



Белгородский государственный национальный
исследовательский университет

Институт философии РАН



КОНЦЕПЦИИ ПОСТЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ И ТЕХНОНАУКЕ



Министерство образования и науки РФ
Федеральное государственное автономное образовательное
учреждение высшего образования
«Белгородский государственный национальный
исследовательский университет»
Институт философии РАН

КОНЦЕПЦИИ ПОСТЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ И ТЕХНОНАУКЕ

Материалы V Международной научной
школы для молодежи

(Белгород, 19-23 мая 2016 года)



Белгород
2016

УДК 316.42
ББК 60.032.6
К 65

К 140-летию Белгородского государственного университета

*Издание осуществлено при поддержке Российского научного фонда,
проект № 15-18-30057 «Гуманитарный анализ биотехнологических
проектов “улучшения” человека»*

Под редакцией
С.М. Климовой и А.Д. Майданского

Концепции постчеловека в философии и технонауке: материалы
К 65 V Международной научной школы для молодежи (Белгород,
19-23 мая 2016 года) / под ред. С.М. Климовой, А.Д. Майданского. –
Белгород: ИД «Белгород» НИУ «БелГУ», 2016. – 245 с.

ISBN 978-5-9571-2107-7

В сборник материалов включены статьи участников Международной научной школы для молодежи, работавшей в мае 2016 г. на базе Белгородского национального исследовательского университета и посвященной концепциям «улучшения» человека. Школа была организована совместно с Институтом философии РАН. Основные темы, обсуждавшиеся на её занятиях, – гуманитарный анализ биотехнологических проектов «улучшения» человека; многообразие трансформаций человеческой природы; человек и техника: горизонты будущего.

УДК 316.42
ББК 60.032.6

ISBN 978-5-9571-2107-7

© Институт философии РАН, 2016
© НИУ «БелГУ», 2016

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| Предисловие (С.М. Климова)..... | 5 |
| Часть I. ГУМАНИТАРНЫЙ АНАЛИЗ БИОТЕХНОЛОГИЧЕСКИХ ПРОЕКТОВ «УЛУЧШЕНИЯ» ЧЕЛОВЕКА | 8 |
| Юдин Б.Г. Улучшение человека как проблема науки и философии..... | 8 |
| Michael Cheng-tek Tai. Human enhancement in East Asia | 13 |
| Harun Ar Rashid. Ethical, legal and social implications (ELSI) of biomedical innovations for human enhancement in Bangladesh | 18 |
| Søren Holm, Mike McNamee. Physical enhancement: what baseline, whose judgment? | 24 |
| Белялетдинов Р.Р. Моральное улучшение человека: проблема нравственного апгрейда..... | 39 |
| Кожевникова М. Гибридизация и химеризация как «human enhancement»: определение «природы человека» в качестве инструмента интеграции..... | 44 |
| Лапшин В.А. Проблематика изменения инновационно-деятельностного потенциала человека в условиях «информационного» и техногенного улучшения человека | 51 |
| Луков В.А. «Улучшение» человека: взгляд молодежи | 58 |
| Попова О.В. Пластическая хирургия и улучшение человека: этико-антропологические проблемы..... | 63 |
| Тищенко П.Д. Технологии улучшения человека: двойная социо-биологическая спираль | 70 |
| Шевченко С.Ю. Социотехнические мнимости и проекты улучшения человека: от молекул к нейронным сетям | 75 |
| Яскевич Я.С. Этические проблемы применения нано- и генно-инженерных технологий для улучшения человека..... | 81 |
| Часть II. МНОГООБРАЗИЕ ТРАНСФОРМАЦИЙ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ | 87 |
| Желнин А.И. Идея «биологической недостаточности» человека как фундамент трансгуманизма: критический анализ | 87 |
| Жигачев А.В. Homo informaticus: проблема онтологизации человеческого бытия в постиндустриальном обществе..... | 94 |
| Майданский М.А. Быть киборгом: к диалогу науки с религией..... | 102 |
| Пономарева А.С. Концепция лиминальности и трансгуманистический дискурс | 108 |
| Маляр Н.Б. Проблема заботы о человеке в перспективе трансгуманизма..... | 114 |

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Мальченко А.Е. Антропология и трансгуманизм: проблема человеческой природы и телесности..... | 120 |
| Третьяк А.Р. Антропологическая машина и постчеловек: проект Дж. Агамбена..... | 126 |
| Тинус Н.Н. Почему я не трансгуманист?..... | 133 |
| Полежаева Ю.А. Эссе об этической проблематике евгеники..... | 138 |
| Устинов А.В. Что такое постчеловек..... | 143 |
| Петров К.А. Постчеловек: опыт философской деконцептуализации..... | 149 |
| Матикян В.Л. Западная идея гражданского общества и проблема «трансгуманистического будущего»..... | 155 |
| Щербаков М.И. Варианты и последствия трансгуманизма..... | 159 |
| Строкова А.В. Типология постчеловека и идея бессмертия..... | 163 |
| Буйнякова И.С. Социально-утопические проекты формирования «нового типа человека» в начале XX века: на пути к трансгуманизму..... | 167 |
| Часовских Г.А. О справедливости после человека..... | 172 |
| Бессчетнова А.А. От человека – к постчеловеку: pro et contra..... | 175 |
| Часть III. ЧЕЛОВЕК И ТЕХНИКА: ГОРИЗОНТЫ БУДУЩЕГО | 181 |
| Соловьев А.В. Медиачеловек: сказка о потерянном времени и месте..... | 181 |
| Майданская И.А. Деонтология бессмертия Николая Федорова и трансгуманизм..... | 185 |
| Попова О.В. границы телесности в мире высоких технологий..... | 192 |
| Подлужный А.С. Человеческий потенциал как предпосылка человека будущего..... | 198 |
| Теслев А.А. Человек как активное начало понимания медиа: философско-антропологический контур концепции Маршалла Маклюэна..... | 205 |
| Цыганков А.С. Проблематика границы человек-технология в современном кинематографе..... | 211 |
| Андрейкина М.В. Цифровая революция в музыке: горизонты эстетики будущего..... | 218 |
| Синицына У.П. Трансформация религии в перспективе постчеловеческого будущего..... | 224 |
| Беляев Д.А. Постчеловек в научной фантастике: опыт прогнозирования трансформации человека..... | 230 |
| Горячев М.М. Уход от человека в трансгуманизме: биотехнологии..... | 236 |
| Соболев И.А. Проблемы методологии теории искусственного интеллекта..... | 239 |
| Список авторов | 242 |

ПРЕДИСЛОВИЕ

Человек, специфика его нынешнего пребывания в мире, его личностное развитие и социальные трансформации, его проблемы всегда находились в фокусе научно-философского интереса. В современных условиях рушатся все традиционные представления о человеке, прежде всего представление о нём как о мере и критерии «истины, добра и красоты». «Творения» давно уже начали смещать своего «Творца» с его пьедестала, распространяя свои технологические возможности на все сферы существования когда-то антропоморфного мира; это происходит гораздо интенсивнее, чем аналогичные процедуры, проделанные когда-то самим человеком в отношении своего небесного Создателя. Наступает эра постчеловека; новые вызовы времени требуют поисков новых подходов и решений.

Перед вами сборник научно-учебного характера, включающий работы в области Human Studies. Издание приурочено к открытию Международной научной школы для молодежи «Концепции постчеловека в философии и технонауке», организованной в мае 2016 г. на базе Белгородского национального исследовательского университета совместно с Институтом философии РАН в рамках реализации одного из этапов научного проекта «Гуманитарный анализ биотехнологических проектов “улучшения” человека», осуществляемого при поддержке Российского научного фонда (грант № 15-18-30057).

Среди авторов статей, включённых в сборник, встречаются и ученые мирового уровня, исследующие проблематику «улучшения» человека (Human enhancement) в начале XXI века, когда он стал рассматриваться сквозь призму новейших НБИК-технологий, и совсем еще молодые исследователи: студенты, магистранты, аспиранты, кандидаты наук из России и ближнего зарубежья.

Заявленная тема чрезвычайно актуальна, так как связана с нашим сегодняшним и завтрашним днем. Мечта человека об усовершенствовании своей природы, физических и социальных возможностей сопровождает его на всем протяжении мировой истории. Об этом свидетельствует мифология практически всех народов мира, где наглядно демонстрируются различные варианты оппозиции всесильных богов своему собственному созданию – человеку. Вспомним хотя бы греческий миф об андрогинах, миф о Прометее, христианский миф о грехопадении и многие другие с аналогичными сюжетами. Человек всегда стремился восстановить данную ему богами, но утраченную впоследствии силу. Безусловно, культура, прежде всего техническая, является самым действенным инструмен-

том такого восстановления. Новые технологические возможности превращают Homo faber в Homo virtualis, Homo digital.

В начале прошлого века накопленные знания и технический потенциал привели к подлинному прорыву в исследовании человеческих возможностей. Человек совершил невиданный доселе рывок к новому видению самого себя, ему открылись небывалые перспективы улучшения своей природы. В 20-30-е годы в Советской России были развернуты передовые исследования по созданию человека будущего. На решение этой задачи были нацелены многие исследователи, были созданы Всесоюзный институт экспериментальной медицины, Институт переливания крови (А.А. Богданов), Институт по изучению мозга (В.М. Бехтерев). Беспрецедентным техногуманитарным направлением стало Евгеническое движение, возглавляемое Н.К. Кольцовым. Его программная статья в «Русском Евгеническом журнале» называлась «Улучшение человеческой породы». Все это, безусловно, созвучно нашему времени и проектам Human enhancement.

Но это только на первый взгляд. Самые фантастические проекты улучшения, усовершенствования человека, описанные в то время, например, в скептически-ироническом ключе М.М. Булгаковым или в восторженно-оптимистическом – А.Р. Беляевым, кажутся сегодня детскими сказками на фоне реальных технологических прорывов, позволяющих предложить людям не просто улучшение, но их кардинальную переделку – формирование нового типа человека.

Именно это заставляет ученых весьма настороженно говорить об «улучшении» человека в связи с постчеловеческими трансформациями. Член-корреспондент РАН Б.Г. Юдин отмечает в этой связи определенную двусмысленность слова «улучшение». Не случайно авторы, участвующие в работе над проектом Российского научного фонда, часто берут это слово в кавычки, ведь помимо положительных эффектов, которых хотят достичь разработчики новых технологий, возможны серьезные негативные последствия, не предусмотренные ими. Кроме того, одни и те же изменения разными людьми могут оцениваться прямо противоположным образом, подчас это происходит на уровне целых культур.

Таким образом, несмотря на новизну поставленных задач, перед человеком, каким бы технологически продвинутым он ни был, всегда остро стоит проблема выбора, от решения которой зависит его право называться человеком, а также возможность сохранить нить преемственности человеческой истории от Адама до Аватара. Ни одна технологическая модель «не сделает сердце большим, а ножку маленькой», как говорилось в одной старой сказке. Если речь идет о человеке, то сколь бы привлекательными ни были перспективы НБИК-проектов, обещающих едва ли не бесконечную жизнь без старения и болезней, его сущность

остаётся прежней. Она измеряется не параметрами тела или мозга, но прежде всего этическими и иными сугубо гуманитарными критериями. Речь в этой книге пойдет не столько о самих биотехнологических процессах, сколько об их последствиях в человеческом измерении.

Здесь требуется особая гуманитарная экспертиза, которой занимаются Б.Г. Юдин и его коллеги. В центре их внимания – актуальные проблемы биоэтики, всесторонняя оценка технологий, анализ правовых, социальных проблем (ELSI, ELSA). На этом поле могут работать ученые из самых разных областей знаний: философы, психологи, биологи, юристы, экономисты и т.д.

