периода преобладает стремление понимать природу человека как обретаемое единство слагающих ее измерений (динамический холизм).

Второй тезис характеризует функционирование природы человека. Если в классической философии – в соответствии с аристотелистским квалитативизмом – сущность однозначно предопределяет функционирование, то в эссенциализме неклассической философии, соответственно установкам платонизма, функционирование природы человека первично относительно слагающих ее элементов. По мнению Ж.-М. Шеффера, «...сущностное свойство Человека таково, чтобы эта сущность в нем всегда, *по самой сущности*, отставала от существования, так что последнее определяется своей способностью отрываться от сущности, понимаемой как кристаллизация прежнего существования» [19, с. 166]. Выражая мысль Ж.-М. Шеффера кратко, приходим к формулировке «существование человека предшествует его сущности». В результате подобного понимания спектр вариантов функционирования природы человека расширяется: монистическая трансценденция классической философии сменяется плюралистической формой в неклассическом стиле философствования.

Однако для формулировки второго тезиса проблематично ограничиться суждением «существование предшествует сущности». Его следует дополнить еще двумя утверждениями. Во-первых, в неклассическом эссенциализме существование человека носит не только родовую, но и индивидуальный характер. Выделенная С. Кьеркегором индивидуально-личностная форма существования как приоритетный объект анализа становится важнейшей особенностью неклассического дискурса о человеке. Позднее идея соединения индивидуального и родового измерения человека становится доминирующей в научной психологии (З. Фрейд, Э. Фромм, В. Франкл). Отдельный человек «... одновременно “он” и “все”, он индивид со своими особенностями и в этом смысле он уникален; в то же время он обладает всеми характеристиками, присущими человеческому роду» [16, с. 58–59]. В динамическом аспекте для него характерно сосуществование «...единого человеческого способа бытия и различных форм бытия, в которых он проявляется» [15, с.

48]. Хотя в контексте исторического развития неклассического эссенциализма корректнее вести речь об индивидуальных формах родового существования, реализуемых конкретными личностями (М. Шелер, А. Гелен). Во-вторых, неклассическая философия отказывается от атомарно-изолированного понимания человека в классической философии и рассматривает человека интерсубъективно, т. е. в контексте взаимодействия с природой, обществом и культурой (Э. Гуссерль, М. Бубер). Обобщая, правомерно предложить следующую формулировку второго тезиса: индивидуально-личностное существование человека, реализующееся в различных природных, социальных и культурных контекстах, предшествует его родовой сущности.

Третий тезис отражает историческое развитие природы человека и логически вытекает из второго, ведь развитие с необходимостью реализуется в пространственно-временных рамках существования. Идея развития человеческой природы (марксизм, Э. Гуссерль, философская антропология) является новой относительно постулата классической философии о ее «вечности и неизменности». К примеру, для марксиста В.В. Орлова человек как особая форма материи обладает «...бесконечной способностью к развитию, сохраняя свою основную природу» [10, с. 13]. Ему вторит и религиозный философ Г.Э. Хенгстенберг, определяя природу человека как «постоянство-в-изменении» [18, с. 213]. Концептуально возможность исторического развития человеческой природы объясняется тем, что в основе человеческой истории и биографии отдельной личности лежит динамика одного объекта [2, с. 11; 18, с. 211–212]. Иначе говоря, каждая историческая эпоха раскрывает новые грани природы человека, не отменяя ее наличия.

Понятие «постоянство-в-изменении» не только усложняет понимание природы человека («единая человеческая природа во множественности ее конкретно-исторических форм»), но и вносит новый аспект в понимание критической функции философии. Отныне философия обязана корректировать понимание природы человека в начале каждого нового этапа истории человечества, поскольку «всякое учение о человеке необходимо соотносить с исторической эпохой» [3, с. 38].

Перейдем к систематизации концептуальных представлений о человеке в антиэссенциалистской традиции понимания человека. Необходимость подобной формулировки задачи обу-

словлена отрицанием существования природы человека в данной традиции.

