

Научная статья
УДК 141.319.8
DOI: 10.46724/NOOS.2022.4.134-146

С. В. Пирожкова

МЕТАМОРФОЗЫ ГУМАНИСТИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ: ТРАНСГУМАНИЗМ КАК АНТИПОД ГУМАНИЗМА И ЕГО ФОРМА

Аннотация. Статья посвящена анализу взаимоотношений между философским ядром гуманистического и философским ядром трансгуманистического мировоззрений, оценке перспективности дискуссий гуманистов и трансгуманистов и поиску такой стратегии философского спора и исследования, которые позволили бы дать ориентир человеческой практике, в том числе в части использования биомедицинских технологий. В статье реконструируется генезис философского ядра гуманистического мировоззрения, показываясь его предпосылки и ограничения, сформировавшиеся в позднеантичной и христианской антропологии. Выявлены причины того, что, несмотря на философскую критику и антигуманистические исторические реалии XX века, гуманизм сохранил лидирующие позиции в процессе формирования мировоззрения современного человека. Показана сущность трансгуманистического антропологического проекта как попытки реформировать классический гуманизм с учетом ключевых теоретических сдвигов, произошедших как в философской антропологии, так и в рамках развития комплекса естественных наук о человеке. Представлены результаты анализа дискуссий трансгуманистов и их критиков, в частности, показано, что трансгуманисты выступают в позиции модернистов, тогда как гуманисты — консерваторов, отстаивающих необходимость отказаться от любых улучшающих вмешательств как потенциально грозящих исчезновением человека. Обосновано, что спор строится вокруг неизвестной переменной — того качества, которое делает человека человеком, но при этом не получает однозначного определения. Если трансгуманисты объявляют это качество иллюзией, то гуманисты апеллируют к нему, что делает их позицию заведомо более уязвимой. Делается вывод о необходимости расширить оптику исследования и дискуссий, что возможно с учетом результатов, полученных в рамках таких направлений, как пост-, анти- и метагуманизм.

Ключевые слова: гуманизм, трансгуманизм, улучшение человека, постчеловек, биоконсерватизм, постгуманизм

Ссылка для цитирования: Пирожкова С. В. Метаморфозы гуманистического мировоззрения: трансгуманизм как антипод гуманизма и его форма // Ноосферные исследования. 2022. Вып. 4. С. 134—146.

Original article

S. V. Pirozhkova**METAMORPHOSIS OF THE HUMANISTIC WORLDVIEW:
TRANSHUMANISM AS THE ANTIPODE OF HUMANISM
AND ITS FORM**

Abstract. The article analyzes the relationship between the philosophical core of humanist and the philosophical core of transhumanist worldviews, assessing the prospects of humanist and transhumanist discussions and searching for such a strategy of philosophical argument and research that would provide guidance for human practice, including the use of biomedical technologies. The article reconstructs the genesis of the philosophical core of the humanistic worldview and shows its preconditions and limitations, which were formed in late antique and Christian anthropology. The author reveals the reasons why, despite philosophical criticism and anti-humanistic historical realities of the 20th century, humanism has retained its leading position in shaping the worldview of modern man. The article reveals the essence of transhumanist anthropological project as an attempt to reform the classical humanism, taking into account the key theoretical shifts that took place both in philosophical anthropology and in the development of natural human sciences. An analysis of the debate between transhumanists and their critics is presented. In particular, it is shown that transhumanists perform themselves as modernists, while humanists act as conservatives, advocating the need to reject any improving interventions as potentially threatening human extinction. It has been argued that the dispute revolves around an unknown variable — the quality that makes a person human, but is not unambiguously defined. While the transhumanists declare this quality to be an illusion, the humanists appeal to it, which makes their position inherently more vulnerable. The conclusion is made that it is necessary to broaden the scope of research and discussion, which is possible, taking into account the results obtained in such directions as post-, anti- and metahumanism.

Keywords: philosophical anthropology, humanism, hermeticism, human improvement, transhumanism, posthumanism, bioconservatism, posthumanism

Citation Link: Pirozhkova, S. V. (2022) Metamorfozy gumanisticheskogo mirovozzreniya: transgumanizm kak antipod gumanizma i ego forma [Metamorphosis of the humanistic worldview: transhumanism as the antipode of humanism and its form], *Noosfernyye issledovaniya* [Noospheric Studies], vol. 4, pp. 134—146.