Алармистские настроения усугубляет тот факт, что нынешние технологии не связаны с высокими идеалами и романтическими мечтами о лучшей доле для человека, характерными для начала XX века. Какими бы странными ни казались сегодня мечты, например, А.А. Богданова о возникновении «физиологического коллективизма» в ходе переливания крови, какой бы наивной ни была его забота о чиновниках, страдающих «советской изношенностью», выгорающих на службе, они отражали идеальную сторону практической деятельности по созданию нового человека. Сегодняшнее «улучшение» человека преследует, в основном, коммерческие цели. Во-первых, атомизация общества, усугубленная социально-культурной аномией, подталкивает науку и экономику к поиску лучших бизнес-проектов, связанных с обслуживанием состоятельных людей и властных элит. Во-вторых, эра постчеловека настолько приближена к нашему все еще человеческому миру, что, возможно, пора создавать гражданскую оппозицию, высказать всеобщую, а не только исследовательскую озабоченность происходящим. В-третьих, пришло время «расчеловечивания технологий» и «очеловечивания экономики», возвращения людям ценностей их собственного «Я». Иначе не за горами реализация самых страшных антиутопий в самых неблагоприятных для человека технологических и евгенических условиях и перспективах.

С.М. Климова

Часть I. ГУМАНИТАРНЫЙ АНАЛИЗ БИОТЕХНОЛОГИЧЕСКИХ ПРОЕКТОВ «УЛУЧШЕНИЯ» ЧЕЛОВЕКА

Б.Г. Юдин

УЛУЧШЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА КАК ПРОБЛЕМА НАУКИ И ФИЛОСОФИИ¹

Настоящее издание подготовлено в связи с организацией на базе Белгородского государственного национального исследовательского университета Международной научной школы для молодежи. Название школы – «Концепции постчеловека в философии и технонауке», сроки ее проведения – с 19 по 23 мая 2016 г. Школа проводится совместно БелГУ и Институтом философии РАН как один из этапов реализации научного проекта «Гуманитарный анализ биотехнологических проектов “улучшения”² человека», который осуществляется при поддержке Российского научного фонда (грант № 15-18-30057). Проект стартовал в середине 2015 г. и должен будет завершиться в конце 2017 г. В соответствии с требованиями Фонда и планами исполнителей в рамках проекта намечено проведение двух Молодежных научных школ – одна из них организуется на базе БелГУ в 2016 г., вторая состоится в следующем году. В каждой из школ должно участвовать не меньше 20 слушателей: студентов, аспирантов, начинающих исследователей. Что касается преподавательского состава, то необходимо участие не менее десяти отече-

¹ Статья подготовлена при поддержке РНФ, проект № 15-18-30057 («Гуманитарный анализ биотехнологических проектов “улучшения” человека»).

² И в названии поддерживаемого Российским научным фондом проекта, и в текстах, написанных авторами, участвующими в работе над проектом, слово *улучшение* часто бывает закавычено. Это сделано для того, чтобы обозначить определенную двусмысленность, присущую ему, когда оно употребляется в данном контексте. Дело в том, что далеко не во всех случаях мы можем однозначно охарактеризовать то или иное изменение человека, осуществляемое технологическими средствами, как улучшение. Во-первых, такое изменение может нести в себе не только положительные эффекты, на которые рассчитывают создатели и потребители данной технологии, но и негативные последствия, которые не удалось предусмотреть при ее проектировании и создании. Во-вторых, одно и то же изменение может расцениваться разными людьми по-разному: если одни будут воспринимать его как улучшение, то другие, напротив, увидят в нем нечто негативное. Эти расхождения в оценках могут проявляться и на уровне различных культур: воспринимаемое как улучшение представителями одних культур представителям других, напротив, будет казаться ухудшением.

ственных и пяти зарубежных преподавателей. В данном сборнике публикуются тексты как преподавателей, так и слушателей.

Одна из основных задач, решаемых исследовательским коллективом в рамках проекта, состоит в том, чтобы более основательно сориентироваться в имеющихся в мировой литературе тенденциях разработки того широкого спектра гуманитарных проблем, которые возникают в связи со множеством появляющихся сегодня замыслов «улучшения» человека средствами биологических и медицинских технологий. Именно поэтому среди авторов сборника представлены не только отечественные, но и зарубежные исследователи, занимающиеся философскими и этическими аспектами проблематики «улучшения» человека (по-английски – *human enhancement*).

В начале XXI века отчетливо обозначилась тенденция к применению новейших технологий, прежде всего биомедицинских и информационных, для непосредственного воздействия на человека с тем, чтобы улучшить, расширить, усовершенствовать его физические, психические, интеллектуальные и моральные качества. Уже сегодня очевидно, что эти новые, только еще раскрывающиеся технологические возможности оказывают и будут оказывать глубочайшее влияние на представления человека о себе и своем месте в мире, на фундаментальные ценности человека и общества, да и на само существование человека. Чтобы подготовиться к жизни в этом мире новых возможностей, человеку и человечеству необходимы не только знания о назначении и способах применения новейших технологий, но и понимание их социально-гуманитарных предпосылок, а также последствий распространения – того, как их использование может сказываться на взаимоотношениях между людьми.

Вокруг этих новых научно-технологических возможностей сегодня разгораются острейшие дискуссии, направленность и содержание которых, в свою очередь, оказывают и будут оказывать самое существенное влияние на то, какие из них станут объектами основательной разработки и практической реализации. В этой связи можно говорить о формировании в современной технонауке¹ целого слоя социально-гуманитарных знаний, которые выступают в качестве посредствующего звена между научно-технологическими возможностями воздействия на человека, с одной стороны, и ожиданиями и опасениями как отдельных индивидов, так и общества в целом, с другой. К нему можно отнести, в частности,

¹ В литературе по философии и социологии науки этим термином обозначают современные формы организации научной и технологической деятельности, подчеркивая резкое усиление взаимосвязей и взаимодействий не только между наукой и технологиями, но также и между ними и другими социальными структурами – бизнесом, средствами массовой информации и т.д.

биоэтику, оценку технологий, область анализа этических, правовых и социальных проблем (ELSI, ELSA) новых технологий, проблематику ответственных исследований и инноваций (RRI) и т.п. Этот слой знаний выполняет аналитические и нормативные функции, позволяя «социализировать» расширяющиеся биотехнологические возможности, оценивать их с гуманитарной точки зрения и регулировать их разработку и применение.

Фундаментальной проблемой исследования, таким образом, будет комплексный философско-методологический анализ средств и механизмов гуманитарной оценки тех многообразных последствий, к которым ведет создание и применение новейших «человекоориентированных» технологий. Прикладным аспектом решения научной проблемы станет анализ того, как общество воспринимает эти технологии и как его отношение к ним воздействует на характер и направления их разработки и применения.

Конечно, и ранее технологии создавались для обеспечения тех или иных потребностей и интересов человека, но их воздействие на человека было опосредованным (прямым было воздействие этих технологий на окружающий его мир). Сегодня же такие воздействия все чаще направляются непосредственно на человека.

Наиболее отчетливо эта тенденция проявляется в разработке и использовании биомедицинских и информационных технологий. В частности, изначально создание новых биомедицинских технологий имело целью коррекцию тех или иных болезненных состояний человеческого организма, восстановление его нарушенных функций и структур, т.е. то, что принято относить к сфере медицины. Такая цель служила естественным и убедительным оправданием затрат на ее достижение материальных, интеллектуальных и иных ресурсов.

В настоящее время, однако, эта тенденция к созданию и применению «человекоориентированных» технологий обретает новые черты. Все больший интерес не только ученых и инженеров, но и широкой общественности привлекают идеи улучшения, усовершенствования человека, наделения его исключительными способностями и свойствами, как физическими, так и психическими, и интеллектуальными, и даже моральными. Многие такого рода проекты получают серьезную поддержку в СМИ и в сфере бизнеса. Немало внимания эта тематика привлекает и в религиозных кругах, и среди политических деятелей. Вокруг нее разгорается множество весьма острых и напряженных дискуссий, отличительной особенностью которых является столкновение и противопоставление друг другу различных систем ценностей и моральных стандартов. Как правило, реальными разработчиками такого рода проектов могут быть лишь те исследователи и инженеры, которые работают в

наиболее развитых в научном и технологическом отношениях регионах мира. Вместе с тем, в обсуждении связанных с ними морально-этических проблем может участвовать и реально участвует общественность самых разных (не только развитых, но и развивающихся) стран.

Итак, отметим еще раз, что актуальность проблематики «улучшения» человека определяется тем, что в настоящее время происходит формирование новой области социогуманитарных исследований, нацеленной на анализ и оценку как перспектив, так и последствий развития новейших технологий для человека и общества. Изучение этой проблематики имеет ярко выраженную прикладную ориентацию на критическое изучение и применение отечественного и зарубежного опыта как оценки, так и этико-правового регулирования развития новейших технологий, на разработку практических механизмов, учитывающих комплексный характер воздействия технологических инноваций на человека, а также необходимость развития форм и методов превентивного, по возможности упреждающего, гуманитарного анализа технаучных проектов.

Особой исследовательской задачей становится классификация «улучшающих» биотехнологий по таким основаниям, как структура или функция организма, которая подвергается улучшающему воздействию, ожидаемые эффекты и характер предполагаемого улучшения, примерные сроки практической доступности данной технологии и т.п. На основании такой классификации можно будет с большей степенью теоретико-методологической подготовленности переходить к решению следующей задачи – изучению возможных социально-гуманитарных последствий разработки и применения каждой из такого рода технологий, выявлению и уточнению тех преимуществ и рисков, которые она порождает.

Понимание и восприятие этих преимуществ и рисков, впрочем, исходит не только от специалистов-разработчиков новых технологий, но и от других социальных акторов, так или иначе вовлекаемых в сети тех социальных взаимодействий, в результате которых в конечном счете определяется вектор развития каждой конкретной технологии. Именно в ходе этих взаимодействий впервые закладываются представления о многообразных рисках, отрабатываются различные формы публичной коммуникации и механизмы разрешения возникающих сложных проблем. Таким образом, изучение общественных ожиданий и оценок становится важным аспектом гуманитарного анализа новых человекоориентированных технологий. Не следует считать ограниченным круг потенциальных участников дискуссий, мнение которых должно быть значимым при принятии решений о разработке и практическом применении той или иной технологии улучшения человека. Эта проблематика важна не только для непосредственных разработчиков таких технологий и их спонсоров, не только для политиков и юристов, определяющих

правовые рамки применения этих технологий, не только для гуманитариев, способных раскрывать ценностные и этические аспекты проблематики улучшения человека, но и для рядовых граждан, так или иначе интересующихся ею и беспокоящихся о том, какое будущее ждет их самих и их детей.

Сегодня проблематика улучшения человека обсуждается в разных странах и регионах мира, при этом в зависимости от преобладающих культурных норм и ценностных установок формируется отношение общества к проектам улучшения человека, которое может варьировать в самом широком диапазоне – от восторженного энтузиазма до резкого неприятия. В этой связи представляются перспективными кросс-культурное изучение факторов социальной акцептации технологических инноваций и последующий регулярный мониторинг отношения общественности к подобному рода проектам. Есть все основания полагать, что данные такого мониторинга были бы интересны как для создателей новых технологий, так и для предпринимателей как потенциальных спонсоров.

Наряду с этим теоретические исследования и изучение мнения общественности будут способствовать выработке этико-аксиологических принципов и регулятивов, а следовательно формированию средств и механизмов для нормативно-правового регулирования деятельности в этой новой, весьма перспективной и вместе с тем несущей в себе серьезные риски и опасности сфере исследований и разработок.