Структура человека в антиэссенциалистской традиции формально отсутствует. Согласно Ж.-П. Сартру, человек как «бытие-для-себя» есть ничто, не принадлежащее бытию объективных вещей и процессов, или «бытию-в-себе». Сартровское отождествление человека с «...дырой бытия внутри Бытия» [11, с. 617], признание радикального отличия человека от «бытия-в-себе» как внешне-предметного, констатация его инаковости миру доминируют в современной философской антропологии. Человек понимается, например, как «троякое размыкание», «ансамбль стратегий границы» (С.С. Хоружий), «пустое желание стать полным» (Ф.И. Гиренок), «бытие в переходе» (С.А. Смирнов), «несамотождественная идентичность» (С.С. Аванесов), «проектирование собственного бытия» (Ю.М. Резник). В результате человек рассматривается в «...модусе ускользающего *что...*» [4, с. 426].

Не отвергая традиционную интерпретацию позиции Ж.-П. Сартра, следует обратить внимание на три упрощения его взглядов относительно общих закономерностей существования человека. Последние правомерно рассматривать как аналог представлений о природе человека в эссенциализме неклассической философии. Во-первых, при радикальном противопоставлении «внешнего», объектного, и «внутреннего», собственного человеческого, бытия упускается факт признания философом наличия бытия-в-себе в самом человеке (тело, эго, аффекты, привычки и т. п.). Подобное разграничение правомерно рассматривать как движение в сторону признания наличия естественного, «природного» измерения человека. Во-вторых, Ж.-П. Сартр отрицает понимание природы человека лишь в духе классической философии: «...Если невозможно найти универсальную сущность, которая была бы человеческой природой, то все же существует некая *общность условий человеческого существования*» (курсив мой. – прим. авт.) [11, с. 321]. Данная общность означает, что для человека «не изменяется лишь необходимость ... быть в мире, быть в нем за работой, быть в нем среди других и быть в нем смертным» [11, с. 336]. Также для раскрытия общего в человеке философ использует представление о человеческой реальности. Последняя «...появляется для нас как всегда только *обнаруживаемая через такого-то человека, через отдельную личность*» [11, с. 569]. В динамическом аспекте человеческая реальность отождествля-

ется с желанием, структура которого раскрывается следующей последовательностью: эмпирическое желание – фундаментальное желание как способ выбора личностью собственного бытия – желание вообще. «...Последнее же должно быть рассматриваемо как *человеческая реальность в личности*, что составляет ее общность с другими, позволяет утверждать наличие истины о человеке, а не только о несравнимых индивидуальностях» [11, с. 570–571].

Иначе говоря, «истины о человеке» в родовом аспекте возможны и в радикальном антиэссенциализме. Данный постулат есть шаг в сторону представлений о природе человека, но не в духе метафизики классической философии, которая подменяет отдельного человека его онтологической сущностью, а в неклассическом понимании, нацеленном на исследование сущностных основ существования и историчности человека.

Наконец, в-третьих, приходя к выводу «...о конститутивном принципе *внешних отношений*, какими они могут обнаруживаться в человеческой реальности, представленной в бытии-в-себе и включенной в мир...» [11, с. 110], Ж.-П. Сартр – подобно феноменологии Э. Гуссерля – де-факто исходит из тезиса о существовании мира. Признание Ж.-П. Сартром наличия мира и человеческой реальности дает основание сделать вывод и о существовании разнообразных связей в системе «человек – мир» (второй шаг в сторону признания наличия природы человека). Однако осознание названных связей как неважных, методологическое «вынесение за скобки» – верный ход мысли для философского осмысления имманентного миру индивидуального сознания, которой является феноменологическая онтология Ж.-П. Сартра.

В контексте исследования предмета статьи очевиден парадоксальный вывод: один из самых непримиримых противников эссенциалистской традиции в философской антропологии высказывает положения, де-факто совместимые с признанием наличия определенной онтологической структуры человека и, как следствие, системы связей с миром. Недостаточное внимание к вопросу о структуре человека объясняется стремлением подчеркнуть онтологическую уникальность человека и радикальным образом отмежеваться от положений классического эссенциализма, который онтологически «встраивает» и аксиологически подчиняет человека определенному объективному порядку. Понимание онтологической структуры в эссенци-

ализме неклассической философии следует охарактеризовать как недифференцированный, «бесструктурный» холизм. Радикальный сдвиг исследовательского интереса в сторону функционирования и развития человека в данном контексте выглядит закономерным.