Постановка проблемы. Несмотря на то что дискуссии о трансгуманизме активно ведутся среди философов, представителей других социогуманитарных дисциплин, футурологов и просто заинтересованных обывателей уже не первое десятилетие, ажиотаж вокруг этой тематики по-прежнему не спадает, поскольку умножение исследовательских работ и дебатов не ведет к какой-то консенсусной позиции. Между тем материально-технологический контекст повседневной жизни неуклонно меняется и некогда отдаленные перспективы воплощаются в повседневной реальности даже в отсутствии окончательных решений относительно приемлемости этой реальности. Вкупе с анализом конкретных работ, обнаруживающем, что даже при номинальном занятии нейтральной позиции авторы, как правило, имеют мировоззренческие предпочтения и заведомо склоняются к той или иной позиции, обозначенная ситуация говорит о неэффективности исследовательских и дискуссионных стратегий — каждый остается при

своем мнении, пока изменение человеческой телесности из фантастической перспективы превращается в факт. Цель статьи — критически проанализировать противостояние трансгуманизма и гуманизма, опираясь на рациональную реконструкцию их философских предпосылок и их генезиса с тем, чтобы наметить иную стратегию работы с возможными вариантами человеческого будущего, а значит, и будущего всей планеты, а в перспективе — ближнего космоса.

Теоретико-методологические основания исследования. Гуманизм и трансгуманизм понимаются в настоящей работе как мировоззренческие позиции, имеющие философское обоснование, которое включает антропологическую, онтологическую, этическую и социально-философскую составляющие и предполагает создание соответствующих философских концепций. Они являются не просто дескриптивными, но и нормативными и проективными и в качестве таковых программируют более широкий, а не чисто философский дискурс, то есть совокупность способов мышления и рассуждения о будущем человека. Существующий сегодня дискурс весьма неоднороден и отражает идейные искания, взаимную критику со стороны близких концепций и постоянное их уточнение. Таким образом, гуманизм и трансгуманизм — зонтичные термины, обозначающие семейство близких теоретических построений, объединяемых общими принципами. В дальнейшем я сосредоточусь именно на этих принципах и буду говорить о гуманизме и трансгуманизме в общем, в значительной степени вынося за скобки различия между авторскими подходами и вариациями. Такая исследовательская оптика предполагает рациональную реконструкцию предмета изучения на основании многообразия фактического материала, в качестве которого в данном случае выступают различные интерпретации гуманизма/трансгуманизма и конкретные работы, выражающие то или иное прочтение. Что касается самих работ, в качестве материала выбрано то, что относится к области проблемных философских исследований и философской эссеистике.

Сущность гуманизма. В литературе принято связывать возникновение гуманизма с эпохой Возрождения — с отходом от средневекового мировоззрения и переосмыслением места человека в мире, который превращается в центральную фигуру мирового — исторического и природного — процесса. В действительности гуманизм возрожденческого типа не столько разрывает со средневековой традицией, сколько следует ей. В таком же смысле он следует и античному мировоззрению — не воспроизводя его, а переосмысляя, причем через призму христианской традиции.

Как отмечает П. П. Гайденко, христианское мировоззрение изначально включает в себя две контрастирующие идеи — боговоплощения и греховности человека [Гайденко, 2009: 88]. С учетом других работ П. П. Гайденко (см., например, [Гайденко, 1997: 54]), можно уточнить эту оппозицию следующим образом: противопоставить греховности идею о богоподобии человека (человек — образ и подобие божие), усиленную представлением о боговоплощении. Изначально человек был поставлен богом в особое положение относительно тварного мира («Наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Книга Бытия, 1:28)). Однако осознанию этого факта мешало переживание факта грехопадения и греховности как его последствия.

Акцент на факте грехопадения хорошо просматривается во все более широко распространявшихся в первые века христианства практиках отшельничества,

ухода в монашеские общины, телесных ограничений. Концептуализация этой части вероучения в патристике показывает, почему ей уделяется подобное внимание: грехопадение интерпретируется не как акт непослушания и изгнания из райского сада в мир страданий и лишений, но как онтологический факт, буквально как порча бытия. Как поясняет Е. П. Аристова, исследовательница наследия двух раннехристианских мыслителей Амвросия Медиоланского и Аврелия Августина, чьи взгляды играли огромную роль в формировании христианского канона, «невозможно говорить о падении как о временном забвении отдельной душой своей непрекращающейся субстанциальной связи с высшим началом (как это понималось в рамках неоплатонической онтологии. — С. П.). Для христианина речь идет об искажении воли первого человека, центра мироздания, повлекшем страшную катастрофу для всех душ и всего сущего» [Аристова, 2019: 44]. Амвросий, замечает Аристова, был первым христианским мыслителем, полагавшим, что «грех, исказив вместе с Адамом природу, продолжает довлеть над человечеством, “наследуется” от родителей к детям и преумножается, так что и новорожденному невозможно быть свободным от преступления» [там же: 44—45]. Но искажена не одна лишь природа человека: «В результате грехопадения Адама возникает материя как злое, противящееся божественной воле начало — голод, неумеренность, вожделение, неспособность насытиться» [там же: 46]. Аристова заключает, что «поскольку масштаб падения оценивается не состоянием отдельной души, участвующей в естественном и прекрасном процессе оживления космоса, а буквально катастрофой всего сущего, последствия оказываются очень тяжелыми, фатальными» [там же: 47].