HUMAN ENHANCEMENT IN EAST ASIA

I. On Human Enhancement

The rapidly progressing development of biomedical technology enables people to dream of something unfathomable in the past. Most Asian people are born with a single eye's lid but now-a-day more and more people especially women go for the cosmetic surgery to create nice-looking eyelids. In Taiwan where I teach right now the physicians who make the most money are those who do cosmetic surgery. We heard often from sport that some athletes used some drugs to enhance their performance, such as Ben Johnson who broke world record on 100 meter dash in 1988. The beautiful Russian tennis player Maria Sharapova was accused of using forbidden medicine and has been banned from playing. These are only few instances where the human enhancement has become popular even a fashionable in our modern society. Is it good or it is bad? In other words, Is changing one's natural appearance given by nature ethically acceptable? For a better result can a person takes some enhancing drug to boost their physical condition? Ethics that calls for justice, integrity, fairness ... is subjected to new interpretation.

What is human enhancement? When a person trying to drink coca cola or coffee to keep him awake in order to be sober and energetic to do whatever he is doing, can be regarded as enhancement. Technology has crept into and fortified this human desire. A person with a failing kidney can get a transplant. The sloppy person can get a special drink to boost his energy. Medical technology paves the way for human kind to live longer, become healthier, prettier and more intelligent. Human enhancement is a great promise to a new human life.

The general understanding of human enhancement can be defined as any attempt to temporarily or permanently overcome the current limitations of the human body through natural or artificial means. This effort in reality is nothing new because humankind has always tried to improve himself and to create a better living environment from the very beginning of human civilization.

Should a person try something to change his/her natural substance and self to something that even he or she will not even recognize afterward? Looking at our world today, isn't the effort to enhance oneself has become a fashion? People like to look prettier, body shape more attractive, sport ability enabled and endurance fortified, some will even take some drug to make sure they can perform better in their examination by using technological means to alter human personality and capacities. This attempt is a fashion, a business, an industry and also a science.

Transhumanism has been used to advocate the case for human enhancement. This transhumanism refers to an international and intellectual movement that aims to transform the human condition by developing and creating widely available sophisticated technologies to intellectually, physically, and psychologically enhance human beings.

Eugenic had been a bad word in history prior to World War II. But today it is the pursuit of many people. Do people not like themselves so that they have to alter what have been given to them by nature? Not only human tries to change themselves in the name of enhancement, human also try to change the world in which we live so that more land can be available for planting or for development, more agricultural harvest by giving chemical fertilizer to enhance the growth of vegetable, fruit and meat. When drought strikes, human can even force sky to rain. Are all these efforts good or bad for human kind?

Human enhancement can be multi-dimensional. Often our attention is given to physical enhancement such as cosmetic, energy boosting by taking drug to fortify the performance. There are also drugs that people take to concentrate their focus to increase memory so that they can strike high marks in examination. Besides, the medical technology can delve into our inner secret of life and change human genetic formation. The Brave New World as Aldous Huxley described is in fact in the making through the progress of biomedical technology.

Human pursuits for a better world and a better self, however do not stop only on physical and biological levels. The enhancement is expanding to include moral aspect including mood enhancement and cognitive enhancement. Can we require a bus driver who is bringing children back on a journey overnight to take cognitive-enhancing drug because there are risks to the children if he does stay awake? Here we come to the questions of consent and choice. Can this driver refuse to take? Does he have a choice if he wants to keep his job? When a person opt for aesthetical enhancement, should the person be informed of the side effects the procedures may bring? Here we see the conflicting problem of the principles of medical ethics such as free of choice or autonomy and beneficence, non malificence. Is beneficence giving way to autonomy in the face of human enhancement?

Human enhancement raises a hard question of “what is ‘normal’”? If health is not the absence of diseases, human enhancement should be an important part of medical attention in order that a person can be healthy physically, socially and psychologically. Prior to WWII, a person lived according to the natural flow but today, nature to some extent, can be changed at our will . Is the understanding of health different now? Where is the beginning of medical treatment and where must we end?

II. What are going on in East Asia in terms of human enhancement?

China has dug deep into the most basic foundation of a person in trying to enhance a human existence. On March 5th 2015, Prof. Huang Junjiu's research group from Zhongshan University, China published their research findings entitled Design Perfect Infant on Protein & Cells of CAS, disclosed the first human embryonic gene-editing in the world. The research purpose of Huang Junjiu's group is to use CRISPR to modify some genes in human embryos that cause the β -Mediterranean anemia. If the modification succeeds, the modified gene will no longer affect the new born baby thus solving the problem of this illness and successfully enhancing a person's living quality and health. This attempt has provoked much debate around the world. The group said that they have considered the ethical problem in the study as they chose a kind of oosperm that is unable to develop normally for the reason that this oosperm is formed when the egg is accidentally fertilized by two sperms simultaneously during the artificial insemination that resulted in abnormal embryos with three sets of chromosomes. Huang modified 86 of these embryos and after 48 hours, 71 of these embryos survived and 28 of them succeeded with a small part of hereditary material replaced. At the same time, high frequency-miss-effect appeared in the experiment affecting the rate of success that in turn exposes the limitations of the current CRISPR Technology. Huang Junjiu said, "We need nearly 100% success rate if we want to use normal embryos for research." Because of that, he stopped the experiment of human embryonic gene editing. Huang thought the next step was to do animal studies including primates or apes in order to ensure the safety and effectiveness of the related technology. This experiment has evoked a little debate mostly in support such as Qiu Renzong, the senior researcher at the Institute of Philosophy, Chinese Academy of Social Sciences who said, "the technology of editing non-viable human embryos Mihara nuclear using CRISPR / Cas9 that Chinese scientists developed can be ethically defensible." Another Chinese scholar, Li Longcheng, associate professor at University of California, San Francisco School of Medicine, believes that scientists experimenting on genetic changes in human embryos should be very cautious. He indicated that there is no safe and effective means of allowing us to modify the human gene. Secondly, any modification of the human genome is likely to pass on to future generations. The impact of this experiment on entire human genetic cannot be underestimated.

In Korea, surgery is reported to have become a "national obsession" in South Korea, where "men and women of all ages are increasingly undergoing plastic surgery so that such modifications will bring wealth and success. This obsession is extended to children who are reportedly being submitted to rather drastic facial and bodily surgeries to enhance the likelihood that their

photos will present them as candidates of the desired type and therefore be granted entry into the “better” private schools.

There reported that some children are surgically snipped the frenulum linguae under the tongue of a child so that the child’s pronunciation of English will thereby be enhanced.

China and Thailand, while perhaps not going as far as South Korea in this direction, are seeing a dramatic rise in the availability and practice of enhancement surgeries.

Japanese practices have been somewhat more restrained but blepharoplasty – involving the alteration of what is sometimes called the “Mongolian eyelid” in women – has been quite commonplace for decades.

In Japan, the debate is going on since 1988 when prof. Awaya wrote to see human enhancement as human remodelling in his article. Central to Awaya’s analysis is the point about how, since 20th century, human desire plays the key role in driving technological development and promotion . Awaya had written in 1988 about human improvement saying the rush to biotech enhancement was exacerbated by the kind of socio-economic system that produces and intensifies desire so that our production mechanisms including those of medicine, can materially profit by trying to satisfy them. Happiness is promised as attainable in the next purchase. Basically, Awaya realizes that the trend seems to be unstoppable. He said a society prizing only physical beauty will be one with questionable values. It is what goes on in the human heart that matters most. He questioned will the human enhancement cause the demise of individual’s self-identity?

Another scholar n Japan, Naoki Morishita indicated Japanese desires for health are not only propelled by the technologies and commercial products of our society. While these no doubt pull us forward, we are also pushed from behind. What is operative here is our anxiety about not wanting to fall into conditions of bad health. This fear too drives forward our focused desires for enhancement. The problem, however, is that precisely what is meant by “being healthy” – that is, the object of our desires – is anything but clear. And as a result we find ourselves trying to get healthier ... and more and more strength and health. According to him, this goal is never reachable.

Indeed, people are concerned about their health and when human enhancement becomes a trend in society, do those refuse to join becomes abnormal? Health as the WHO said is not the absence of diseases but are those who are sick abnormal? Those who are not regarded as pretty abnormal? What is normal and abnormal has been blurred and everyone who does not regard oneself as beautiful and intelligent could feel they are inferior and must try to change what they are given by nature?

Here we come to see what is going on in another country of Asia, Taiwan.

Taiwan has launched a project in 1996 to set up a national Biobank with the aim to find out the genetic diseases their people inherit from their parents and also to observe how living styles and the society effect on people's health. This project has not entered the phase of transhumant attempt but already it is a drive to improve a person's living and health. Here, the pursuit for human enhancement is sought not from external appearance but from within. Taiwan Biobank intends to recruit two hundred thousand health populations and one hundred thousand patients with discovered diseases to study with the aim is to find a cure and solution or for improvement to people's health.

The Asian endeavours of human enhance have developed from the phase of external means such as aesthetical cosmetics and medical surgeries to the phase of internal hereditary study for the future genetic revision or editing.

The future of the world is indeed very challenging. How human kind is going to meet the rise of new awareness that everyone desires to be prettier, stronger, faster, wiser and even longer-living is interesting for us to wait to see. Are the traditional value theory such as Confucian view that a person's body is a gift from parents, we should not alter or damage it no longer valid in this transhumanistic age?

ETHICAL, LEGAL AND SOCIAL IMPLICATIONS (ELSI) OF BIOMEDICAL INNOVATIONS FOR HUMAN ENHANCEMENT IN BANGLADESH

Introduction

Bangladesh is one of the world's most densely populated countries, with its around 160 million people overcrowded into a delta of rivers that empties into the Bay of Bengal. The country is bordered by the Bay of Bengal in the south, Myanmar in the south-east and India to the east, north and west. Ethical issues in research involving human participants are handled by a national committee. However, ethics review system in the country warrants substantial strengthening. The legal system practiced in the country is inherited from the British as the British has ruled the sub continent (India, Bangladesh, Pakistan & neighboring countries) for around 200 years. Many of the laws are very old, needs upgrading and ethical guidelines of the country for research involving humans though exist but not enacted as in many developing countries. Social system is characterized by extreme differences between rich & poor and the difference has an increasing trend with time. Islam is the largest religion of Bangladesh; Muslims constitute 90 % of the population, followed by Hindus, Buddhists, Christians and other religions. Religion plays pivotal role in availing opportunities for treatment as well as human enhancement. Biomedical innovations originated in the country are rare but innovations facilitating human enhancement are heavily imported to the country from abroad. As a result issues related to biomedical innovations for human enhancement is very much relevant for this resource poor country of South-East Asia.

Enhancement and Biomedical Innovation

Enhancement which is an indispensable part of human expectation may be defined as heightening, increasing & improving in value, quality, desirability or attractiveness. Enhancement broadly means to improve human form or functioning beyond what is necessary to restore or sustain health. However, sharp demarcation between treatment & enhancement is often tough.

The focus of the lecture will be on enhancement ethics of innovations that make biological changes in human bodies and brains, using pharmaceutical, surgical, or genetic techniques.

Broad Aspects of ELSI

The very basic dilemma of ethics is the lack of equal opportunity to use available biomedical innovations amongst the Bangladeshi people due to high cost. Biomedical innovations are mostly used by rich people, depriving

the underprivileged people who extremely need enhancement. This creates a situation for widening the gap between rich and poor and in the long run develops a situation for exploitation of the poor by the rich.

Specific Aspects of ELSI

Though enormous situations are in existence in Bangladesh raising ethical, legal & social issues, the following areas deserve discussion:

Assisted Reproductive Technology

During the recent years the number of institutions mostly private engaged in Assisted Reproductive Technology has increased manifold in Bangladesh. But the technology is not affordable for majority of the prospective people due to high cost of the procedure. The religious factor is another major obstacle as use of sperm or ovum of a person other than the spouse is strictly prohibited, which strongly discourages establishment of sperm or ovum bank in the country. In absence of strict supervision & monitoring of the functioning of these ART clinics, ethical principles are often violated; commercial nature of many of the ART Clinics raises legal and social issues.