Для раскрытия функционирования человека в антиэссенциалистской традиции используется понятие «условия человеческого существования». Также названная традиция опирается на сартровский тезис «существование предшествует сущности» [12, с. 321], т. е. использует понятие классической философии «существование». Хотя Г. Марсель и М. Хайдеггер не соглашались с подобным пониманием соотношения сущности и существования. Например, Г. Марсель предлагает методологически более выдержанную формулировку: «...У человека его сущность понимается лишь через его существование и посредством его...» [8, с. 33].

Функционирование человека в антиэссенциалистской традиции характеризуется, как минимум, тремя особенностями. Первую из них возможно охарактеризовать как крайний номинализм: рассматривается лишь существование отдельного человека и отвергаются его родовые формы (С. Кьеркегор, экзистенциализм). Так, для Ж.-П. Сартра «...бытие – это индивидуальное приключение» [11, с. 619], которое «...в сущности есть постоянный проект обосновывать себя в качестве бытия и постоянное поражение этого проекта» [11, с. 620]. М. Хайдеггер как теоретик индивидуально-неповторимого бытия человека рассматривает последнее как «сущее, существующее способом экзистенции...» [17, с. 32] и подчеркивает: «только человек экзистировать» [17, с. 32]. К. Ясперс дополняет крайний номинализм рассмотрением человеческой истории: «Жить в сфере исторических возможностей, видеть открытый мир – пребывать в нем, а не над ним» [21, с. 199].

Вторая особенность связана с раскрытием сущностных аспектов существования человека как процесса в понятии «трансцендирование» («трансценденция») (Н.А. Бердяев, М. Бубер, М. Шелер, Э. Кассирер, С.Л. Франк, М. Хайдеггер, К. Ясперс). Трансцендирование (трансценденция) подразумевает имманентный процесс, сутью которого является «...выхождение за пределы самого себя, переход через границы своей собственной области бытия» [13, с. 343]. С.Л. Франк выделяет два направления трансцендирования: «во-вне» (в отношении «я-ты») и «вовнутрь» (в реальность собственного духа)

[13, с. 346]. Для М. Бубера существует три «экстравертных» измерения трансцендирования: в мир природы, в мир людей (основной путь) и в мир духовного абсолюта [1, с. 16–17].

Третья особенность понимания функционирования человека в антиэссенциалистской традиции связана с возможностью достижения самотождественности как внутренней целостности и динамического единства. Она предполагает «...согласие человека с самим собой, гармонию его желаний, духовных устремлений, ценностей и поступков, единство самооценки и самоактуализации» [9, с. 94]. Данную особенность правомерно охарактеризовать понятием «идентичность».

Л.Е. Моторина рассматривает самотождественность и самотрансцендирование как две важнейшие антропологические константы, выступающие в качестве методологических оснований изучения внешнего и внутреннего мира индивидуального человека соответственно [9, с. 93]. В контексте данной статьи корректнее вести речь о внешне-предметном и внутренне-психологическом аспектах существования индивидуального человека. Синтезируя три рассмотренные особенности, получаем следующее утверждение: существование индивидуального человека как двуединства внешне-предметного и внутренне-психологического аспектов предшествует существованию родового человека.

Методологический тезис «развитие с необходимостью связано с функционированием», т. е. развитие человека реализуется в существовании и через него, актуален и для антиэссенциалистской традиции понимания человека. В ней парадоксальным образом соединяются представления об индивидуальном существовании и развитии человека в его родовом понимании. Для отображения данного соединения существует две исследовательские стратегии.

Первая из них акцентирует внимание на универсальном, общечеловеческом измерении индивидуального существования (Г. Марсель, Ж.-П. Сартр). К примеру, Ж.-П. Сартр, используя понятие «проект» для описания развития индивидуального человека, заключает: «... Всякий проект, каким бы индивидуальным он ни был, обладает универсальной значимостью» [12, с. 337]. «Местом встречи» индивидуального и родового развития человека выступает индивидуальный выбор. «*Выбирая себя, я создаю всеобщее. Я создаю его, понимая проект любого другого человека, к какой бы эпохе он ни принадлежал. Эта абсолютность выбора не*

ликвидирует относительности каждой отдельной эпохи» (курсив мой. – прим. авт.) [12, с. 337].