Существенным в обрисованной концепции греха оказывалось то, что масштаб катастрофы исключал возможность преодолеть ее усилиями только человека. Как емко формулирует Аристова, «восстановление грешного человека представляется чудом не меньшим, чем сотворение, чудом, доступным только Богу» [там же: 48]. Поэтому Амвросий «практически не оставляет возможности индивидуального преодоления катастрофы — все потомки Адама затронуты порчей, невозможно единичному человеку восстать от падения» [там же: 51].

Неоплатонизм, также рисующий картину иерархически организованного мироздания, в котором каждый последующий уровень все дальше отстоит от Единого — истинного блага, не оставлял места для чуда. Чудо просто некому было совершать, поскольку единственное действие Единого — эманирование. Обратной стороной такой онтологии оказывалась необходимость активных действий со стороны человека. Еще сильнее и намного увереннее идея активности человека звучала в различных эзотерических учениях античности, которые открывали для себя мыслители Возрождения. В герметизме, гностицизме и Каббале человек выступал прежде всего как существо, подобное богу. В дошедших до нас сочинениях высокого герметизма (философского герметизма, или, можно сказать, герметической теории — в противовес герметической практике, или низкому герметизму, в лице алхимии, медицины, астрологии и магии [Высокий герметизм, 2001: 10—11]) человек предстает как «великое чудо» [там же: 195] — творение бога, обладающее его обликом [там же: 36], т. е. божественной природой, но созданное «чтобы вместе с ним управлять космосом» [там же: 205], а потому имеющее одновременно телесную природу. Благодаря своей двойственности человек являет «низшей природе прекрасную форму бога» [там же: 37], а управлять ею он должен посредством наук и искусств [там же: 110].

Науки и искусства — способ заботы о космосе, поддержание его в порядке, поэтому без них «мир в глазах бога был бы неполон» [там же: 202].

Герметизм сам по себе является гуманистическим мировоззрением, ибо представляет человека важнейшим действующим лицом мирового процесса, «смертным богом». Его судьба — не следствие чудовищного проступка, а следствие божественной воли и того, как организовано бытие. В земном мире он такой же хозяин, каким бог выступает в отношении всего сущего. Мыслить для него значит реализовывать свою божественную природу, а поскольку «действие у бога одно — цель его в том, чтобы все возникало» [там же: 121], то и человеку надлежит творить. Возрожденческий гуманизм добавляет сюда восхваление не только интеллектуальной, но и телесной части человеческой природы, затем формируется принцип автономности человека, подчеркивается индивидуалистический компонент. В итоге европейский гуманизм эпохи модерна — это мировоззрение, ставящее в центр мира отдельного человека, наделенного разумом и свободой его использования, которому для реализации последней необходимо лишь осознать свое место в мире и очистить разум от предрассудков. Это существо, обращающее свой взор то к звездному небу, то внутрь себя — к нравственному закону, трактуется как несомненная и безусловная ценность, созидатель и вершитель судеб мира. Важно, что даже с развитием секуляризации восприятие ценности человека продолжает включать ноту естественной сакральности. Когда сверхприродные силы изгоняются за рамки позитивного мышления, человек остается единственным носителем исключительности и инаковости по отношению к остальному сущему.

Кризис гуманизма и его безальтернативность. Согласно мыслителям нового времени и эпохи Просвещения у человека есть все для обустройства счастливой жизни — наука вооружена правильным методом, инженерия опирается на научные открытия, а самые обычные люди — на образование и просвещенный ум. Однако эта программа быстро стала сбиться, рационалистическое понимание человека подвергалось критике сначала со стороны романтиков, к концу столетия — ницшианцев и философии жизни, существенный удар по ней нанесла теория Фрейда, а уж XX век попранием рационализма и гуманизма в области как мысли, так и действия, казалось бы, поставил на ней крест.

Тем не менее существующая общественно-политическая практика — разработка и принятие Всеобщей декларации прав человека, а также ряда опирающихся на нее международных документов и их ратификация странами-участницами, деятельность по всему миру правозащитных и благотворительных организаций, изменение правовых норм и социальных практик и т. д. — свидетельствует о том, что рационализм и гуманизм продолжают оставаться основой общественной практики. С одной стороны, праксеологическая востребованность гуманизма отражает итог идейных поисков середины прошлого столетия. Этот итог ярко представлен, например, в творчестве А. Камю. Анализируя предвоенные философские искания, французский философ и писатель приходит к выводу о доминировании критической по отношению к разуму позиции: «От Ясперса к Хайдеггеру, от Кьеркегора к Шестову, от феноменологов к Шелеру в логическом и моральном плане целое семейство... умов, противостоящих друг другу по целям и методам, яростно преграждает царственный путь разума и пытается отыскать подлинный путь истины. ...все они отталкивались от неизреченной вселенной, где царствуют противоречие, антиномия, тревога и бессилие» [Камю,

