

УДК 502:17
ББК 60.023

М. А. Меликян, Г. С. Смирнов

НООСФЕРНОСТЬ: КОНЦЕПТУАЛЬНАЯ ЛОГИКА АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАНЗИТИВНОСТИ

В статье рассматривается феномен человеческого качества в условиях глобального экзистенциального выбора. Авторы анализируют антропологическую транзитивность через призму концепции всечеловеческого академика А. В. Смирнова. Раскрыт системный характер логико-смысловой парадигмы как методологического регулятива философского форсайта, показан ее ноосферный потенциал. Зафиксировано антропологическое измерение концепции всечеловеческого, представленное через категории «общечеловека» и «всечеловека». Рассмотрена их специфика через модусы противоречивости и дополнительности. Выявлены этологические установки общечеловека и всечеловека. Сделан вывод о возможности снятия противоречия между этими антропологическими модусами в контексте основного морального отношения и ноосферного императива.

Ключевые слова: общечеловеческое, всечеловеческое, логико-смысловая парадигма, обще-человек, все-человек, ноосферность, антропологическая транзитивность, постцифровая цивилизация, форсайт-концепт.

М. А. Melikyan, G. S. Smirnov

NOOSPHERITY: CONCEPTUAL LOGIC OF THE ANTHROPOLOGICAL TRANSITIVITY

The article considers the phenomenon of human quality in the context of global existential choice. The authors analyze anthropological transitivity through the prism of the «all-humanity» concept. The systemic nature of the logical-semantic paradigm as a methodological regulation of the philosophical foresight is revealed, its noospheric potential is shown. An anthropological dimension of the «all-humanity» concept is fixed, represented through the categories of «uni-human» and «all-human». Their specificity through counter-contradictority and complementarity modes is considered. The ethological settings of the «uni-human» and «all-human» are revealed. It is concluded that the contradiction between these anthropological modes can be possibly overcome in the context of the basic moral reference and the noospheric imperative.

Key words: all-humanity, uni-humanity, logical-semantic paradigm, uni-human, all-human, noosphere, anthropological transitivity, post-digital civilization, foresight-concept.

Человеческая история буквально пронизана политическими, экономическими, социальными, научными революциями, которые в определенный момент ее развития коренным образом меняли выработанные не одним поколением устоявшиеся традиции. Итогом этих разновекторных революций всегда становилось изменение человеческого качества — антропологии и этологии homo sapiens sapiens. Реалии современности — завершающейся первой четверти XXI века — свидетельствуют об очередной кардинальной

© Меликян М. А., Смирнов Г. С., 2020

перестройке онто-гносеологических и аксио-праксиологических координат индивидуального и общественного бытия.

В настоящее время человечество (в каждом своем этно-национальном лице) находится перед экзистенциальным выбором, от которого будет зависеть весь дальнейший ход синергичной мировой истории. Каждая область знания предлагает свои видения и видения глобального будущего. В рамках современного философского дискурса наиболее эвристичным представляется обращение к формуле академика А. В. Смирнова «всечеловеческое vs общечеловеческое», которая рассматривается в качестве фундамента масштабного социокультурного форсайта. Он убедительно показывает, что мировоззренческий выбор определяют всего лишь три подхода — универсалистский, цивилизационный и логико-смысловой, задающие «методологические перспективы, которые имеют различный вес сами по себе и как инструменты разработки идеи многоцивилизационного мира» [16, с. 25]. Для нас представляет интерес логико-смысловой подход, который, по словам автора, «определяет культуру как способ смыслополагания» [16, с. 26] и дает возможность сплошной и целостной интерпретации культуры, так как «всегда идет от ее материала и логики» [16, с. 27]. В такой постановке проблемы мы видим близкий нам по научному духу системный подход.

Логико-смысловая парадигма во многом противопоставляет тренду общечеловеческого концепцию всечеловеческого: если первая «предполагает моно-, а не много-, логичность культуры и объявляет логику одной, определенной локальной культуры безальтернативной и подлежащей воплощению в глобальном цивилизационном проекте» [16, с. 28—29], то вторая постулирует «самоценность и нередуцируемость логик каждой из культур, составляя важнейшее обоснование многоцивилизационного проекта» [16, с. 29]. Суть всечеловеческого здесь представлена через культурное многообразие как залог устойчивости (по аналогии с биоразнообразием экосистемы в экологии). При этом многоцивилизационный проект не есть воплощение мультикультурализма, а предстает как результат действия принципов эмерджентности и синергичности на глобальном этно-национальном субстрате.