Вторая стратегия рассматривает индивидуального человека в истории (К. Ясперс, М. Хайдеггер). Принципиален тот факт, что обращение к истории как предмету исследования не изменяет установок экзистенциального стиля философствования. Первореальностью остается отдельный человек, который – по крайней мере, с методологических позиций – не поглощается историей. Для М. Хайдеггера бытийное мышление, носящее в его системе индивидуально-личностный характер, «...помогает бытию истины найти свое место в историческом человечестве» [17, с. 40]. По словам К. Ясперса, «...мы живем не только в ситуации человеческого бытия вообще, но познаем ее каждый раз лишь в исторически определенной ситуации...» [21, с. 289], неотделимой от индивидуального человеческого существования. Наиболее продуктивной стратегией взаимодействия индивидуального человека и истории является «... отношение к бытию как к *ориентирующемуся самобытию*; целью уяснения ситуации является возможность сознательно с наибольшей решимостью постигнуть собственное становление в особой ситуации» [12, с. 304].

Обобщая, развитие человека в антиэссенциалистской традиции возможно выразить формулой: «родовой человек (вос)создается через индивидуальное бытие в конкретной ситуации».

Следует констатировать, что даже при поверхностном, несистематическом сопоставлении двух традиций понимания человека очевидно наличие общих черт. Полученный вывод не соответствует общепризнанному постулату о непреодолимости границы двух вариантов дискурсивности. Но поскольку антропологические константы в антиэссенциалистской традиции понимания человека, даже будучи регулятивными идеями, все же соотносятся с объективной реальностью, то – в духе гипотетического тезиса статьи – правомерно предположить, что эссенциализм и антиэссенциализм действительно представляют собой два полюса принципиально единого континуума современных представлений о человеке.

Для завершения проверки данного предположения следует перейти к сравнительному анализу двух вариантов концептуальных представлений в современной философской антропологии. Предварительно следует систематизировать полученные выводы по схеме «эс-

сенциализм неклассической философии – анти-эссенциалистская традиция»:

- структура: динамический холизм как обретаемое единство слагающих ее измерений – недифференцированный, «бесструктурный» холизм;
- функционирование: индивидуально-личностное существование человека, реализующееся в различных природных, социальных и культурных контекстах, предшествует его родовой сущности – существование индивидуального человека как двуединства внешне-предметного и внутренне-психологического аспектов предшествует существованию родowego человека;
- развитие: «постоянство-в-изменении», т. е. историческое развитие природы человека – родовой человек (вос)создается через индивидуальное бытие в конкретной ситуации.

Начнем со структуры человека. Человек есть структурированная целостность с четким выделением элементов в неклассическом эссенциализме и недифференцированная целостность в антиэссенциалистской традиции. Вопреки стремлению к целостному пониманию, дистанция двух традиций в данном аспекте максимальна и соответствует традиционным представлениям об их различии. И хотя выделенное при анализе антиэссенциалистской традиции неявное признание наличия у человека определенной онтологической структуры есть шаг в сторону неклассического эссенциализма, он не способен сократить дистанцию между двумя подходами. И действительно, признание антиэссенциалистской традицией эссенциалистского тезиса о «встроенности» отдельного человека в объективные порядки бытия противоречит программному положению антиэссенциализма о максимизации свободы индивидуального выбора.

Применительно к аспекту функционирования человека для обоих подходов характерны два утверждения: во-первых, существование предшествует сущности, и, во-вторых, существование как процесс относится к индивидуальному человеку. Проанализируем данные тезисы.

Относительно утверждения «существование предшествует сущности» возможно предложить и более сильный вариант формулировки: поскольку в обеих традициях данный тезис признается как истинный, то представления о

функционировании человека в эссенциализме неклассической философии и в антиэссенциалистской традиции возможно отождествить. Однако при более внимательном рассмотрении становится очевидным, что утверждение «существование предшествует сущности» не отменяет принципиально различное фундирование формально тождественных посылок. Если в неклассическом эссенциализме данное утверждение смягчает констатацию наличия эволюционирующей во времени родовой сущности человека, то в антиэссенциалистской традиции оно акцентирует внимание на понимаемом в духе крайнего номинализма индивидуальном существовании, за которым нет родовой сущности.