1990: 35]. В «Письмах к немецкому другу» Камю характеризует себя и своего друга-фашиста как равно охваченных идеей отсутствия осмысленности и разумности в мире. Однако они делают из этой идеи разные выводы: фашист отрекается от всех максим, помимо принципов животного мира, Камю обнаруживает смысл в том, кто его ищет и не находит. «Я продолжаю думать, — пишет он, — что мир этот не имеет высшего смысла. Но я знаю также, что есть в нем нечто, имеющее смысл, и это — человек, ибо человек — единственное существо, претендующее на постижение смысла жизни. Этот мир украшен, по крайней мере, одной настоящей истиной — истинной человека и наша задача — вооружить его убедительными доводами, чтобы он с их помощью мог бороться с самой судьбой. А человек не имеет никаких доводов, кроме того единственного, что он — человек, вот почему нужно спасать человека, если хочешь спасти то представление, которое люди составили себе о жизни... это значит не калечить его, это значит дать ему шансы на справедливость, которую он один в целом мире исповедует» [там же: 116]. В последнем абзаце «Писем» Камю выражает общее настроение послевоенной эпохи, сохраняющееся и поныне: «Вот в чем наша сила: ... сознавать, что на самом краю мировой катастрофы, угрожавшей разуму, спасена идея человека, и черпать из этого сознания неустанное мужество и волю к возрождению» [там же: 118].

Из несколько отличных культурно-исторических условий встает на защиту гуманизма В. А. Лекторский, также апеллируя к уникальности человеческого мировосприятия: «...из самой природы человека вытекает стремление к свободе, справедливости, деятельностному участию в том, что происходит вокруг, — все это входит в содержание гуманистического идеала» [Лекторский, 2001: 16]. Одновременно он поясняет, что изменение социокультурных реалий требует не отказа, но трансформации гуманистического идеала.

Размышления Камю и Лекторского показывают, что гуманистическая позиция является по сути безальтернативной, поскольку человек, отличающий себя от мира и других людей, наделенный познавательными способностями и самосознанием, творческим потенциалом и смелостью «перевернуть мир», остается источником исторического прогресса (и мирового развития в той мере, в какой природные объекты становятся частью исторического процесса). И такое понимание не является чем-то специфически европейским, оно характерно и для других культурных традиций. Как показывает лингвист-востоковед Н. И. Конрад, опираясь на сравнение западноевропейской и восточной (китайской и японской) традиций, «в исторической жизни человечества гуманистическое начало всегда — с большей или меньшей силой — управляло умами и деятельностью людей; иначе они не были бы создателями самой истории и культуры — истории и культуры человечества» [Конрад, 1966: 267—268]. При этом Конрад отмечает, что содержание гуманистического мировоззрения различалось от эпохи к эпохе.

Предпосылки трансгуманизма I: антисубстанциализм. Итак, гуманизм законно трактовать не как какое-то конкретное, возникающее и существующее в определенных социокультурных условиях, а исторически меняющееся мировоззрение, дефинитивный признак которого — представление о человеке как центральном акторе исторического или природного процесса, ключевом персонаже бытийственной драмы. Это представление опирается на определенную онтологию и то или иное решение вопроса о природе человека — как того, кто

способен общаться с духами или богами, как подобия творца, создавшего мир, как обладателя «общебытийной природы» (так полагал китайский мыслитель XI века Чжан Цзай [там же: 255], как носителя разума, отличающего его от иных животных, и т. д.

В трансгуманизме человек остается центральной фигурой, более того, его субъектность трактуется как никогда радикально: человек способен не только властвовать над окружающим миром, присваивая его в процессе познания и трансформируя в соответствии со своими целями, он способен преодолевать ограничения собственной природы. Эта идея не нова. Уже для ранних культур характерны представления о возможности, как бы мы сегодня сказали, улучшения человека. Например, согласно принципам имитационной магии можно развить определенные способности путем некоторых манипуляций, например, употребления в пищу животных — носителей желательных качеств [Фрэйзер, 2019: 43—44]. Эта идея продолжала существовать в лоне магико-окультурных и эзотерических практик и учений, но не становилась магистральной, поскольку, начиная с античности, человек мыслился как нечто субстанциальное, его особая человеческая природа, определяющая его положение в структуре бытия, не ставилась под сомнение и не подлежала пересмотру. Так, в герметизме (по крайней мере, в высоком) прописывается, что человек обладает двойственной природой, сочетающей бессмертную душу и смертное тело и предопределяющей его способность «одновременно заботиться о вещах земных и почитать божественное» [Высокий герметизм, 2001: 204]. Поэтому «человек пользуется умом и наукой, с тем чтобы избежать телесного зла и победить его» [там же: 228], а также творит земных богов — ваяет статуи, вкладывая в них «посредством божественных таинств» призванные души демонов [там же: 257]. Однако его цель — «закончив свои труды по управлению материальным и освободившись от мирских уз... возвратиться чистыми и святыми к высшей божественной части нашей природы» [там же: 209]. Единственное преобразовательное действие, которое тут необходимо, — восхождение к божественному посредством мыслительной деятельности, ибо бог есть ум, соответственно божественное в человеке — это разум.