В нашей системе референций транзитивность от общечеловеческого к всечеловеческому носит ярко выраженный ноосферный характер уже в силу того, что она представляет собой опыт использования качественной логики (логики качественного понимания вещей в терминологии И. В. Дмитриевской). Кванторизация, на которую обращает внимание А. В. Смирнов, указывает на столкновение двух логик — количественной (с квантором «общее») и качественной (с квантором «все»). Появление общечеловеческой парадигмы, на наш взгляд, обусловлено дедуктивной логикой — от умозрительного (во многом императивистского) тезиса к форсайтным формам «социального и социоприродного сожительства». Возникновение всечеловеческой концепции задается индуктивистской логикой, «идущей» от реальных цивилизационных практик к модели потребного планетарного будущего.

Концепция транзитивности социокультурных доминант с общечеловеческого на всечеловеческое имеет, наряду с онтологическим и гносеологическим срезом, и антропологическое измерение, ибо каждая из указанных концепций задает определенную модальность человека: это либо всечеловек

либо *общечеловек*¹. Для прояснения нашей системы референций обратимся к дискурсу языкознания. Русская языковая модель (как, наверное, и другие рядоположенные лингвистические модели) не позволяет провести четкую смысловую линию между условными кванторами «все» и «обще». Англосаксонский вариант подобной репрезентации позволяет, если не установить водораздел между этими концептами, то, по крайней мере, зафиксировать принципиальные смысловые различия. Качественная ориентация «все» соответствует в английском тегу *all*, тогда как количественная ориентация «обще» соотносится с тегом *general* (с сопутствующими пометками «*universal*», «*common to all mankind*»). Как мы видим, кванторизация по типу «обще» предполагает установление единых (универсальных) и главных (генеральных) правил, тогда как тип «все» формирует, скорее, универсумный (ср. универсальный), мультиверсальный, ноосферный дискурс. Можно предположить, что в антропологическом измерении эти смысловые линии окажутся более отчетливыми концептами, усиливая эвристичность исходной формулы «всечеловеческое vs общечеловеческое»².

Применяемый нами системный подход [24] предполагает, что именно концепт определяет систему, в которой элементы находятся в определенных отношениях: «исследование начинается с фиксации свойств отношений или отношений между свойствами, понимаемыми как особого рода качественно трактуемые вещи. Как всякая научная методология, системный подход опирается на онтологические предпосылки структурного характера, то есть неявно предполагает некоторую “картину мира”» [4, с. 5]. В нашем случае *всечеловек* предстает как «качественно трактуемая вещь», которая фиксирует свойства отношений. При таком понимании «внешние, пространственно-временные характеристики не всегда являются достаточными для раскрытия сущности вещи. Вещь рассматривается как *система качеств*. Это означает также, что свойства и отношения в определенном смысле приобретают статус относительно самостоятельных вещей» [8, с. 5]. Таким образом, мы полагаем, что представления об *общечеловеке* и *всечеловеке* соотносятся как план выражения и план содержания.

Как справедливо замечает Д. Г. Смирнов, современная культура находится в переходной ситуации от этоса к эстетизму, а сама эта «транзитивность может рассматриваться как характерная черта всего XX века», где происходит смена доминант в системе «план выражения — план содержания»:

¹ В некотором смысле в качестве предвестников анализируемых модальностей можно рассматривать парадигмы богочеловека Вл. Соловьева и сверхчеловека Ф. Ницше, о диалектике которых мы подробно писали ранее [12, с. 41—46]. Интересно ставит эту проблему П. С. Гуревич справедливо отмечая, что «некоторые авторы, ставя проблему целостности человека сразу меняют ее другой темой — проблемой комплексного изучения человека. <...> Философское постижение человека невозможно без осознания целостности человека» [3, с. 258]. Наша точка зрения вполне укладывается в целеполагание современной интегральной антропологии [15, с. 40], «задача которого — целостное изучение человека» [25, с. 418].

² Связь концепции всечеловеческого и представлений о всечеловеке может быть хорошо проиллюстрирована обращением к традиции качественного понимания вещей Платона, для которого основополагающим является императив «разобрать, какими свойствами обладает тот, о ком идет речь, и то, причиной чего он является» [14, с. 103]. Эта мысль позволяет рассматривать разные имплицативные варианты соотношения: от всечеловека к всечеловеческому или от всечеловеческого к всечеловеку.