Test Tube Babies

The practice is lawful in Bangladesh if it only involves a married couple. This practice is unlawful if it involves an alien party, whether in the form of semen, an ovum, an embryo, or a womb. That is the reason it is not widely practiced. And the benefit of this innovation cannot be widely shared by the people due to socio-cultural reasons.

Fetal Sex Determination

Socio-cultural context of the population of the country encourages preference of male child and still women are blamed for giving birth to a female child which may end with a second marriage of the husband (Islam allows more than one wife if there is a substantial reason for that) for the hunt of male child. The negative impact of the fetal sex determination results in imbalance of proportion of male & female population in the society. This has ethical and social implications. Abortion is illegal in the country due to Islamic laws. Two statements from Al Quran & Islamic Organization related to abortion are mentioned below:

“Kill not our children for fear of want. We shall provide sustenance for them as well as for you. Verily the killing of them is a great sin” – Al Quran, Surah No. 17, Ayat No. 31.

“An embryo is a living organism from the moment of conception, and its life is to be respected in all its stages especially after spirit is breathed in.

Aggression against it in the form of abortion is unlawful except in case of maximum necessity.” – Islamic Organization of Medical Sciences (Kuwait, May, 1983).

Under these circumstances the women who are bound to get rid of the fetus (female) adopts unfair means for abortion, which results in complications even leading to death. Also this is a violation of law. In Bangladesh menstrual regulation is allowed if there is a medical indication and according to the Islamic law abortion of a severely affected fetus (within 120 days of pregnancy) may be permitted.

Human Genetics

Islam welcomes use of genetic engineering, gene therapy and other opportunities aimed at treatment & human enhancement. However, such use has to be within the boundaries of principles in Islamic Jurisprudence (Majlish-e-Ulama e Islam, Singapore, November, 2001). Islamic Jurisprudence prohibits certain practices like use of donor sperm, ova and uterus. Neonatal diagnosis and genetic counseling is acceptable. However prenatal diagnosis is considered to be unacceptable according to Islamic philosophy.

Use of Stem Cell

Stem cells are characterized by ability to renew themselves through mitotic cell division and differentiating into a diverse range of specialized cell type. Several Islamic scholars have pointed out that cloning embryos for therapeutic uses would also be permitted.

Under most interpretations of Islamic law, the embryo is not considered a person and the use of it for stem cell research does not violate Islamic law. Production of tissues or organs by cloning for transplantation purposes may be allowed. However, creation of fetus from the genome of only one individual is prohibited in Islamic Shariah.

Islamic law also prohibits surrogate parenting or adoption. Embryos cannot be used by anyone except couple who created them. So it is a societal obligation to perform research on these extra embryos instead of discarding or killing them.

Organ (Kidney) Transplantation

According to a law regarding tissue transplantation practiced in the country only blood connected relatives are allowed to donate kidney. But due to poor socio-economic condition, underprivileged people used to sale one of their kidneys. This raises ethical (harm to donor, business with human organs), legal (falsification in identification of blood relation) & social (exploitation of the poor by the rich) concerns.

Clinical Trial

It is important to consider the issues of clinical trial to establish effectiveness of new drugs & vaccines, which are subsequently used for human enhancement. Clinical trials increasingly occur on a global scale as industry and government sponsors in wealthy countries move trials to less wealthy countries. Many of these trials are being conducted in developing countries. An important force that is moving clinical trials to developing countries is the increasingly bureaucratic and expensive regulating environment in many wealthy countries. South-East Asia due to its large population (Bangladesh: 153.5 millions, India: 1148.0 millions, Indonesia: 237.5 millions) is a favorable site for clinical trials. Quality of Clinical Trial depends on the optimum decision making by Sponsors, Ethics Committee, Regulators, Investigators, Healthcare Professionals and Study Participants.

In recent years, there has been substantial debate about the ethics of research in developing countries. The main concern fuelling the debate about the ethics of international health research has been the potential for exploitation of research subjects in developing countries by researchers from developed countries who may be motivated by interests that supersede concern for the well being of the research subjects. An ethical framework for multinational research should minimize the possibilities of exploitation. The weakness of review system may raise question on protection of human participants involved in the clinical trial.

In Bangladesh a number of clinical trials are being conducted mostly under international collaboration but due to weakness of review mechanism, in many cases safeguarding the interest of the research participants is under question.

Clinical Trial Registry: The International Committee of Medical Journal Editors (ICMJE) initiated a policy in 2005 requiring investigators to deposit information about trial design into an accepted clinical trials registry before the onset of patient enrollment. The World Health Organization (WHO) has established International Clinical Trial Registry Platform (ICTRP). The WHO's global efforts toward comprehensive trials registration and the ICMJE's requirements for registration aim to increase public trust in medical science.

No clinical registry has yet been established in Bangladesh. Though several clinical trials are under implementation in the country, which are being conducted in collaboration with international institutions. It is worth mentioning that in South East Asia Region Sri Lanka, India & Thailand have established Clinical Trial Registry (CTR) and Indonesia is trying to establish CTR. In order to improve the quality of clinical trials & facilitate dissemination of information on the clinical trials among the relevant parties, it may be necessary to establish CTR in Bangladesh. More stringent regulatory mechanism is

required to minimize number of studies that are conducted with invalid informed consent, undue inducement and are raising several ethical concerns & social implications.

Use of Vaccines

In Bangladesh current priorities include vaccines to control diarrheal diseases, including oral cholera vaccines and rotavirus vaccine, and those for prevention of respiratory infections, the biggest global killer of children. Bangladesh has been strong supporter of the WHO's BRaVe (Battle Against Respiratory Viruses) initiative. The Government of Bangladesh has a program called EPI (Extended Program of Immunization) which provides free vaccination for mothers & children and number of this free vaccination is limited. There are other vaccines available in the private sector for preventing several other diseases. But due to the high cost of these vaccines only a segment of the total population are able to enjoy the benefit of these vaccines.

Transfer of Biological Materials

In absence of modern laboratory facilities biological materials of Bangladeshi populations are being transferred to different countries for diagnosis as well as for research purpose. In the era of genomic research it raises lots of ethical, legal & social issues. In absence of material transfer agreement with the parties transferring biological materials, population as a whole remains vulnerable to certain risks.

Technology Transfer

The legislations of drugs [according to the Drugs (Control) Ordinance, 1982] in Bangladesh provided impede for technology transfer related to drugs and pharmaceuticals. Under that regulation no foreign company could transfer technology to a local manufacture unless they have their own set up in Bangladesh. However, after the amendments of the Drugs (Control) Ordinance in 2006 there is no restriction to produce any drug under mutual agreement with any pharma companies of the world. Some of the local companies are now producing few high-tech products under license from foreign companies, which in turn benefiting the users. This has increased the opportunity of using high-tech products for human enhancement. Although a privileged segment can only afford this.

National Innovation System in Bangladesh

National Innovation System in Bangladesh consist of several laws guiding innovation and institutions who are contributing toward biomedical innovations in the country.

Laws

Patent and Designs Act, 1911; Patent and Designs Rules, 1933; Secret Patent Rules, 1933;

Copyright Law, 2000 (amended in 2005); Trademarks Ordinance, 2008; Revised Trademarks Rules, 1963 etc.

Institutions

Institutions Providing S&T and Innovation: Bangladesh Academy of Sciences, Bangladesh Association for Advancement of Science, Bangladesh Association of Scientists and Scientific Professions, Mono-disciplinary Scientific Societies, Science Clubs etc. In addition there are

Scientific Professional Societies & Think Tanks.

New Challenges

Advances in human enhancement encounters policymakers with new challenges. Two of the interrelated issues relate to access to new technologies and the appropriate role of government in their oversight. To understand and define the role of law makers in regulating this technology is critical. If the process for developing and using regenerated tissues and organs is not properly regulated, the integrity and safety of the biological products created by these enhancement technologies could be compromised and endanger humans exposed to them.

PHYSICAL ENHANCEMENT: WHAT BASELINE, WHOSE JUDGMENT?¹

The purpose of this chapter is to analyze the ethical issues that arise in the context of the use of physical enhancement techniques, i.e. techniques that aim at enhancing one or more physical functions of human beings. Such techniques have been used for millennia since any training aimed at improving strength or skill, for instance, may to some extent count as an enhancement technique. But new biomedical technologies have increased the scope and range of possible enhancements immensely and it is certain that we will see further developments in the future.

In this chapter we will first discuss the many different types of physical enhancement and make the point that one of the most discussed areas of physical enhancement, doping in sports, is only a minor part of the whole enhancement field. Despite this protestation we will, however, also devote considerable attention to enhancement in sports, primarily because of the extensive extant literature. We will then move on to problematize the concept of enhancement and we will show that deciding whether something should count as an enhancement is not a matter for pure personal decision. Having cleared the ground in this way we will then be able to engage with the ethical arguments that have been put forward in the enhancement debate. We will show that the validity of both the pro- and the anti-enhancement arguments is context-dependent and more specifically that some of the arguments against doping in sport are valid.

The Many Types Of Physical Enhancement

Let us accept a broad conception of physical enhancement where any development that improves a physical function of a human body, without (net) deleterious side effects, counts as an enhancement. Then it is easy to see that some enhancements are sought for, or are useful for, specific purposes and some for much more general purposes.

It is obvious that some physical enhancements can be classified as other kinds of enhancement as well. Surgical laser correction of myopia which can lead to better than normal sight changes a physical function, i.e. the refraction of light in the eye but it enhances one of our most important senses. It is,

¹ Søren Holm and Mike McNamee. "Physical Enhancement: What Baseline, Whose Judgment?" In: *Enhancing Human Capacities*. London: Wiley, 2011, pp. 291-303.

however, not particularly important for our arguments here whether a given intervention is a “pure” physical enhancement or not.

A physical enhancement may be pursued because it is useful in relation to a specific task or set of tasks that the individual in question is engaged in. Athletic enhancements are pursued in order to become a better athlete (in the non-ethical sense of better¹). But the word “better” is the most general of positive evaluations and does not specify any particular context-free content. Thus what is better for the athlete is that which increases the chance of winning in athletic competitions. Enhancement of specific skills may be sought in work environments or to pursue specific leisure pursuits.

Many of the enhancements pursued or desired are of limited use outside of the specific contexts of their application. The fine motor skills needed to paint tin soldiers (or perhaps more relevant to present adolescents Warhammer 3000™ figures) are of little or no use in general life. And enhancing one function may make it impossible or more difficult to enhance others. Thus the male gymnast who significantly increases the girth of his quadriceps muscles to have greater power for floor work or vaulting, finds that his ability to move his legs around the pommel horse have been made all the more difficult because of the increased musculature which makes it harder to navigate the equipment. Similarly, specialization in one discipline by athletes in the decathlon and heptathlon (and to an even more extreme degree by competitors in the modern pentathlon) typically renders them less competitive in others that comprise the activity.

The likelihood that enhancements might not be compossible was already made by Aristotle in relation to the development of general human potentials (*Metaphysics*, Book 5 Ch 4, Book 7 Ch 4). In discussion of such Scheffler (1991) notes that there are three myths of human potentials: human potentialities are neither fixed, nor harmonious, nor uniformly valuable. In keeping with these thoughts we should not expect enhancements to be equally valuable in the life of all or any particular agents. Nor should we expect that we may combine any or all enhancement that are desired by any particular agent, a point commonly made of the heterogeneity of value as well as desire. Finally, given our developmental nature we ought to expect that certain goods are time dependent (Slote, 1993) and therefore that any enhancements are likely to differ in their desirability according to the role that the capacity plays in the lives of the enhanced at various points during the life course.