Субстанциалистская антропология была возможна только в рамках определенной онтологии, отсылающей если не к богу-творцу, то к вечному миру идей или циклической космогонии, управляемой вечным законом-логосом. Даже так называемый эпистемологический поворот фактически совершался в пространстве определенных онтологических допущений, опираясь, в частности, на представление о неизменности природы человека, например в форме полагания трансцендентального субъекта у Канта. Но кризис метафизики и религиозного мировоззрения («смерть бога»), понимание «историчности» природы (эволюционизм), в том числе биологической, столкновение европейской культуры с иными культурными формами и иными пониманиями человеческой природы и, наконец, исторические события, поколебавшие рационализм, в итоге привели к своеобразному кризису идентичности. Самым радикальным способом преодоления этого кризиса стала несубстанциалистская антропология. Так, у Ж.-П. Сартра человек отождествляется с сознанием и предстает как изначальное ничто, «несубстанциальный абсолют», обретающий субстанциальность только в процессе деятельности — саморефлексии. Эта идея переносится в плоскость индивидуальной человеческой жизни и приводит к выводу, что человек «первоначально ничего собой не представляет» и чем-то он становится, только обретая

некое представление о себе, а формирование этого представления зависит от его желания и волевого решения, от того проекта себя, который он конструирует [Сартр, 1990: 323].

Несубстанциальность человека подкрепляется и со стороны позитивного знания. Как показывает американский специалист в области философии биологии Д. Л. Халл, не существует какого-то одного или нескольких признаков, которые составляли бы уникальную человеческую природу. «Свойства, характеризующие биологические виды, — отмечает Халл, — являются “кластерными”» [The Philosophy of Biology, 1998: 383]. Такие совокупности могут считаться статистическими ансамблями, что явно не подходит под значение термина природа/сущность, кроме того, они еще и изменяются во времени. Таким образом, все, к чему можно было апеллировать в контексте биологии, сопряжено с вариативностью и случайностью, и изменись условия обитания человека, он, если сумеет выжить, может непредсказуемо измениться.

Предпосылки трансгуманизма II: нет субъекта, помимо человека.

Приведенные выше соображения расширяют горизонт рассмотрения, и нынешнее состояние человека начинает восприниматься не просто как то, которое можно немного изменить, но которое может быть изменено радикально, ведь оно — только ступенька эволюционной лестницы. Фокус смещается с сущности человека на факт его свободы — возможности не просто быть захваченным эволюционным процессом, но самостоятельно выбирать, каким ему быть в будущем. Буквально об этом пишет генетик Л. Сильвер, которого цитирует Ф. Фукуяма: «Свободная эволюция никогда не направлена... — это всего лишь ответ на непредсказуемые изменения среды... Почему не взять эту власть? Почему не управлять тем, что раньше было отдано на волю случаю?» (цит. по: [Фукуяма, 2004: 217—218]).

Трансгуманизм отсылает не только к идее несубстанциальности и, следовательно, проектности человека, его онтологические предпосылки куда более масштабны и претенциозны. Дж. Хаксли, введший в научный и научно-популярный оборот термин «трансгуманизм» в одноименном крошечном эссе, исходит, как и Сартр, из факта появления сознания как радикально меняющего бытийственный строй, но вписывает его в общенаучную картину мира, картину эволюционирующей Вселенной. «В результате тысяч миллионов лет эволюции, — начинает Хаксли свой небольшой текст, — Вселенная приобрела способность осознавать себя, понимать что-то о своем прошлом и своем возможном будущем. Это космическое самосознание реализуется в крошечном фрагменте вселенной — в нас, некоторых человеческих существах» [Huxley, 1959: 13]. Таково новое понимание вселенной, и оно «определило судьбу человека и его ответственность — быть действующим лицом (agent) в отношении остального мира» [ibid.]. Под миром Хаксли понимает, по крайней мере, на первых порах, не Вселенную в целом, а ту самую крошечную ее часть — планету Земля, но от этого значение человеческой миссии нисколько не приуменьшается: «Человек будто бы был внезапно назначен руководителем самого масштабного предприятия из всех существующих, предприятия, отвечающего за эволюционный процесс, назначен без того, чтобы его спросили, хочет ли он этого, без предупреждения и без подготовки. Более того, он не мог отказаться от этой работы. Хочет ли он или нет, осознает ли, что делает, или нет, он по факту определяет будущее направление эволюции планеты Земля» [ibid: 13—14]. То, что раньше

отдавалось во власть бога или богов, мирового порядка или универсальных законов, определяющих функционирование стационарного мира, теперь отдается в руки единственному известному носителю сознания и разума — в руки человека. Так идея индивидуальной свободы в несколько шагов приводит к совсем иной идее — мирового господства, власти над всем сущим.