обнаруживает себя акцентуация на визуализации с потерей интереса к концептуализации [21, с. 11—117]. Свою задачу мы видим как раз в обратном — в «апологии» плана выражения современного социального бытия через категорию «ноосферность», которая как мы показали ранее позволяет качественно рассмотреть аксиологию и праксиологию цивилизационного развития через анализ антропологических и этологических моделей (см.: [11, 13]).

«Человек традиционно рассматривается в философии как уникальная качественная определенность “природозаданных” и “надприродных” свойств, которые, интегрируясь в целостность, порождают такие интегральные качества, как телесность, социальность и духовность, где каждое качество выступает как элемент и результат упорядоченного функционирования всех частей целого» [6, с. 23]³. Мы же, вслед за И. В. Дмитриевской, будем рассматривать в качестве родового качества *всечеловека* — ноосферность, которая представит как «способность таким образом строить свое поведение и организовать среду обитания, чтобы не разрушать целостности живого, а сохранять ее и приумножать» [5, с. 31]. Следует признать, что вся антропология строится по бинарному принципу: Гамлету противостоит Дон Кихот, сверхчеловеку — богочеловек, техносферному человеку — ноосферный. Подобная контрадикция в постановке проблемы эвристична своей зеркальностью, за счет которой, познавая одну из сторон оппозиции, мы «автоматически» приближаемся к познанию противной. Значит, более точно определив *всечеловека* (ноосферного человека), мы сможем более ясно представить себе его *визави* — *общечеловека*.

Подобные размышления заводят нас в кантианский дискурс, где *общечеловека* уместно представить как *человека-для-нас*, а *всечеловека* — как *человека-в-себе*⁴. Дальнейшая логика заставляет увязать анализируемые антропологические модальности с этологией: *общечеловек* ориентирован на гипотетический императив («*будь как все*»), а *всечеловек* существует в кантианско-пришвинском хронотопе, жизнью утверждая принцип «*будь как сам*», в известной мере репрезентующий категорический императив. *Общечеловек* уже самой формулировкой намекает, что он общий (средство, используемое для достижения каких-то целей), *всечеловек*, напротив, отсылает к формуле «*все для человека, все ради человека*». Заметим здесь, что подобные соотнесения носят условный характер, помогая лишь подчеркнуть момент несовпадения цивилизационных парадигм и их антропологических эманаций.

Антрополого-этологическая транзитивность (которая может на первый взгляд показаться контрадикторностью) в данном ключе разворачивается следующим образом. Ноосферность в глобальном масштабе утверждает несводимость к определенной локальной безальтернативной культуре, подлежащей тотальному воплощению, а в антропологическом ракурсе предполагает

³ Можно дополнить этот перечень интегральных качеств другими, такими как религиозность, интеллектуальность, нравственность, интеллигентность, универсумность, пассионарность, образованность, культурность, цивилизованность.

⁴ Исходя из того, что в объяснении человечество ориентируется на «прямые» построения (например, жесткие, темпорально близкие детерминации), то становится понятно, почему парадигма *общечеловеческого* нашла отклик в умах многих исследователей: она проста и очевидна. Вместе с тем она фактически не имеет смысла (сохраняя при этом определенное значение), ибо не имеет статуса *цели-ценности*.

«всемерность» этологии человека, идеалом которой оказывается «живущая ради целей общечеловеческого благоденствия, не созерцающая, но переделяющая несовершенство жизни» личность [10, с. 319]. Смысл ее глубинной динамики заключается в том, чтобы «знать, понимать, сопротивляться, сохранять свою духовную самостоятельность и не участвовать во лжи» [8, с. 7], будучи свободным от властных принуждений и партикулярных обязательств, главным регулятивом чего является требование «любить в человеке человека» [9, с. 20].

Природа этоса двойственна: он предстает как «реально-должное, выходящее за полюсы стихийного состояния нравов, с одной стороны, строгого порядка идеально-должного — с другой» [1, с. 600]. Бинарность общечеловека и всечеловека можно представить через привлечение понятия «габитус», под которым мы будем понимать *первичную (сигнальную)* систему приобретенных схем восприятия и оценивания, сложившуюся на практике и позволяющая обеспечивать взаимную коммуникацию в обществе (ср.: [23, с. 69]). Подобная логика размышления позволяет говорить, что всечеловеческий этос ориентирован на безусловную «мораль по совести» (*этос должного*, или целе-ценностные нормы), тогда как общечеловеческий габитус задается условной «моралью по обычаю» (*габитусом сущего*, или действием по обстоятельствам).