¹ Since we do not subscribe to simple perfectionism where the faster athlete is also, by that very fact the morally superior athlete. It is notable, too, that in John Harris’ (2007) book on enhancement there is very little discussion of the ethical sense of being “better” despite the subtitle being “the ethical case for making better people”. Rather he discusses a range of genetic, pharmaceutical, and other cognitive and physical enhancements which, by analogy, he argues ought to be accepted given the relevantly similar enhancements that are already accepted in society.

A physical enhancement may also, however, be sought because it is of more general use. There are powerful reasons to pursue fitness and improvement (or simply maintenance) of muscle strength, cardiovascular function, and bone density through regular exercise. Such enhancement may ameliorate, prevent, or reduce the risk of a wide range of health problems.

Given a broad conception of enhancement it thus becomes obvious that most activities aimed at achieving physical enhancement are not directed towards athletic goals, and indeed may be completely unrelated to sports. Thus the most commonly used pharmaceutical enhancement is probably Viagra and similar drugs and the enhancement sought through their use is completely non-athletic.¹ Thus the attention being paid to doping in sport as an exemplar of physical enhancement is out of proportion with the magnitude of the problem, especially if doping is seen as a problem primarily of athletic competition. While data is uncertain here, there is regular reporting of between 3-12% of high school uptake of anabolic androgenic steroids (American Academy of Pediatrics,² 1997; Calfee & Fadale, 2006; Yesalis & Bahrke, 2000) though the figures are typically for males, not females (whose use is more typically between 1-2%). Moreover, the majority of studies are based in North American high schools making generalizations more problematic given its idiosyncratic nature. Finally, the validity of self-report questionnaires, which is the standard method, has also been questioned (Kanayama *et al.*, 2007). Doping in sport is far from being a typical enhancement activity. It occurs in specific contexts that are by definition competitive and whose users aim at the improvement or even perfection of performance in a narrowly circumscribed activity. Most physical enhancements that people pursue are not bounded in this way.

Beyond athletic contexts, a separate and more widespread issue arises in relation to changes in physical appearance like those created by cosmetic surgery, tattooing, scarification, and other body modifications. Most of these modifications do not change any physical function or capacity. Without falling into complete subjectivism about beauty it seems reasonable to hold that beauty is not straightforwardly analyzable as a pure function of the beautiful body and that cosmetic interventions are therefore not straightforwardly functional. Nevertheless, such modifications are at least sometimes sought because they are believed to be enhancing in a broader sense. It may thus make sense to consider them as physical enhancements in a slightly extended sense of that term, also because they fall within the scope of a right to “morphological freedom” advocated by some transhumanists (Sandberg, 2001).

¹ Although one of the Danish slang terms for the activity in which Viagra plays a role is best translated as “bed sheet gymnastics.”

² This is a revised position statement by the American Academy of Pediatrics Committee on Sports Medicine and Fitness providing information on adolescent use of anabolic steroids.

What Counts as an Enhancement?

Until now we have accepted a conception of enhancement that is cashed out in terms of improvement of function. Yet articulating more precisely the concept of improvement is not without problems. There are two intersecting accounts of improvement that are at play: one that makes a distinction between objective (or inter-subjective) and subjective improvements and a second that makes a distinction between improvement in relation to a norm and improvement purely in relation to the *status quo ante*. And it is helpful to keep these apart at least for analytical purposes.

The first distinction is concerned with who is to judge whether a certain change is an improvement. Thus we can ask of any purported enhancement whether it is determined objectively (or inter-subjectively at least) or whether it is exclusively a matter for personal judgment. The second distinction is concerned with what the proper baseline is for judging or measuring improvements. Is it, for instance a species-based norm, or is it the function of one specific individual.¹

These two intersecting distinctions give rise to four different ways of (mis)understanding improvement and *a fortiori* enhancement. The most restrictive of these is the objective, norm-based account which usually underlies arguments making a distinction between therapy in the sense of bringing a person (or restoring them) to a normal level of functioning and enhancement in the sense of improving function above the normal (Daniels, 2007). The most expansive account is the subjective, status quo account, which essentially entails that any physical change a person deems to be an improvement of his function is an improvement (Harris, 2009). The four options can be illustrated as shown in Table.

Table. Four different understandings of enhancement

| IMPROVEMENT | NORM BASED | STATUS QUO BASED |
|-------------|----------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------|
| Objective | Most restrictive Treatment/enhancement distinction | For example the sports “doping” account |
| Subjective | Rarely held | Least restrictive For example often implied in transhumanist writing |

¹ We might even subdivide the latter category according to a particular time slice in the life of an individual. Many of us unreasonably (foolishly?) compare our current levels of fitness with those of decades long gone. Enhancement under such a conception might be seen as an act of recovery.

Each of the four basic accounts can be further refined. As noted above improvements can be specific or general in relation to function, but it is also possible to conceive of physical improvements which do not strictly improve any particular function yet still improve the welfare of the person.

Within the subjective accounts further distinctions can be made in relation to whether the subjective judgment is personal or social and whether it can be fallible or not. A personal subjective account holding that a person's judgment concerning improvement is infallible is clearly implausible. I may think that an increase in manual dexterity improving my game of tiddly-winks is an improvement, but I may clearly be wrong. Similarly I may be wrong in my belief concerning whether or not a having a specific tattoo is likely to be an enhancement or not.¹ That such judgment can be wrong and that this is not an infrequent occurrence is sometimes overlooked because there are possible liberal ethical arguments for allowing people to act on erroneous judgments (see the discussion below of Mill's so-called harm principle). My choosing a harmful act, wrongly thinking it to enhance my welfare, may be permissible but it is not thereby an accurate estimation of enhancement. Liberal ethical arguments cannot, however, make erroneous arguments correct. The personal subjective account furthermore suffers from the problem that whether something counts as an enhancement is likely to fluctuate markedly over time. I may think my prominent tattoo an enhancement now, but not when I appear before a sober panel in a crucial job interview in five years' time. This is clearly a problem if the concept of enhancement is to bear any positive ethical weight. That is to say, if the fact that something counts as an enhancement is to give people (other than the allegedly enhanced person) a reason to help him or her in pursuing it or even a reason to remove obstacles to its pursuit, the estimation of its status as a potential enhancement must in principle be made or endorsed by an external source.

A slightly more technical reason to be mindful of the many different ways in which an improvement might be defined is that the transitivity of "better than" is only secured if all instances are evaluated according to the same standard. That "A is better than C" only follows with certainty from the two premises that "A is better than B" and "B is better than C" if "better than" is used in the same sense in the two premises. If insufficient attention is given to the different possible senses of "better than" the possibility for equivocation is great.

¹ And wrong in my assessment of whether the tattoo will make me more or less attractive as a sexual partner.

The Ethics of Physical Enhancement

There is one anti-enhancement argument and one pro-enhancement argument that are often used as if they can work as “hole in one” arguments that are able to solve once and for all whether physical enhancement is ethically acceptable or not.

The anti-enhancement argument relies on the treatment/enhancement distinction whereas the pro-enhancement argument relies on an application of Mill’s harm principle. Both arguments are problematic and their scope much narrower than is typically assumed by their proponents. Both arguments are also discussed extensively in other chapters in this book, so our exposition and critique here will be brief.

Let us first look at the general anti-enhancement arguments. The argument relying on making a distinction between treatment and enhancement posits that there is a difference between treating persons who are deficient in some function and bringing them up to normal functioning and enhancing people above the normal functioning range (Daniels, 2007). Restoring or normalizing function is consistent with dominant understandings of medical treatment and therefore morally unproblematic, whereas enhancing someone is thought to be morally problematic.

There are two main problems with this line of argument. The first is that the treatment/enhancement distinction is not clear and therefore inoperable (Harris, 2007) and the second is that even if it was clear it is unclear whether the moral value that is put on it can be justified (Murray, 2006).

In order to draw the line between treatments and enhancements reference is most often made either to what is normal, for instance species-typical functioning on Boorsean lines or to a notion of what is natural. Both the concepts of normality and the natural are problematic in themselves (Holm, 2006, 2007).

Moreover, the distinction is afflicted with other problems because there are many examples of interventions where it is unclear whether they bring about treatments or enhancements and where the same intervention can be both. Improving muscle function can be a treatment in some people and an enhancement in others. Everything then hangs on what is regarded as the baseline for comparison. A standard example from the literature is that of immunization. In preventing a virus developing into a deleterious condition the immune system is boosted above normal levels – that is to say it is enhanced. Yet, objectors reply, it is widely agreed to be an accepted medical intervention. It can be argued that this example does not quite have the power that it seems. It may be that the act is in its nature preventative, and that the enhancement of functioning is merely a consequence rather than the aim of the intervention or that immunization merely activates an inherent potential of the immune system (i.e. that although the measles vaccine is artificial it

activates a natural response, because a similar response is activated by measles infection).

A more problematic example is where the standard treatment for a condition takes the individual beyond their normal functioning. This type of example has occurred frequently in elite sports. There are many examples of baseball pitchers whose elbow surgery has increased their pitching capacity. And Floyd Landis, the winner of the 2006 Tour de France, underwent a hip replacement operation that increased his functional capacity.

A more general response may be made from informal logic. It pertains to the matter of conceptual vagueness. Color predicates are a paradigmatic example of conceptual vagueness. Yet their uncertainty (when precisely is something yellow and not orange, orange but not red etc.) does not make them meaningless, useless, or even less useful. It does not follow that the existence of borderline cases necessarily renders us unable to use the distinction between those predicates. Thus, merely from the fact that there are fuzzy borders between treatment and enhancement, and that there may be interventions that count as both at the same time, does not imply that there are no clear cases. To use an analogy the monotremes (i.e. the platypus and the echidna) are borderline mammals but the fact that they exist does not show that no animals can definitely be identified as mammals.

With regard to the second problem the issue is simply that it does not even *prima facie* seem to be the case that all improvements moving someone from normality or from what is natural to a state of even better functioning are necessarily morally problematic.

The overarching pro-enhancement argument relies on Mill's harm principle as expressed in *On Liberty*:

“The object of this Essay is to assert one very simple principle, as entitled to govern absolutely the dealings of society with the individual in the way of compulsion and control, whether the means used be physical force in the form of legal penalties, or the moral coercion of public opinion. That principle is that the sole end for which mankind are warranted, individually or collectively, in interfering with the liberty of action of any of their number, is self-protection. That the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others. His own good, either physical or moral, is not a sufficient warrant. He cannot rightfully be compelled to do or forbear because it will be better for him to do so, because it will make him happier, because, in the opinions of others, to do so would be wise, or even right. These are good reasons for remonstrating with him, or reasoning with him, or persuading him, or entreating him, but not for compelling him, or visiting him with any evil, in case he do otherwise. To justify that, the conduct from which it is de-

sired to deter him must be calculated to produce evil to some one else. The only part of the conduct of any one, for which he is amenable to society, is that which concerns others. In the part which merely concerns himself, his independence is, of right, absolute. Over himself, over his own body and mind, the individual is sovereign” (Mill, 1978).

When this argument is applied to enhancement one can reach the conclusion that enhancements can only be prohibited by society if their pursuit causes harm to other people. And harm is most often explicated in terms of direct, significant harm thereby excluding for instance symbolic or positional harm.