В контексте исследования предмета статьи становится очевидным встречное движение традиций: неклассический эссенциализм дополняется учетом индивидуального существования и исторического развития человеческой природы, а антиэссенциалистская традиция признает наличие общего у неповторимых индивидуальностей.

Перейдем ко второму утверждению, объединяющему неклассический эссенциализм и антиэссенциалистскую традицию: существование как процесс относится к индивидуальному человеку. Действительно, объединение внешне-предметного и внутренне-психологического аспектов существования индивидуального человека в неклассической традиции понимания человека формально совместимо с неклассическим эссенциализмом. Однако отождествить представления двух подходов проблематично, поскольку эссенциализм неклассической философии традиционно рассматривает еще и существование родowego человека.

Таким образом, в аспекте функционирования человека очевидно встречное движение неклассического эссенциализма и антиэссенциалистской традиции, но с сохранением своеобразия каждого из направлений. Обе традиции фундированы разными концептуальными представлениями. Однако общность исходного тезиса – даже при различии его интерпретации в каждой из традиций философской антропологии – позволяет сделать вывод о максимальном сближении двух традиций понимания человека.

По аспекту развития человека также очевидно сближение двух традиций, поскольку в неклассическом эссенциализме – в отличие от классического – появляется постулат об историческом развитии природы человека. Однако

общий тезис – пусть и по-разному интерпретируемый в каждой традиции – отсутствует. Поэтому будет обоснованным утверждать, что данное сближение не настолько выраженное, как применительно к аспекту функционирования человека.

Подобно аспекту функционирования человека, признание сближения двух традиций не отменяет различия между «постоянством-в-изменении» как историческим развитием природы человека (эссенциализм неклассической философии) и (вос)созданием родового человека через индивидуальное бытие в конкретной ситуации (антиэссенциалистская традиция). Различие двух традиций по рассматриваемому аспекту занимает промежуточное положение между аспектом структуры человека и аспектом функционирования человека.

По результатам проведенного анализа возможно выстроить следующий ряд по возрастанию степени сближения аспектов двух традиций: структура человека – развитие человека – функционирование человека. Данная последовательность является закономерным следствием сдвига исследовательского интереса от сущности к существованию, характерному для понимания человека в неклассической философии в целом.

На основе объединения промежуточных выводов правомерен следующий итоговый вывод: для неклассического эссенциализма человек есть динамическая константа, а для антиэссенциалистской традиции человек – это материал, приспособляющийся к изменениям социально-культурного окружения.

Подведем итоги. В результате исследования предмета статьи выявлено конвергентное сближение концептуальных положений двух традиций в понимании человека: они обосновывают схожие концептуальные положения, но не по причине общности фундирования, а вследствие развития в рамках неклассической философии. В эссенциализме неклассической философии движение идет от абстрактно понимаемой сущности к фундирующей ее индивидуальности, а в антиэссенциалистской традиции обобщение индивидуальных случаев предрасполагает к выводам, внешне похожим на представления о природе и (или) сущности человека.

На основании аналогии с биологической конвергенцией правомерно утверждать, что конвергенция концептуальных положений двух традиций носит «слабый» характер: они сближаются с сохранением самостоятельности и возможности дальнейшего развития. Представ-

ленное понимание конвергенции отличается от «сильного» варианта понимания сущности конвергенции в философии науки и техники (М. Роко и В. Бейнбридж, Д.И. Дубровский, Д.А. Медведев).

В контексте полученного вывода следует ответить на вопрос о причинах радикального противопоставления двух традиций в современной философской антропологии. Первая из них связана с ошибкой атрибуции, когда неклассические варианты эссенциализма в антиэссенциалистской традиции отождествляются с метафизическим эссенциализмом «вечных и неизменных сущностей» классической философии. Подобная инерция философского сознания наносит большой вред философско-антропологическому дискурсу современности, поскольку фундирует постмодернистский отказ от достижений неклассического эссенциализма. Вторая причина носит концептуальный характер: эмансипация антиэссенциалистской традиции от эссенциализма, особенно в его классическом варианте, и взаимная критика двух традиций делают внутренне противоречивой даже постановку проблемы их сближения. В этой ситуации выглядит закономерным, что сближение неклассического эссенциализма и антиэссенциалистской традиции начинается на стыке науки и философии (Э. Фромм, В. Франкл), где метафизическая абсолютизация положений концептуальных систем философии отступает под давлением новых научных фактов.