Этос всегда требует лояльности: познающий субъект должен либо признать власть конкретного этоса, либо воспротивится ему и выбрать иной (иногда, противоположный), что отсылает нас к проблематике идентичности — общечеловеческой и всечеловеческой. Поверхностный экскурс в этимологию позволяет сформировать производные: общечеловеческая идентичность (общая, единая идентичность) и всечеловеческая идентичность (цельная идентичность)⁵. Смысл *цельности* (целостности) заключается в том, чтобы все элементы системы так или иначе «работали на» системообразующее свойство (которое, собственно, их опосредованно отбирает), они не исключаются произвольно за ее границы (если, конечно, они не противоречат целеполаганию), а инкорпорируются через трансформацию системообразующего отношения. Смысл же *общности*, которая ориентирована на уровень системообразующего отношения, напротив, состоит в том, то она отбирает элементы не по качеству, а по количественным характеристикам, иными словами по «форме соответствия». Мы не знаем, станет ли ноосферный тип идентичности востребованным. Вместе с тем, принятие такой логики оказывается весьма эвристичным регулятивом, форсайт-концептом новой постцифровой⁶ (по своей сути, нооиндустриальной [7]) цивилизации, где обнаруживаются «факторы взаимообусловленности материального и идеального в развертывании исторического процесса» [18, с. 99].

⁵ Такой поворот еще больше убеждает нас в правильности предположения, что всечеловеческая идентичность имеет множество точек пересечения с ноосферной идентичностью, которая понимается как результат *качественной* «экстраполяции» системы общечеловеческих ценностей, сложившейся в истории развития мировой философской мысли [20, с. 86].

⁶ Использование термина «постцифровой» отнюдь не намекает на очередную научно-техническую революцию, а лишь указывает на неизбежную смену доминанты антропологической динамики с искусственного интеллекта на естественный разум.

Очевидно, что снятие противоречия (а именно такой характер приобрела их исходная дополнительность⁷) между дискурсами *всечеловеческого* и *общечеловеческого* возможно лишь в рамках основного морального отношения, постулирующего регулятив «отношения личности к благу общества и к благу личности как к первичной и конечной целям и к их единству как к высшей цели» [2, с. 26—27], где этос сферы общественного бытия «уравновешивает» габитус сферы личностного бытия, связанного с удовлетворением индивидуальных потребностей и интересов. Для всечеловека более «регулятивным» может считаться ноосферный императив, разворачивающий основное моральное отношение в дискурс «перехода биосферы в ноосферу». Формула «благо ноосферы (единого космопланетарного тела человеческой цивилизации) — высшая цель, благо человека — конечная цель, а их единство — абсолютная цель» [17, с. 321], демонстрируя сложную деонтологическую диалектику, вместе с тем показывает, что духовное производство как основа очередного технологического уклада в качестве целеполагания предполагает *всеобщее* благо, для которого свойственна не событийная детерминация (когда сначала общечеловеческое, а затем, как следствие, всечеловеческое), а семиотическая детерминация (когда всечеловеческое предвосхищает общечеловеческое).

Формирование парадигмы всечеловеческого более чем актуально в контексте цифровизации планетарного общественного и индивидуального бытия, которая во многом обуславливает интенсификацию процессов «дегуманизации культуры» и «деантропологизации» самого человека. Концепция всечеловечества является реперной точкой ноосферной безопасности [19], а концепт всечеловека представляется нам системообразующим свойством (качественно понимаемой вещью) нового многоцивилизационного планетарного бытия. Принцип, введенный П. Тейяром де Шарденом — «специфическое свойство земных субстанций все больше оживляется с увеличением усложнения», при этом «усложнение, временно приостановленное, при благоприятных условиях тотчас же возобновится» [22, с. 229], находит свое обоснование в условиях нового технологического уклада. Концепт всечеловека (всечеловеческого) выступает триггером нового витка усложнения духовного производства, приостановленного технократической ориентацией общества массового потребления.