But the Millian pro-enhancement position also suffers from significant problems. There is a pragmatic problem in the sense that we have not generally organized our societies on Millian lines. Modern welfare states already intervene regularly in a very wide range of human activities that are only indirectly harmful to other people or where the harm in question is primarily symbolic (e.g. restrictions of sexually explicit advertising). In some sports within liberal societies, as we shall discuss below, there are prohibitions on the individual that mitigate autonomously chosen self-harming activities too. At a more theoretical level problems arise because the justification for the harm principle is not sufficiently robust. It cannot be based in the idea that people are never wrong about what is in their own interest, because we know that that idea is false. We know that people can be very and even sometimes disastrously wrong in such assessments. It can furthermore not be justified by the idea that outsiders are never in a better position than the person himself to judge these matters, because we also know that that idea is false. Outsiders are sometimes in a much better position to judge where a person’s best interest lies. Thus, at its strongest, the harm principle can only be used to justify a rebuttable presumption against societal intervention or prohibition.

We shall now proceed to discuss some ethical issues related to specific enhancement contexts.

Doping and Performance Enhancement in Sports

Some activities discussed in the context of enhancement are defined purely or predominantly in terms of conventional rules. This class of activities includes all organized sports and a variety of other social activities (e.g. the Muslim *Haj*). This has implications for an analysis of physical enhancements within the context of such activities. The first and obvious implication is that given that the rules are conventional there can be nothing ethically wrong in having a rule against specific forms of enhancement as long as that rule is not discriminatory or harm-producing. This does not mean that rules prohibiting (or for that matter requiring) specific enhancements cannot be discussed, promoted or criticized, just that the arguments in that discussion have to relate themselves to the purpose and meaning of the specific rule-bound activity.

But from the conventional nature of the rules follows little about what their content should be. All sets of conventional rules restrict the freedoms of those who participate in the activity and this fact restricts the possibility to appeal directly to ideas concerning liberty to challenge them. It may be true that doping rules restrict the liberty of athletes, but so do rules concerning the number of players on the field or the ways in which players may legitimately move the ball.

A distinction originally found in the writing of Kant between constitutive and regulative rules is commonly drawn in the literature of the philosophy of language (Searle, 1969) and the philosophy of sport (e.g. Loland & McNamee, 2002). While Searle is often referred to as the modern *locus classicus*, it is notable that an earlier essay by Geoffrey Midgley had in fact employed the Kantian distinction to the same effect. He writes "...I shall describe rules of this kind as constitutive rules, and suggest that a system of abstract objects is constituted by such rules. Constitutive rules are not prescriptive of actions, though they are intimately related to rules which are; they cannot be kept or broken, though they are reflected in rules which can be, which are concerned with whether an abstract system so constituted is correctly or incorrectly realised in some concrete manifestation" (Midgley, 1959, p.281).¹ So examples of constitutive rules² include those that demarcate the playing dimensions, the numbers of participants, the size or weight of relevant objects such as balls or bats, the time of the event, and so on. It could be argued that even these rules have ethical import since they function *inter alia* to preserve the equality and/or fairness or integrity of the contest. Literally, they are designed so that contestants share the same, or relatively similar, test conditions.³ These typically, though not exclusively, function to preserve important notions such as respect. Regulative rules, however, refer to the quality of the action therein. They are logically dependent upon the constitutive rules (McFee, 2004). They both prescribe – but more typically – proscribe, actions within the activity. Consider the hand ball rule in football (soccer). No out-field player is permitted to use their hand/arm to control the ball. But some

¹ See also Reddiford (1989, p. 41ff), for a discussion of how rule systems in sport include definitions, constitutive rules, and regulative rules.

² Notably cricket and rugby call them not rules but "laws." Though the semantic difference has an interesting social history it is not relevant for our purposes. See Fraser (2005).

³ Some deviations in test conditions may be inevitable and not inequitable. Consider a tennis match where the sun is in the eyes of the server only when one of them is serving from one end. When the clouds block the sun out for his/her competitor we complain of bad luck not unfairness or inequality. One might consider downhill skiing conditions that vary on a minute by minute basis. Examples abound. See Loland (2002).

rules have greater ethical import. Thus in rugby, a very effective way of preventing the opposing team ball carrier from making progress is to tackle head-high. This usually stops the ball carrier in their tracks. One is not at liberty to do so, however, since it often occasions serious harm and potential quadriplegia. So the high-tackle law in rugby serves to prohibit otherwise efficacious actions to prevent the opposition gaining strategic advantage. Clearly, the law serves to instantiate the basic moral notion of respect for persons and their physical integrity. Examples abound in all sports and the more serious the potential harm the greater the prohibition which attaches to the restricted action.

While the standard case is designed to respect competitors *qua* persons, and to prevent or limit harm to them, there are also rules that act so as to prevent or reduce self-harm. Professional boxers must undergo strict medical examinations including brain scans at appropriate intervals before being passed fit to compete. Equally, professional cyclists are also open to paternalistic intervention. Erythropoietin is a glycoprotein that governs red cell production in the human body. It is critical for transporting oxygen around the body to supply human effort. If there is too great a concentration of it, however (whether as naturally occurring abnormality or by exogenous use), the athlete may have excessive blood viscosity and become susceptible to myocardial infarctions. Thus, professional cyclists whose erythropoietin levels exceed 50 are not permitted to start races such as the Tour de France by their governing body, the Union Cycliste Internationale (UCI).

In addition to the constitutive and regulative rules of sports, there is a subset of rules which “specify and regulate eligibility, admission, training” and other activities outside the realm of the competition itself. These are by Meier (1985, p.10) called “auxiliary rules” and do not fall neatly into either category, and which appear to characterize anti-doping rules. These may refer either to the rules of particular sports, or to the rules of the global anti-doping body, the World Anti Doping Agency as set out in the World Anti Doping Code (2009).

Thus, rules define and regulate conventional activities such as sports. Just as they enable game playing they constrain actions therein. So the mere fact that a conventional rule in a specific sport is liberty-restricting is an insufficient and very weak criticism against enhancement-restricting rules. In some cases it may even be irrelevant in determining whether it is a good rule, or a rule that should be upheld, or a bad one that ought to be rejected or withdrawn.

It is also important to note that not all sports would be enhanced by the physical enhancement of the athletes. The most obvious example of this is the various throwing competitions in athletics. One of the purely conventional limitations on javelin and hammer throwing is that athletic stadia have a

fairly fixed layout caused by the 400 meter running track with 100 metre straights encircling the centre of the stadium.¹ This layout has as an (unintended?) consequence that throws approaching 100 meters become dangerous to other athletes, officials, or spectators. Better is not always good as Erik Parens (1998) has observed. At least not for the runners at the top of the bend if the throw exceeds the limitations of the allocated space! So when athletes began, by better technique and greater power, to throw such distances as endangered others, biomechanical modifications were made to the javelin in order to alter its center of gravity and bring the point of the javelin down more steeply and thus reducing the length of the throw. Of course the limitations placed on javelin throwers in this example are predicated on a prevention of harm to others, but we could have decided instead to clear that end of the stadium. But there exist also cases where an enhancement disables, or at least diminishes the functional capacity of, the athlete in performance terms.

Consider for example a wrestler whose increases in muscularity take him into a higher weight class. Thus before the additional muscle bulk was built up – with or without the use of androgenic anabolic steroids – they may have been among the strongest in their weight class but following weight gain they may be forced into a heavier class of contestants where they become the weakest in virtue of their enhanced muscularity. Equally, an athlete who uses such steroids not merely to increase muscle bulk but also to heighten their aggression, may find their performances diminish because of their inability to control the expression of their new-found force. Examples such as these are commonplace because sports, while they are often referred to as physical activities or thought of as paradigmatic examples of physical excellence, are in reality always tests of a complex of embodied and psychological powers.

A slightly more complicated example can be found in golf. Although golf courses do not have a fixed layout they have been designed based on extant evaluations of the lengths to which players can “drive” the ball from the tee. Yet it is not obvious that significantly increased drive lengths would actually enhance the game. As the well-known phrase among golfers has it: you drive for show, but you putt for dough! It is little good if the golfer, having driven 500 yards to the green, then takes four putting strokes on the green before sinking the ball into the hole.

More generally many sports have restrictions on the equipment that can be used legitimately even though it is known that improved equipment is available that could “improve” specific aspects of the game. For example, one of the cardinal sins of cricket occurs when a player “tampers with the ball.” Anyone who tampers with the ball cannot be an ethically admirable player (or a “true

¹ This limitation is conventional because the layout of the running track could have been otherwise or throwing competitions could have taken place elsewhere.

gentleman” in older parlance: see Fraser, 2005), as was evidenced by a high-profile libel case centering on allegations of ball tampering and some years later a refusal by the Pakistan team to continue play in a test match against England after one of their players was adjudged to have tampered with the ball. But tampering with the ball is, from one perspective, merely a case of adapting or changing the equipment to improve certain aspects of bowling performance. While this example depicts enhanced performance by an action defined by the rules as cheating, there are enhancing technologies or strategies that have been restricted because they usurp the delicate balance of the contest between participants. Fraleigh (1984) has aptly called this the “sweet tension” of outcome uncertainty. Thus in limited-overs cricket, for example, the bowler (pitcher) may only bowl one dangerous delivery (a short-pitched “bouncer”) per over (six balls). Equally, tennis balls were recently modified to make them travel more slowly through the air (NASA, 2000). This change was effected so that the game was not dominated by a single stroke (i.e. the serve) to the detriment of the complex of strategy, skill, and embodied capacities that tennis at its best represented. These then represent a few perfectly acceptable performance-enhancing restrictions on the athlete.

In so far as similar judgments can be made concerning a specific level of physical enhancement within the context of a specific sport there seems to be nothing wrong in principle with prohibiting that enhancement.

Justice in Enhancement

A further class of arguments in the enhancement debate focuses on issues of justice either in general or specifically within the context of the allocation of resources within the health care system.

General issues of justice arise if the physical enhancement in question (i) either provides competitive advantage and therefore counts as a positional good or provides significant welfare improvements and (ii) the enhancement will not be available to all who need or want it. It is predictable that enhancements that share these two characteristics will primarily be available to the rich and that their distribution across society will be unequal. It will then be a matter of argument from case to case to decide whether the enhancement is so important and the resulting inequality so great that it breaches standards of justice. We live in societies that accept varying degrees of inequality in the distribution of common goods, but every society has its limits as to what is deemed (un)acceptable.

The more specific issue about resource allocation in health care arises in health care systems that are tax-based or based on compulsory, non-risk assessed insurance. In such health care systems there is a common pool of resources and the validity of claims on this pool is independent on the amount a person has contributed to the pool. This gives rise to the question how inter-

ventions that are enhancing should be treated in resource allocation. How do we decide how important the claims they give rise to are? There are in general at least two factors that can influence the strength of a health care claim: (i) the initial position of the claimant; and (ii) the consequences of the claim being fulfilled.¹ If we are choosing between two claimants who can achieve the same amount of welfare gain, but where one of them has low welfare and the other already has average welfare most people will allocate the resources to the person who has the lowest initial position on the welfare scale, and this judgment does not change much even if the welfare gain that can be achieved is slightly lower than in the healthy person. Such choices are incompatible with welfare maximization and with the standard approaches of health care economics, e.g. quality adjusted life year maximization. One case of potential enhancement that has been extensively discussed is the use of growth hormone as a height enhancer in children with no known growth hormone deficiency. This case illustrates the complexity of the judgments that have to be made. Let us first note that Peter Singer has argued that we might have good reasons not to enhance the height of people because taller people use more resources, they need to eat more, they are heavier, and transporting them takes up more energy etc. It is therefore better from an environmental point of view not to enhance (Singer 2003). Second, the example simultaneously shows the problems with and the relevance of the treatment/enhancement distinction. If we have two children who are both expected to attain an adult height significantly below the average for the population, then it does not seem to matter much for their claim to growth hormone intervention that one of them has growth hormone deficiency and can be *treated* and the other has no deficiency and needs to be *enhanced*. But if we are talking about someone who has an expected height significantly above the normal then his or her claim on the intervention is much weaker, precisely because it is an enhancement and not a treatment. Third, the example illustrates (along with others discussed above) that mere physical improvement may not be enhancing. Hormone injections are also sometimes used to achieve fusion of the growth discs in the long bones to prevent excessive height, precisely because being very tall may well be a positional good, but it also imposes social disabilities in relation to furniture, airline seats, clothes, and even conversations.