Предпосылки трансгуманизма III: критика современности. Назначая человека ответственным за эволюционный процесс, Хаксли требует от него реализации потенциалов природы. Чтобы этого достичь, рассуждает он, человек должен сначала реализовать собственные возможности, а в этом, на его взгляд, люди преуспели разве что на индивидуальном уровне. Действительно, как человеку вершить судьбы мира, если его жизнь остается, по выражению Т. Гоббса, «грязной, животной и короткой» (цит. по: [Huxley, 1959: 16])?

Возникающая в эссе Хаксли мысль о несовершенстве человека и несоответствии его нынешнего состояния его же роли в истории Вселенной созвучна очень многим мировоззренческим системам прошлого — тем, что формировались в философских концепциях классической античности, например в платонизме, в христианстве или в учениях философов-просветителей. Все они так или иначе призывали человека к совершенствованию, но прежде всего к интеллектуальному и моральному, а телесные практики должны были нейтрализовать пагубное влияние тела. Попадая в поле рассмотрения ученых или позитивистски настроенных мыслителей, эта идея сегодня подвергается натурализации. Тело вновь объявляется источником всех бед, которые предлагается устранять двумя в целом традиционными способами — отказом от тела или его «улучшением». То, что раньше могло принимать вид серии индивидуальных или коллективных суицидов либо разнообразных телесных практик (атлетизм, аскетизм, флагелланство и др.), сегодня планируется как перемещение сознания в цифровую реальность или программа биотехнологического вмешательства.

Еще сильнее идея несовершенства, которое должно быть преодолено, звучит, например, в работах Д. И. Дубровского, призывающего перенести сознание в цифровую среду, поскольку в биологической природе человека он видит источник всех зол — эгоизма, агрессивности, насилия и т. д. [Дубровский, 2014].

Трансгуманизм как антигуманизм и гуманизм как неоконсерватизм. Казалось бы, трансгуманизм не посягает на человека как безусловную ценность, наоборот, он признает его свободу и власть над самим собой и миром, тем не менее многие гуманистически настроенные мыслители видят в трансгуманизме не новую форму гуманизма, а наоборот, антигуманистическое мировоззрение и соответствующую программу перестройки общества (такой позиции придерживаются, например, В. А. Лекторский, Ф. Фукуяма и Ю. Хабермас).

Один из основных моментов, вызывающих неприятие, — требование трансгуманистов взять эволюцию в свои руки и прежде всего изменить самого человека. В аргументации против можно выделить два основных направления — более прагматическое и этико-правовое, переходящее в область социально-политического. Если В. А. Лекторский главным образом апеллирует к опасности непредсказуемых последствий изменения человека и угрозе «потерять человека», заменив его «нелюдью», то Фукуяма и Хабермас отталкиваются от нарушения принципа неприкосновенности человеческого достоинства. На каком основании мы решаем, что люди несовершенны и нуждаются в исправлении? Кто

будет оценивать степень совершенства? Что делать с несовершенными — отказывать им в правах, вплоть до права на жизнь?

Два обозначенных направления на практике переплетаются и переходят одно в другое: непредсказуемость последствий и возможность «породить монстра» предполагает уничтожение культуры вместе с этическими нормами и ценностным строем [Лекторский, 2018: 33], а отказ от принципа безусловного человеческого достоинства с большой долей вероятности породит социально-политический кошмар [Фукуяма, 2004: 224—225]. Общий вывод укладывается в формулу «общество “постлюдей” будет антигуманным» [Лекторский, 2018, 34].

Можно выделить две линии контраргументации со стороны сторонников трансгуманизма, одну опять-таки скорее прагматически, вторую — этически ориентированную. С позиций Д. И. Дубровского совокупный современный человек самым фактом своего существования опровергает концепцию человеческого достоинства. Люди в своей массе себялюбивы, корыстны, склонны к агрессии, никакие ужасы XX столетия не отвратили их от войн, преступлений и попрания человеческих прав. С учетом всего перечисленного удивительно не только призывы сохранять такого человека, но и непонимание опасности его сохранения. Другими словами, не так страшно создать монстра, сколько ждать, пока современный человек сам себя не уничтожит — путем экологического, экономического или социально-политического кризиса.