В контексте философской антропологии начала XXI в. становится очевидным тупиковый характер стратегии догматического отстаивания «чистоты концептуальных рядов». Необходим широкий диалог представителей неклассического эссенциализма и антиэссенциалистской традиции по определению общих положений и осознанию принципиальных различий в контексте развития конвергентных технологий. Данный диалог действительно требует дальнейшего развития каждой из традиций философского понимания человека в изменившейся социально-культурной ситуации.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бубер М. Я и Ты // Два образа веры. М.: Республика, 1995.
2. Вальверде К. Философская антропология. М.: Христианская Россия, 2000.
3. Гелен А. Образ человека в свете современной антропологии // Личность. Культура. Общество. 2007. Вып. 3. С. 37–51.

4. Гиренок Ф.И. Антропологические конфигурации философии // *Философия науки*. Т. 8. М.: ИФ РАН, 2002. С. 409–426.
5. Гуревич П.С. Апофатический проект человека // *Вопросы философии*. 2013. № 8. С. 42–53.
6. Демин И.В. Гуманизм и трансгуманизм: проблема соотношения // *Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция*. М.: Изд-во МБА, 2013. С. 193–202.
7. Конвергенция биологических, информационных, нано – и когнитивных технологий: вызов философии (материалы «круглого стола») // *Вопросы философии*. 2012. № 12. С. 3–23.
8. Марсель Г. Примат экзистенциального: его этическое и религиозное значение // *О смелости в метафизике: сборник статей*. СПб.: Наука, 2013. С. 32–42.
9. Моторина Л.Е. Философская антропология. М.: Высшая школа, 2003.
10. Орлов В.В. Человек в системе категорий научной философии // *Новые идеи в философии*. 2015. № 2. С. 8–14.
11. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000.
12. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // *Сумерки богов*. М.: Политиздат, 1990. С. 319–344.
13. Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // *Сочинения*. М.: Правда, 1990. С. 183–559.
14. Франкл В. Десять тезисов о природе человека (новая редакция) // *Доктор и душа: Логотерапия и экзистенциальный анализ*. М.: Альпина-нон-фикшн, 2017. С. 290–300.
15. Франкл В. Человек в поисках смысла: сборник. М.: Прогресс, 1990.
16. Фромм Э. Человек для себя. М.: Астрель, 2012.
17. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // *Время и бытие: статьи и выступления*. М.: Республика, 1993. С. 16–41.
18. Хенгстенберг Г.Э. К ревизии понятия человеческой природы // *Это человек: антология* / Сост. П.С. Гуревич. М.: Высшая школа, 1995. С. 211–250.
19. Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. М.: Новое литературное обозрение, 2010.
20. Эпштейн М.Н. Творческое исчезновение человека. Введение в гуманологию // *Философские науки*. 2009. № 2. С. 91–105.
21. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991.
22. Roco, M. and Bainbridge, W. eds., 2002. *Converging technologies for improving human performance. Nanotechnology, biotechnology, information technology and cognitive science (NSF/DOC-sponsored report)*. Arlington: World Technology Evaluation Center.