All of these considerations add up to the conclusion that growth hormone treatment in a public health care system can only be justifiably claimed if it aims at giving someone a height in the normal range.

¹ Other factors discussed in the very large literature on resource allocation in health care include merit, past contribution to society, future contribution to society, and whether or not the person is personally responsible for bringing about the condition that requires health care.

Conclusion

In this chapter we have argued for five main conclusions:

1. That in discussion of enhancement one must first clarify the baseline against which enhancements must be judged.
2. That the existence of conceptual vagueness regarding therapy and enhancement does not render the distinction inoperable.
3. That the concepts of physical improvement and enhancement are not simple and that some confusion may occur if the concept that is being used is not specified.
4. That the area of physical enhancement extends beyond sports contexts which are themselves unhelpfully dominated by the issue of performance enhancement in competitive sport, i.e. doping.
5. That there are no knockdown ethical arguments for or against physical enhancement but that some arguments are persuasive against some enhancements in some contexts.

If we are right the debate about physical enhancement has to become considerably more nuanced than it is at present. It has to take more account of the concrete contexts in which a specific enhancement is being sought. It has to be wearier of using analogies without proper investigation of their scope and applicability. And, most importantly, it has to be less ambitious. There are no “hole in one” arguments that score against the whole enhancement field. It must be unpicked, enhancement by enhancement.

References

1. American Academy of Pediatrics (1997). Adolescents and Anabolic Steroids: A Subject Review. *Pediatrics*, 99, 904-8.
2. Calfee, R. & Fadale, P. (2006). Popular ergogenic drugs and supplements in young athletes. *Pediatrics*, 117 (3), 577-89.
3. Daniels, N. (2007). Can anyone really be talking about ethically modifying human nature? In J. Savulescu & N. Bostrom (eds.), *Human Enhancement*. Oxford: Oxford University Press.
4. Fraleigh, W.P. (1984). *Right Actions in Sport*. Champaign, IL: Human Kinetics.
5. Fraser, D. (2005). *Cricket and the Law: The Man in White is Always Right*. London: Routledge.
6. Harris, J. (2007). *Enhancing Evolution*. Princeton: Princeton University Press.
7. Harris, J. (2009). Enhancements are a moral obligation. In J. Savulescu & N. Bostrom (eds.), *Human Enhancement* (pp. 131-54). Oxford: Oxford University Press.
8. Holm, S. (2006). The nature of human welfare. In C. Deane-Drummond & P. Manley Scott (eds.), *Future Perfect?* (pp. 45-55). London: T & T Clark.

9. Holm, S. (2007). Naturalness and anthropology in modern bioethics, with a special view to trans- and post-humanism. In H. Kragh (ed.), *Theology and Science – Issues for Future Dialogue* (pp. 17-29). Aarhus: University of Aarhus.
10. Loland, S. (2002). *Fair Play*. London: Routledge.
11. Loland, S. & McNamee, M.J. (2000). Fair play in sport: An eclectic philosophical framework. *Journal of the Philosophy of Sport*, 27, 63-80.
12. Kanayama, G., Boynes, M., Hudson, J.I., Field, A.E. & Pope Jr., H.G. (2007). Anabolic steroid abuse among teenage girls: An illusory problem? *Drug and Alcohol Dependence*, 88, 156-62.
13. McFee, G. (2004). *Sports, Rules and Values*. London: Routledge.
14. Meier, K.V. (1985). Restless sport. *Journal of the Philosophy of Sport*, 12, 64-77.
15. Midgley, G.C.J. (1959). Linguistic rules. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 271-90.
16. Mill, J. (1978). *On Liberty*. Indiana: Hackett.
17. Murray, T.H. (2006). Enhancement. In B. Steinbock (ed.), *The Oxford Handbook of Bioethics* (pp. 491-515). Oxford: Oxford University Press.
18. NASA (2000). NASA tests tennis balls, expands student minds. www.nasa.gov/centers/ames/news/releases/2000/00_58AR.html (accessed March 13, 2009).
19. Parens, E. (1998). Is better always good? The enhancement project. In E. Parens (ed.), *Enhancing Human Traits* (pp. 1-29). Washington, DC: Georgetown University Press.
20. Reddiford, G. (1989). Institutions, constitutions and games. *Journal of the Philosophy of Sport*, 12, 41-51.
21. Sandberg, A. (2001). Morphological freedom – Why we not just want it, but *need* it. www.nada.kth.se/~asa/Texts/MorphologicalFreedom.htm (accessed March 13, 2009).
22. Scheffler, I. (1991). *In Praise of the Cognitive Emotions*. London: Routledge.
23. Singer, P. (2003). Shopping at the Genetic Supermarket. In: S.Y. Song, Y.M. Koo & D.R.J. Macer (eds). *Asian Bioethics in the 21st Century*. (pp. 143-156). Tsukuba: Eubios.
24. Searle, J. (1969). *Speech acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
25. Slote, M. (1993). *Goods and Virtues*. Oxford: Clarendon Press.
26. World Anti Doping Code (2009). www.wada-ama.org/rtecontent/document/code_v2009_En.pdf (accessed March 18, 2009).
27. Yesalis, C.E. & Bahrke, M.S. (2000). Doping among adolescent athletes. *Best Practice & Research Clinical Endocrinology & Metabolism*, 14, 25-35.

МОРАЛЬНОЕ УЛУЧШЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА: ПРОБЛЕМА ПРАВСТВЕННОГО АПГРЕЙДА¹

Биотехнологии позволяют человеку проецировать свое воображаемое Я на телесность и реализовывать себя вопреки природе, выступающей слепой естественной силой, генетической детерминированностью биологического развития. Между тем, появление новых возможностей и выход за пределы природы еще не означают изменение человека.

А. Кожев, развивая гегельянскую идею Господства и Рабства как фундамента формирования личности, описывает человека через метафору, где природа – кольцо из металла, а человек – пустота, находящаяся внутри этого кольца². С помощью биотехнологий человек приобретает возможность менять «металл» по своему желанию, и перед ним открывается возможность создания бесконечного числа искусственных миров, связанных с первоначальной природой лишь наличием «желания желания» и борьбой за признание, то есть фундаментальными началами генезиса личности. При этом он остается «старым» человеком, но вооруженным биотехнологиями. На уровне психологии для человека все так же проще наносить вред, чем приносить пользу, убивать, чем спасать, и ранить, чем лечить, игнорировать зло, не имея возможности его остановить (принцип невмешательства действием, *act-omission doctrine*)³.

Поскольку равный доступ к биотехнологиям невозможен, со временем они изменяют условное природное равенство между людьми, которое служит основанием того, что принято считать обществом конца истории, то есть преодолевшим различные формы ограничения свободы человека. Усовершенствованные люди должны развернуть новый виток диалектики Раба и Господина так, как ее понимал А. Кожев. Наиболее авангардные сферы жизни человека, к которым относится спорт, уже испытывают воздействие биотехнологий, разрушающих пусть и иллюзорный, но все же остающийся фундаментальным принцип «честной игры».

Н. Агар, исследуя возможность широкого распространения евгеники, видит проблему подобного общества в одновременном проявлении эффекта поляризации и гомогенизации⁴ людей. Он выделяет два типа поля-

¹ Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 15-18-30057 («Гуманитарный анализ биотехнологических проектов “улучшения” человека»).

² Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2003. С. 305.

³ Persson I., Savulescu J. Moral Transhumanism // *Journal of Medicine and Philosophy*, 2010, № 35, p. 660.

⁴ Agar N. *Liberal Eugenics*. In *Defence of Human Enhancement*. Oxford: Blackwell, 2004, p. 132.

ризации: имманентную – связанную с выбором, и дифференциальную – возникающую вследствие неравного доступа к технологиям улучшения человека. Так, одни люди видят будущее своих детей в профессиональной музыкальной деятельности, в то время как другие рассматривают перспективы реализации научной карьеры. Это предопределяет выбор персональной стратегии генетического улучшения человека.

Напротив, дифференциальная поляризация – результат неравного доступа ко всему спектру возможностей биотехнологического совершенствования. Как в супермаркете, где одни товары являются массовыми и доступны для всех покупателей, а деликатесы могут позволить себе лишь обеспеченные посетители, базовые генетические технологии улучшения, такие как персонализация генетического профиля для использования таргетированных ЛК, могут быть массовым продуктом, в то время как возможность выбрать какие-либо специальные генетические улучшения будет стоить значительно дороже и окажется недоступной для большинства покупателей. Такая принудительная избирательность приведет к ярко выраженной биологической дифференциации людей.

С другой стороны, эффект гомогенизации связан с попыткой родителей защитить своих детей от тех или иных предубеждений, царящих в обществе. Например, родители могут выбирать пол ребенка, цвет его кожи, этнические особенности, таким образом подгоняя биологические признаки своих детей под запросы среды, в которой им предстоит жить.

Герой фильма «Гаттака» живет в обществе, максимально похожем на современное, но скорректированном согласно биотехнологическим инновациям, которые включают генетический отбор свойств будущих детей. «Натуральные» и генетически отобранные люди *de jure* равны, однако *de facto* разделены условиями выбора профессии и своего будущего. Главный герой вступает в борьбу с ограничениями, связанными с его положением «натурально» рожденного человека, реализуя свое право на признание. Но биотехнологические различия все так же сохраняются, в этом смысле они являются непреодолимой преградой между улучшенными людьми и теми, кто был рожден без использования генной инженерии, сохраняя статус нормы в воображаемом обществе будущего.

Тем не менее, Н. Агар допускает возможность либеральной евгеники при условии *деконструкции* царящих в обществе предубеждений, таких как расизм. Но если условно обозначить «правильный выбор», основанный на деконструкции предубеждений, как «нормальность», то под вопросом остается сама возможность статичной «нормальности», которая должна быть разделительной линией при выборе приемлемости и неприемлемости тех или иных технологий улучшения человека.

Проблема нормативности

Риск, на который идет человек, желающий биотехнологически улучшить себя, неизбежно приводит его к противоречию с нормой: социо-гуманитарной, биомедицинской, правовой, этической и т.п. Проблема нормы и выхода за пределы нормы закономерно оказывается центральной темой развития биотехнологий. Условно можно выделить две ключевые стратегии нормативности – технологическую и правовую.

Исследователь науки и технологий Ханс Раддер рассматривает технологическую нормативность. Он полагает, что «технологиям присуща нормативность» и выделяет два типа нормативности – контингентную (случайную) и релевантную. Если первая носит символическое значение, то вторая подразумевает «формальный или неформальный контракт или соглашение»¹. Если перенести эту модель на биотехнологии, то символический смысл нормативности возникает в формате проблемы улучшения человека как привлечение научной риторики для обсуждения проектов улучшения человека, в то время как второй тип нормативности будет представлять из себя систему формальных рекомендаций, регулятивов и неформальных практик.

В связи с реализацией идеи нормальности возникают правовые трудности как на уровне определения, так и на практике, когда требуется провести условную пограничную линию, определяющую допустимые и недопустимые формы улучшения человека. Так, «если лечение болезни считается восстановлением нормальности, улучшение человека – до некоторой степени – пересечение границы нормальности»². Дело в том, что правовая система не является онтологическим источником нормативности, она лишь формализует некоторые представления о нормативности через практики наказания, но в любой момент может быть перестроена в соответствии с новыми социальными и этическими приоритетами.