Сторонник трансгуманизма Н. Бостром отвечает критикам с позиции ценности человеческой свободы: каждый обладает морфологической и репродуктивной свободами, т. е. правом изменять себя и своих будущих детей соответственно. Поэтому наилучшим вариантом перед лицом различных перспектив трансгуманисты, по его словам, выбирают «принятие технологического прогресса, сопровождающееся бескомпромиссной защитой прав человека и индивидуального выбора и противодействием конкретным угрозам» [Bostrom, 2005: 203]. Бостром недоумевает, почему возможные угрозы, существование которых он не отрицает, превращаются в риторике тех, кого он называет биоконсерваторами, в констатацию неминуемой катастрофы? Приводимые доводы легко разбиваются встречными вопросами и контраргументами: на каком основании утверждается, что генетически модифицированные люди будут лишены моральных качеств? некоторые люди стремятся к господству и притеснению других, но разве отсюда следует, что к этому будут стремиться все улучшенные люди? «тот факт, что некоторые люди принимают дурные решения, не является достаточным основанием для лишения всех людей права выбора» [Bostrom, 2005: 210]. Наконец, Бостром задается вопросом: на каком основании критики трансгуманизма отказывают в достоинстве будущим людям? «Биоконсерваторы, — полагает Бостром, — склонны отрицать достоинство постчеловека и рассматривать постчеловечество как угрозу человеческому достоинству. Поэтому они склонны искать способы очернить вмешательства, которые, как считается, направлены в сторону более радикальных будущих модификаций, способных в конечном счете привести к появлению этих *отвратительных* (курсив мой. — С. П.) постчеловеков» [ibid.: 212—213]. Фактически, Бостром уличает биоконсерваторов в нетерпимости.

Охарактеризованная дискуссия оказывается новой версией спора модернистов и консерваторов и отражает разные стратегии работы с рисками. Консерваторы оценивают риски как весьма высокие и требуют радикальных мер вплоть

до полного запрета на практики улучшения человека, а модернисты, признавая существование рисков, отказываются от стратегии их радикальной минимизации. При этом не существует методов оценки вероятности наступления уникальных событий, таких как превращение человека в ужасного монстра или война людей с постлюдьми. Поэтому оценить эффективность той или иной стратегии можно только постфактум. Но как в таком случае осуществить выбор между программами трансгуманистов и гуманистов?

Вместо заключения: «фактор X» — так Ф. Фукуяма называет некоторое качество, которое отражает сущность человека, неизменно присутствуя у людей разной национальности, культуры, физических и умственных способностей и т. д. [Фукуяма, 2014: 213]. Тот факт, что этот фактор предстает как неизвестная переменная, показывает: проблема не в приставке «пост-», которая неясно чем грозит и с которой непонятно, как работать. Проблема в том, что мы так и не понимаем до конца и не научились работать с тем, к чему эта приставка прибавляется. Трансгуманисты и гуманисты принимают это факт как данность, и первые заявляют, что нужно признать фактор X иллюзией и полагать человеческую природу «динамической, частично искусственной и допускающей улучшение» [Bostrom, 2005: 213], а вторые — что, если в ходе улучшения человека мы затронем этот непонятно в чем заключающийся фактор, изменим или уничтожим его, мы безвозвратно уничтожим и человеческую цивилизацию — неважно каким именно образом.

Постольку, поскольку мы движемся вслепую, биоконсерватизм вполне оправдан. Однако в сознании большинства этот довод не играет ведущей роли. Тот же Фукуяма признает, что отрицательное отношение к евгенике формируется на базе атавизмов религиозного сознания (я бы поправила: философских предпосылок гуманизма, сформировавшихся в рамках неоплатонической и христианской антропологии, о которых говорилось в первом разделе настоящей статьи) и негативного исторического опыта [Фукуяма, 2004: 222]. Не будь этой исторической случайности, людей вряд ли можно было удержать от экспериментов с фактором X — построение человеческой культуры вообще рискованное предприятие. Поэтому стратегически риторика гуманистов ущербна — в какой-то момент остатки сакрального отношения к человеку исчезнут, исторический опыт фашистской евгеники забудется, и тезис гуманистов о недопустимости «убийства человека» будет звучать ретроградством на фоне перспективы минимизировать человеческие страдания — от болезней, смерти близких, невозможности реализовать свой человеческий потенциал за ограниченный отрезок времени. Поэтому дискуссию о рисках стоит расширять в сторону более разнообразных антропологических дискуссий.

В определенной степени это и происходит: сегодня наравне с трансгуманизмом развиваются другие идейные течения — постгуманизм, новый материализм, антигуманизм, метагуманизм и др. [Ferrando, 2013]. В перспективе этих направлений есть о чем задуматься как гуманистам, так и трансгуманистам. Если их дискуссия строится, как было показано выше, в рамках развития одной и той же онтологической модели, то постгуманизм и другие течения отказываются от человекоцентричной онтологии и вообще «отвергают центральность центра», концептуализируя мир как многоуровневый и плюралистичный [Ferrando, 2013: 30]. Хорошей иллюстрацией такой онтологии становится акторно-сетевая онтология Б. Латура, в которой агентами оказываются не только люди, но и то, что

мы обычно называем «вещами» и чему отказываем в субъектности. Подобная смена основных презумпций взрывает как гуманистический, так и трансгуманистический дискурс, создавая предпосылки для их критической саморефлексии. Отказываясь от центральности человеческой фигуры, от постулирования ее эксклюзивности и примата над остальным миром, мы создаем предпосылку для создания нового концептуального инструментария, который способен продвинуть нас в понимании того, что представляет собой фактор X, и в выборе стратегии нашего цивилизационного развития. Это вовсе не означает отказа от ценности человека или от презумпции достоинства человека. Речь идет о том, чтобы расширить оптику рассмотрения человеческого и, возможно, сделать шаг к новой форме гуманизма.

