

К. В. Лощевский,

доцент кафедры философии и культурологии СПбГУП,

кандидат философских наук

ТРАНСГУМАНИСТИЧЕСКИЙ ЭКОЛОГИЗМ И ЦЕННОСТИ ЕВРОПЕЙСКОГО МОДЕРНА

Мы живем в переломную эпоху. Европейский модерн, сформулировавший чрезвычайно эффективные эпистемологические, экономические, эстетические и политические программы универсального значения и глобального масштаба, на наших глазах трансформируется в какой-то новый эпохальный порядок, контуры которого пока проступают еще слишком смутно, чтобы мы могли наблюдать полную картину этой наступающей реальности. Мы можем лишь фиксировать наиболее очевидные симптомы этого сдвига, одним из которых стало изменение отношений между социумом и не-социальным, не-человеческим миром, тем, что мы привычно называем «природой». Это изменение нашло свое выражение в появлении так называемой политической экологии, которая, однако, возможна лишь благодаря тому, что она базируется на некоей «глубинной экологии»¹ как фундаментальной интерпретации взаимосвязи человеческого и не-человеческого миров.

Уже на заре современного экологического движения в его целевых установках можно было выявить две различных тенденции. Проще говоря, вопрос, зачем мы должны заниматься сохранением природы, предполагает как минимум два ответа. Либо мы занимаемся этим ради нас самих, ради того, чтобы условия человеческого существования продолжали быть «естественными», что означает, максимально «человеческими», такими, к каким люди привыкли в течение тысячелетий своей истории. Либо нашей целью является сохранение природы ради нее самой, вне зависимости от ее

¹ *Латур Б.* Политики природы. Как привить наукам демократию / пер. с фр. Е. Блинова. – М.: Ad Marginem, 2018. С. 23.

роли в жизни человеческих сообществ. В первом случае природа рассматривается как естественный и необходимый контекст жизни людей, но в фокусе при этом находятся сами люди, а стало быть, природа остается пусть критически важным, но все-таки объектом приложения человеческих усилий, а ее ценность обусловлена нашим присутствием. Во втором же случае речь идет о «природе» вне какого-либо антропологического измерения, то есть, по сути, как о самостоятельном субъекте, ценность которого никак не связана с чем-либо внешним по отношению к нему, включая нас самих. Либо мы желаем спасти природу, чтобы приспособить ее к общественной жизни, то есть продолжаем рассматривать природу как ресурс, либо, наоборот, пытаемся приспособить общественную жизнь к природе, а это может потребовать от нас самоограничений и жертв. В этом смысле экологические дискурсы можно разделить на цисгуманистические и трансгуманистические, и это различие со временем может приобрести решающее значение не только для характера сосуществования людей и их не-человеческих компаньонов, но и для ситуации внутри самого человеческого общества как такового.

При этом в обоих случаях разговор о природе исходит из некоего предварительного имплицитного понимания того, что же в принципе представляет собой природа. Ведь что такое природа, казалось бы, понятно всем без каких-либо специальных объяснений. Она есть самоочевидная данность, с которой мы сталкиваемся буквально каждое мгновение своего существования, более того, само наше появление на свет и наша жизнь как функционирование биологических организмов суть не что иное, как природные явления и процессы. Однако понятие природы как некоторой целостности, как онтологического региона с четкими границами, отделяющими его от всего того, что природой не является, отнюдь не самоочевидно, и «в разных частях планеты люди не считают, что человек и другие существа обитают в разных не сообщающихся между собой пространствах... а растения и животные, реки и скалы, метеориты и времена

года не составляют единого целого, противопоставленного человеку».² У сообществ, живущих, по нашим, а вернее, унаследованным нами от эпохи Просвещения, представлениям, как «дети природы», в идиллической гармонии с ней, представление, соответствующее европейскому понятию природы, как правило, отсутствует. Стало быть, генезис привычного для нас концепта «природа» обусловлен целым рядом культурных и исторических обстоятельств, иными словами, в нем отнюдь не фиксируется некое «естественное» положение дел, а конструируется определенная космологическая ситуация, в которой за человеком закреплен эксклюзивный статус, становящийся критерием для разметки онтологического ландшафта.

Греческий *physis* с самого начала противопоставляется сфере человеческой деятельности, образуя один из полюсов важнейших бинарных оппозиций (*physis/nomos*, *physis/thesis*, *physis/technē*), служивших постоянным предметом рефлексии греческих мыслителей от милетских физиологов до софистов, Платона и Аристотеля. То есть природа мыслится привативно, как область не-человеческого, сфера бытия-без-нас, окружающая человеческие коллективы, и такая «натуралистическая» интерпретация контекста человеческого существования проходит через всю традицию европейского мышления вплоть до Нового времени, когда идея природы симметрично уравнивается вновь изобретенным концептом «общества». Крайнюю форму выражения этого фундаментального разделения можно увидеть в картезианской дихотомии *res cogitans* и *res extensa*, в которой различие между протяженной природой и мыслящим *Я* приобретает акцентированно субстанциальный характер.³ Природа окончательно объективируется, воспринимается как пространство познавательных акций и технических манипуляций субъекта, а области природного и социального разделяются непреодолимой границей. Новое время отнимает у природы и ее агентов

² Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры / пер. с фр. О. Смолицкой и С. Рындина. – М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 49.

³ Декарт Р. Размышления о первой философии / пер. с лат. С.Я. Шейнман-Топштейн // Декарт Рене. Сочинения в 2 томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1994. С. 23-24.