Список литературы

1. Бакштановский В. И., Согомонов Ю. В. Этос // *Этика : энциклопедический словарь* / под ред. Р. Г. Апресяна, А. А. Гусейнова. М. : Гардарики, 2001. С. 600.
2. Гумницкий Г. Н. Основы этики. Иваново : ИВГПУ, 2016. 132 с.
3. Гуревич П. С. Проблема целостности человека // *Человек в единстве социальных и биологических качеств* / отв. ред. А. А. Гусейнов. М. : Книжный дом «Либроком», 2012. С. 254—274.

⁷ Подчеркнем еще раз, что позиция «vs» для фиксации отношения общечеловеческого и всечеловеческого предполагает, с нашей точки зрения, скорее, сопоставление (сравнение), нежели жесткую контрадикторность, почти также, как в случае с глобальным и локальным, точнее глобализацией и локализацией, противопоставление которых, впрочем, вылилось в конечном итоге в возникновении представления о глокализации.

4. *Дмитревская И. В.* Текст как система: понимание, сложность, информативность : учебное пособие. Иваново : Иван. гос. ун-т, 1985. 87 с.
5. *Дмитревская И. В.* «Тимей» Платона: миф о Живом космосе // Ноосферная идея и будущее России : тезисы межгос. науч.-практ. конф., посвящ. 135-летию со дня рожд. ак. В. И. Вернадского. Иваново, 28—29 мая 1998 г. Иваново : Иван. гос. ун-т, 1998. С. 29—32.
6. *Келеман Л. А.* Интеллигентность как интегральное качество человека. Ставрополь : Изд-во Ставропольского гос. ун-та, 2005. 222 с.
7. *Лесков Л. В.* Нелинейная Вселенная: новый дом для человечества. М. : Экономика, 2003. 446 с.
8. *Лихачев Д. С.* О русской интеллигенции // Новый мир. 1993. № 3. С. 3—9.
9. *Лихачев Д. С.* Письма о добром и прекрасном. М. : Дет. лит., 1988. 238 с.
10. *Лосев А. Ф.* Дерзание духа. М. : Политиздат, 1988. 366 с.
11. *Меликян М. А.* Ноосферность и информационность человека: философско-антропологическое осмысление нового человеческого качества // Вестник Ивановского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2018. № 2 (18). С. 68—78.
12. *Меликян М. А.* Совершенный человек и ноосфера: лично-персоналистическая репрезентация человеческой революции. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2016. 200 с.
13. *Меликян М. А.* Феномен ноосферного человека в контексте антропологической катастрофы // Гуманитарные и социальные науки. 2014. № 1. С. 64—72.
14. *Платон.* Пир // Платон. Собр. соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1993. Т. 2. С. 81—135.
15. *Резник Ю. М.* «Интегральная антропология» как форма междисциплинарного синтеза // Личность. Культура. Общество. 2002. Т. IV, вып. 1—2 (11—12). С. 34—52.
16. *Смирнов А. В.* Всечеловеческое vs общечеловеческое. М. : Садра : ЯСК, 2019. 216 с.
17. *Смирнов Г. С.* Образование ноосферы: философско-методологические проблемы эволюции сознания. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2015. 504 с.
18. *Смирнов Г. С.* Философия интеллигенции и ноосферная история: синергетический подход // Интеллигентоведение в системе гуманитарных наук : исследования и учебно-методические разработки. Иваново : Иван. гос. ун-т, 2008. С. 98—128.
19. *Смирнов Г. С., Смирнов Д. Г.* Рискология ноосферной истории: эколого-семиотические проблемы безопасности // Сахаровские чтения 2019 года: экологические проблемы XXI века : материалы XIX науч. конф. : в 3 т. Беларусь : ИВЦ Министерства финансов Республики Беларусь, 2019. Т. 3. С. 497—500.
20. *Смирнов Г. С., Смирнов Д. Г.* Философия и семиотика ноосферной идентичности: религиозный аспект (общее и особенное) // Ноосферные исследования. 2013. Вып. 2 (4). С. 84—95.
21. *Смирнов Д. Г.* Символический этос международных отношений периода Холодной войны в кинематографическом измерении: к постановке проблемы // Вестник Ивановского государственного университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2020. Вып. 1. С. 116—128.
22. *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М. : Наука, 1987. 240 с.
23. *Тимофеева Л. Н.* Противоречивость этосов политико-административного управления: есть ли выход? // Конфликтология. 2014. № 2. С. 64—74.
24. *Уемов А. И.* Вещи, свойства и отношения. М. : АН СССР, 1963. 186 с.
25. *Человек.* Философско-энциклопедический словарь. М. : Наука, 2000. 514 с.