Библиографический список / References

- Аристова Е. П. Амвросий Медиоланский и Аврелий Августин о душе. М.: ИФ РАН, 2019. 216 с.
(Aristova E. P. *Ambrosius of Mediolano and Aurelius Augustine on the Soul*, Moscow, 2019, 216 p. — In Russ.)
- Высокий герметизм / пер. с древнегреч. и лат. Л. Ю. Лукомского. СПб.: Азбука; Петербургское Востоковедение, 2001. 416 с.
(*High Hermeticism*, St. Petersburg, 2001, 416 p. — In Russ.)
- Гайденко П. П. К проблеме становления новоевропейской науки // Вопросы философии. 2009. № 5. С. 80—92.
(Gaidenko P. P. To the Problem of New-European Science Formation, *Voprosi filosofii*, 2009, no. 5, pp. 80—92. — In Russ.)
- Гайденко П. П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки / отв. ред. П. П. Гайденко. М.: Мартинс, 1997. С. 44—87.
(Gaidenko P. P. Christianity and Genesis of New European Natural Science, in Gaidenko P. P. (ed.) *The Philosophical and Religious Origins of Science*, Moscow, 1997, pp. 44—87. — In Russ.)
- Дубровский Д. И. Биологическая основа познания и антропотехнологическая эволюция // Познание и сознание в междисциплинарной перспективе. Ч. 2 / отв. ред. В. А. Лекторский. М.: ИФ РАН, 2014. С. 5—25.
(Dubrovsky D. I. Biological Basis of Cognition and Anthropotechnological Evolution, in Lectorsky V. A. (ed.) *Cognition and Consciousness in Interdisciplinary Perspective*, Part 2, Moscow, 2014, pp. 5—25. — In Russ.)
- Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М.: Политиздат, 1990. 415 с.
(Camus A. *The rebellious man. Philosophy. Politics. Art*, Moscow, 1990, 415 p. — In Russ.)
- Лекторский В. А. Гуманизм как идеал и как реальность // Лекторский В. А. Эпистемология классическая и неклассическая. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 13—20.
(Lectorsky V. A. Humanism as ideal and reality, in Lectorsky V. A. *Epistemology classical and non-classical*, Moscow, 2001, pp. 13—20. — In Russ.)
- Лекторский В. А. Человек и культура. Избранные статьи. СПб.: СПбГУП, 2018. 640 с.
(Lectorsky V. A. *Man and culture. Selected articles*, St. Petersburg, 2018, 640 p. — In Russ.)

Конрад Н. И. Запад и Восток. Статьи. М.: Главная редакция восточной литературы, 1966. 520 с.

(Konrad N. I. *The West and the East. Articles*, Moscow, 1966, 520 p. — In Russ.)

Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм / пер. с фр. А. А. Санина // Сумерки богов / сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. М.: Политиздат, 1990. С. 319—344.

(Sartre J.-P. Existentialism is a Humanism, in *The Twilight of the Gods*, in Yakovlev A. A. (ed.) *Twilight of the gods*, Moscow, 1990, pp. 319—344. — In Russ.)

Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. Новые плоды (исследование магии и религии) / пер. с англ. А. П. Хомика. М.: Академический проект, 2019. 407 с.

(Frazer J. J. *The Golden Branch. New fruits (a study of magic and religion)*, Moscow, 2019. 407 с. — In Russ.)

Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции / пер. с англ. М. Б. Левина. М.: АСТ: ЛЮКС, 2004. 349 с.

(Fukuyama F. *Our posthuman future: Consequences of the biotechnological revolution*, Moscow, 2004. 349 с. — In Russ.)

Bostrom N. In defense of posthuman dignity, *Bioethics*, 2005, vol. 19, no. 3, pp. 202—214.

Ferrando F. Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations, *Existenz*, 2013, vol. 8, no. 2, pp. 26—32.

Hull D. L., Ruse M. (eds.) *The Philosophy of Biology*, Oxford: Oxford University Press, 1998, 784+IX p.

Huxley J. Transhumanism, in Huxley J. *New bottles for new wine*, London: Chatto&Windus, 1959, 319 p.

Статья поступила в редакцию 23.10.2022; одобрена после рецензирования 22.11.2022; принята к публикации 01.12.2022.

The article was submitted 23.10.2022; approved after reviewing 22.11.2022; accepted for publication 01.12.2022.

Информация об авторе / Information about the author

Пирожкова Софья Владиславовна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН, г. Москва, Россия, pirozhkovasv@gmail.com

Pirozhkova Sophia Vladislavovna — Candidate of Sciences (Philosophy), Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation, pirozhkovasv@gmail.com