всякую, даже потенциальную субъектность. Бэконовская формула «knowledge is power», знание – власть, артикулирует претензию на полное покорение природы и тотальный контроль над ней, претензию, реализуемую только при условии обретения или, по крайней мере, провозглашения независимости сферы обитания людей, «антропогенного острова»,⁴ от – говоря кантовским языком – «царства природы». Зависимость от природы воспринимается как проклятие рода человеческого, следствие первородного греха, избавление от которого оправдано и с моральной, и с религиозной точки зрения. Современность общества, именуемого «современным» в противовес «традиционному», непосредственно связана с этой контрнатуралистической позицией: оно не ждет милостей от природы, а превращает ее в ресурс собственного развития, используя для этого научные и технологические знания, которые, в свою очередь, базируются на описанном выше понимании природы.

Поэтому возникновение и развитие новой экологической этики и политики во второй половине XX века может рассматриваться как недвусмысленное свидетельство внутреннего кризиса модерна, ведь в них подразумевается отказ от провозглашенной независимости и пересмотр, так сказать, новоевропейской мировоззренческой конституции, согласно которой люди обладали всей полнотой прав в отношении природы при отсутствии каких бы то ни было серьезных обязательств. Императив покорения и преобразования природы на благо человечества сменяется констатацией нашей фатальной зависимости от глобальной экосистемы, а это парадоксальным образом предполагает, признание, с одной стороны, неодолимой силы природы, а с другой, ее принципиальной уязвимости. Но так или иначе в этой новой оптике культура и социум не образуют своего суверенного царства – «царства свободы» – а в лучшем случае могут претендовать на статус автономной области в составе империи природы,

⁴ *Слотердайк П.* Сферы III. Плюральная сферология. Пена / пер. с нем. К. Лощевского. – СПб.: Наука, 2010. С. 359.

законы и интересы которой имеют безусловный приоритет над человеческими установлениями и потребностями.

При этом цисгуманистическое направление в экологическом мышлении, в конечном ориентированное на обеспечение комфортного сосуществования людей и природы, все больше уступает место трансгуманистическому: ведь природа, которой присягает получивший политическое измерение экологизм, это та же самая природа, изобретенная ионийскими греками и жестко противопоставленная европейским модерном человеческому миру, социуму, культуре, а следовательно, она так или иначе остается не-человеческой, асоциальной и антикультурной. Новый экологизм не изобретает какой-либо оригинальный концепт природы, а механически заимствует его у той самой сциентистской и технократической традиции, в рамках которой он бы сконструирован и которая, как считается, и породила «экологический кризис», и просто осуществляет телеологическую, а вместе с ней и ценностную инверсию: цель превращается в средство, а средство – в цель, не природа должна служить человеку, а человек природе.

Но такая дегуманизация, низведение человека до инструментального уровня, неизбежно оборачивается реставрацией упраздненной антропоцентрическим модерном высшей нормативной инстанции, каковой в до-современную эпоху являлось божественное: в новой, казалось бы, сугубо секулярной экологической парадигме природа выступает в качестве субститута божества, вернее, возвращает себе утраченный в ходе научных и социальных революций модерна нуминозный статус.

Экспансионистская стратегия в отношении природы отнюдь не случайно хронологически совпадала с процессами секуляризации: хороня умершего Бога, эмансипируясь от власти трансцендентного источника нормативности, модерн одновременно расколдовывал природу, превращая ее в совокупность эксплицируемых связей и взаимозависимостей, в нейтральное поле человеческой деятельности, в объект ресурсной конкуренции или предмет эстетического созерцания. Трансгуманистическое экологическое

мышление под лозунгом сохранения природы (сначала *для* человека, а затем главным образом *от* человека) вновь ее заколдовывает, переосмысляя границу между природным и человеческим мирами: отныне это граница между священным и профанным, между царством высших ценностей и областью обитания людей, чтущих эти ценности и стремящихся вновь сделать мир, построенный человеком и функционирующий по человеческим законам, частью природы, а себя – функционерами необходимости, слепым, хотя и точным инструментом ее законов, «отрекаясь от своей высшей способности создавать законы и даже предписывать их природе».⁵

Но теперь архаичный метафорический образ Матери-Природы, источника жизни и донора витальных сил, переживший на периферии социально-культурного мира все цивилизационные сдвиги и трансгрессии, заменяется фигурой сурового Бога-Отца, требующего от своих чад безусловного повиновения и внушающего им благоговейный страх, а стихийные бедствия, драматические климатические изменения, эпидемии и даже внутрисоциальные конфликты объясняются грехами людей перед ресакрализованным божеством – Природой. Спасаящийся в убежищах выстроенных им социальных и технологических конструкций, человек так же несоизмерим с магической реальностью природы, как и с бесконечностью Бога-творца, а брошенный им некогда вызов природе – не более чем нарциссический *hybris*, приближающий катастрофу самого человеческого мира. Теперь не искусство, а природа требует жертв, теперь от имени природы говорят не объективирующие ее ученые, как это было в период расцвета новоевропейского сциентизма, а адепты нового экологического учения, подобно тому, как от имени божества говорили и говорят пророки, жрецы и священнослужители.

⁵ *Арендт Х.* Франц Кафка: переоценка // *Ханна Арендт.* Опыты понимания. 1930-1954. Становление, изгнание, тоталитаризм / пер. с англ. Е. Бондал, А. Васильевой, А. Григорьева, С. Моисеева. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2018. С. 165.

В этом контексте формируется новая экологическая (выходящая далеко за рамки прикладной экологии) этика – этика долга и самоотречения, мотивируемая апокалиптическими и эсхатологическими ожиданиями и подчиненная императиву коллективного (и одновременно селективного) спасения. Но это спасение предполагает радикальную ревизию основополагающих принципов и ценностей гуманистического наследия европейского модерна.