REFERENCES

1. Buber, M., 1995. *Ya i Ty [I and Thou]*. In: Buber, M., 1995. *Dva obraza very*. Moskva: Respublika, pp. 16–92. (in Russ.)
2. Valverde, C., 2000. *Filosofskaya antropologiya [Philosophical anthropology]*. Moskva: Khristyanskaya Rossiya. (in Russ.)
3. Gelen, A., 2007. *Obraz cheloveka v svete sovremennoi antropologii [Image of a human in contemporary anthropology]*, *Lichnost'. Kul'tura*. Obshchestvo, no. 3, pp. 37–51. (in Russ.)
4. Girenok, F.I., 2002. *Antropologicheskie konfiguratsii filosofii [Anthropological configurations of philosophy]*. In: *Filosofiya nauki*. T. 8. Moskva: IF RAN, pp. 409–426. (in Russ.)
5. Gurevich, P.S., 2013. *Apofaticheskii proekt cheloveka [Apophatic man project]*, *Voprosy filosofii*, no. 8, pp. 42–53. (in Russ.)
6. Demin, I.V., 2013. *Gumanizm i transgumanizm: problema sootnosheniya [Humanism and transhumanism: the problem of relation]*. In: Dubrovskiy, D.I. ed., 2013. *Global'noe budushchee 2045. Konvergentnye tekhnologii (NBIS) i transgumanisticheskaya evolyutsiya*. Moskva: MBA, pp. 193–202. (in Russ.)
7. *Konvergentiya biologicheskikh, informatsionnykh, nano – i kognitivnykh tekhnologii: vyzov filosofii (materialy «kruglogo stola») [Convergence of biological, information, nano – and cognitive technologies: the challenge of philosophy (materials of the round table)]*, *Voprosy filosofii*, 2012, no. 12, pp. 3–23. (in Russ.)
8. Marcel, G., 2013. *Primat ekzistentsial'nogo: ego eticheskoe i religioznoe znachenie [Primacy of the existentialism: its ethical and religious significance]*. In: Marcel, G., 2013. *O smelosti v metafizike*. Sankt-Peterburg: Nauka, pp. 32–42. (in Russ.)
9. Motorina, L.E., 2003. *Filosofskaya antropologiya [Philosophical anthropology]*. Moskva: Vysshaya shkola. (in Russ.)
10. Orlov, V.V., 2015. *Chelovek v sisteme kategorii nauchnoi filosofii [The human in the system of categories of scientific philosophy]*, *Novye idei v filosofii*, no. 2, pp. 8–14. (in Russ.)

11. Sartre, J.-P., 2000. Bytie i nichto: opyt fenomenologicheskoi ontologii [Being and nothingness: an essay on phenomenological ontology]. Moskva: Respublika. (in Russ.)
12. Sartre, J.-P., 1990. Ekzistentsializm – eto gumanizm [Existentialism is a humanism]. In: Yakovlev, A.A. ed., 1990. Sumerki bogov. Moskva: Politizdat, pp. 319–344. (in Russ.)
13. Frank, S.L., 1990. Nepostizhimoe: ontologicheskoe vvedenie v filosofiyu religii [The unknowable: an ontological introduction to the philosophy of religion]. In: Frank, S.L., 1990. Sochineniya. Moskva: Pravda, pp. 183–559. (in Russ.)
14. Frankl, V.E., 2017. Desyat' tezisov o prirode cheloveka (novaya redaktsiya) [Ten theses about human nature (new edition)]. In: Frankl, V.E., 1990. Doktor i dusha: Logoterapiya i ekzistentsial'nyi analiz. Moskva: Al'pina-non-fikshn, pp. 290–300. (in Russ.)
15. Frankl, V.E., 1990. Chelovek v poiskakh smysla: sbornik [Man's search for meaning]. Moskva: Progress. (in Russ.)
16. Fromm, E., 2012. Chelovek dlya sebya [Man for himself: an inquiry into the psychology of ethics]. Moskva: Astrel'. (in Russ.)
17. Heidegger, M., 1993. Chto takoe metafizika? [What is metaphysics?]. In: Heidegger, M., 1993. Vremya i bytie: stat'i i vystupleniya. Moskva: Respublika, pp. 16–41. (in Russ.)
18. Hengstenberg, H.E., 1995. K revizii ponyatiya chelovecheskoi prirody [A revision of the concept of human nature]. In: Gurevich, P.S. ed., 1995. Eto chelovek: antologiya. Moskva: Vysshaya shkola, pp. 211–250. (in Russ.)
19. Schaeffer, J.-M., 2010. Konets chelovecheskoi isklyuchitel'nosti [The end of human exceptionalism]. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie. (in Russ.)
20. Epshtein, M.N., 2009. Tvorcheskoe ischeznoenie cheloveka. Vvedenie v gumanologiyu [Creative disappearance of the human. Introduction to humanology], Filosofskie nauki, no. 2, pp. 91–105. (in Russ.)
21. Jaspers, K.T., 1991. Smysl i naznachenie istorii [The origin and goal of history]. Moskva: Politizdat. (in Russ.)
22. Roco, M. and Bainbridge, W. eds., 2002. Converging technologies for improving human performance. Nanotechnology, biotechnology, information technology and cognitive science (NSF/DOC-sponsored report). Arlington: World Technology Evaluation Center.