Нравственное улучшение человека

Ни природа человека, ни правовая система как социальная структура не способны гарантировать уровень морали, который бы коррелировал с теми возможностями, которые открываются в связи с развитием биотехнологий. По сути, небольшая группа людей может уничтожить огромное количество себе подобных с помощью биологического ору-

¹ Раддер Х. О внутренне присущей технологиям нормативности // Онтология артефактов. Взаимодействие «естественных» и «искусственных» компонентов жизненного мира. М.: Дело, 2012. С. 267.

² Beck S., Zabel B. Legal restrictions of enhancement: New paternalistic tendencies? // *Beyond Therapy v. Enhancement? Multidisciplinary analyses of a heated debate*. Ed. by Lucivero F., Vedder A. Pisa, 2013, p. 194.

жия¹. Несмотря на то, что общество достигло определенного уровня саморегулирования с помощью альтруизма и образования, проявления естественной агрессии, свойственной человеку, будут только усиливаться с развитием биотехнологий.

Идея морального апгрейда основывается на достижениях нейронауки и генетики в понимании процессов морального поведения и их биотехнологическом, искусственном программировании и стимулировании. Так, стало известно, что нейромедиатор серотонин подавляет агрессию, а окситоцин поддерживает различные формы про-социального поведения². Расширение знаний и поиск биотехнологических решений, которые бы способствовали мотивации человека действовать морально в ситуациях, в которых ему свойственно пренебрегать интересами другого человека, прибегать к эксплуатации, насилию и т.п., могут стать гарантией развития функциональных биотехнологических форм улучшения человека.

Между тем, нравственно улучшенный человек³ является этико-философской моделью постагента морального действия и, что более важно, источником постгуманной морали, не подлежащей даже деконструкции, которую как программу предлагает Н. Агар. А. Бьюкенен вводит идею морального статуса как пограничного концепта (threshold concept), не допускающего какой-либо градации морального статуса «обычного человека» (meer person) и улучшенного человека. С его точки зрения, нельзя допускать проведение границы между «просто моральным агентом» и улучшенным моральным агентом (enhanced person), пусть даже и обладающим большим когнитивным потенциалом, эмпатией, способностью к выстраиванию социальных отношений и т.п.

Другая идея, которую развивает А. Бьюкенен, – неприкосновенность личности (inviolability of person). Он также интерпретирует ее как пограничный концепт: «Даже если улучшение человека приведет к тому, что возникнут существа, которые по своим когнитивным и мотивационным возможностям будут настолько же более развиты по отношению к нам, как и мы по отношению к крысам, из этого неравенства, тем не менее, не последует, что эти существа будут обладать более высоким моральным статусом»⁴.

¹ Persson I., Savulescu J. Moral Transhumanism // *Journal of Medicine and Philosophy*, № 35, 2010, p. 663.

² Ibid, p. 667.

³ Buchanan A. Moral status and human enhancement // *Philosophy & Public Affairs*, № 37, pp. 346-81.

⁴ Ibid, p. 366.

Идеи А. Бьюкенена породили дискуссию о возможности морального улучшения человека и проблеме статуса морального агента. Н. Агар дополнил его идеи «индуктивным аргументом», смысл которого состоит в уязвимости рассуждения, построенного на аналогии, согласно которой то, что есть в единственном числе (например, жизнь на Земле), может служить доказательством существования чего-либо подобного где-либо еще. Применительно к проблеме морального статуса улучшенного человека это означает, что улучшенный человек вообще откажется от идеи личности как аналогии с «просто человеком» и поставит статус своего морального суждения выше понятия личности¹.

Философская модель морально улучшенного человека несколько отличается от представлений О. Хаксли, А. Кожева, Ф. Фукуямы и Ю. Хабермаса о биотехнологическом будущем человеке как источнике тревоги. Д. Харрис, например, делает предположение, что моральность как таковая не имеет корней, то есть является становящейся, а не статичной структурой. В этом случае и нравственный статус оказывается искусственной конструкцией. Критика статичных философско-этических абсолютизированных концепций морального агента и попытка замены их скалярными моделями (Д. Харрис (J. Harris), Дж. Савулеску (J. Savulescu), В. Ракич (V. Rakic)) – это один из способов переосмысления нормы как статичного философско-этического представления человека.

¹ Agar N. Why is it possible to enhance moral status and why doing so is wrong? *Journal of Medical Ethics*, 2013, № 39, pp. 67-74, 71. (Между тем, из этого же вытекает и то, что мы вообще не можем что-либо знать о постчеловеке.)

ГИБРИДИЗАЦИЯ И ХИМЕРИЗАЦИЯ КАК «HUMAN ENHANCEMENT»: ОПРЕДЕЛЕНИЕ «ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА» В КАЧЕСТВЕ ИНСТРУМЕНТА ИНТЕГРАЦИИ¹

В данной статье я постараюсь представить обзор одного из интереснейших направлений биотехнологического «улучшения»² человека. Я также хочу предложить такую формулировку определения человеческой природы, которая позволит интегрировать гибридные и химерные существа в человеческий социум и классифицировать их как «людей».

В мире реализуется множество вариантов «улучшения» человеческого вида. Гибридизация и химеризация (человек-животное) – лишь одно из направлений развития современных биотехнологий «инженерного», которое, на мой взгляд, является одним из самых интересных. Речь идет о создании организмов, в каждой клетке которых будет находиться полный состав генов исходных организмов, принадлежавших к разным биологическим видам (гибрид), а также о создании организмов, имеющих клетки или органы организмов, относящихся к другому биологическому виду (химера). К химерам можно отнести также трансгенные организмы.

В данной области биотехнологий проявляется весь спектр цели вмешательства: от терапии (через выработку устойчивости к некоторым болезням) до приобретения определенных способностей, даже таких фантастических, как регенерация конечностей или способность видеть в темноте. Самое интересное для меня здесь – это то, как изменится отношение людей к самим себе и к другим биологическим видам в ситуации, когда сценарии гибридизации и химеризации начнут реализовываться в более широком масштабе. Ведь если будут «смешивать» «человеческое» с «животным», нам неизбежно придется заново определить, кто мы такие по отношению к другим живым существам, и, возможно, поднять их статус, который сейчас ближе к статусу «вещей»³.

¹ Статья подготовлена при поддержке РФФ, проект № 15-18-30057 («Гуманитарный анализ биотехнологических проектов “улучшения” человека»).

² Несмотря на употребление слова «улучшение», вполне возможен и отрицательный эффект от развития биотехнологий, связанный, среди прочего, с тем, что не существует единого мнения относительно того, что такое «благо» для человека, а также в связи с невозможностью предвидения конечных результатов применяемых технологий. Именно для того, чтобы подчеркнуть этот аспект, я пишу слово «улучшение» в кавычках.

³ Философы и ученые из международной организации Great Ape Project, созданной в 1994 году, считают, что человекоподобные обезьяны удовлетво-

Соединение человека с животным – это не новая идея: «человекозвери», миксморфные существа, полулюди-полуживотные, которые были богами, демонами или другого рода обитателями человеческого мира, существовали во всех культурах и эпохах. Даже самые ранние представления можно назвать мысленными экспериментами на тему гибридизации и химеризации, и, без сомнения, они повлияли (и влияют до сих пор) на научное развитие в этой области и на его восприятие обществом. Примером такого отрицательного влияния является, например, то, что в англоязычных странах генную инженерию часто называют «наукой Франкенштейна», а консервативные круги в Польше называют детей ЭКО «детьми Франкенштейна».

Столь масштабное производство «человекозверей» в истории культуры может быть связано с фактом одиночества человека как вида. Вера в животных предков (тотемизм) или вера в возможность стать на время животным (оборотни, шаманские обряды) показывают, что границы между человеком и животным никогда не являлись окончательными, а лишь условными и временными. Вместе с развитием цивилизации граница усиливалась, а человек отдалялся от мира природы. В итоге человек стал одиноким и на протяжении всей своей истории искал себе подобных среди богов, животных и инопланетян. Если выражаться иначе, можно сказать, что, считая себя существом разумным, человек ищет разумного собеседника – ждет сигнала из космоса, ведет монолог с Богом, учит языку животных (от детских рассказов о Докторе Айболите или Докторе Дуллитле, включая «разговоры» с попугаями, до удивительных экспериментов с дельфинами и человекообразными обезьянами).

ряют ряду критериев, которые позволяют признать их личностями: они обладают сознанием, моралью, языком, способны к рефлексии и сложным социальным отношениям. Поэтому, по их мнению, разница между приматами и людьми является лишь разницей степени, а не качества (в России похожего мнения придерживается, например, К.О. Россиянов). Исходя из этого, активисты Great Ape Project требуют закрепить за приматами право на жизнь, свободу и свободу от пыток. Самые известные активисты этой организации – английский эволюционист Ричард Докинз, английский приматолог Джейн Гудолл и австралийский этик Питер Сингер. Другой организацией, которая борется за право животных на личную свободу, является Nonhuman Rights Project, в число создателей которой также входит Джейн Гудолл (вместе со Стивеном М. Уайзом). Эта организация не ограничивается только человекообразными обезьянами, но работает также со слонами, дельфинами и другими животными. В 2013 г. в Индии дельфинов официально наделили статусом личностей, не принадлежащих к человеческому виду (non-human person), что, среди прочего, запрещает содержать их в неволе (<http://www.dw.com/en/dolphins-gain-unprecedented-protection-in-india/a-16834519>).

К широко известным культурным «человекозверям» принадлежат герои греко-римской мифологии, такие как Пан (Фавн), сатиры и кентавры, Минотавр и др., а также существа из египетской мифологии: Сфинкс, Исида, Гор, Сет. В индуизме это, например, Нарасимха, Ганеша, Гаруда, Хануман. В нашем, европейском, культурном круге распространены образы русалок и вампиров, разные формы оборотней встречаются и в других уголках мира. Мотив «человекозверя» не дает покоя и новейшей культуре: появляются романы и фильмы об ученых и их творениях (Франкенштейн, доктор Моро, профессор Преображенский и человек-собака Шариков, человек-амфибия Ихтиандр), а также новые и старые миксморфные персонажи в произведениях поп-культуры (Спайдермен, Бэтмен, вервольф, вампир и др.). Разное развитие мотива «человекозверя» в культурах мира указывает на то, что люди всегда рассматривали «слияние» с животными как способ изменения человеческих свойств как в лучшую, так и в худшую сторону. Можно утверждать, что те же самые опасения и надежды прослеживаются сегодня в дебатах об «улучшении» человека. Одно из главных опасений связано с тем, будет ли физическое усовершенствование сопровождаться психическим и моральным ростом.

Научные эксперименты в области гибридизации и химеризации имеют длинную историю¹. К важнейшим «вехам» на пути к созданию химер и гибридов принадлежат эксперименты с пресноводными полипами Абраама Трамбле (датированные 1743 годом), а также опыты И.И. Иванова в 20-х годах XX в. по скрещиванию человекообразных обезьян и человека. Нельзя забывать также о развитии ксенотрансплантации, которая является чисто терапевтической технологией. В будущем ксенотрансплантация может получить новое измерение, поскольку во многих странах уже ведутся разработки в области выращивания человеческих органов в животных с целью их последующей трансплантации человеку. Это своего рода «перевернутая ксенотрансплантация», где химера является не результатом терапии (как в традиционной ксенотрансплантации), а лишь её промежуточной стадией.

Среди современных экспериментов в области создания химер и гибридов можно назвать: 1) пересадку человеческих эмбриональных стволовых или нервных клеток в мозг приматов (как эмбрионов, так и

¹ Об исторических экспериментах в области гибридизации и химеризации я писала, например, в: Гибриды и химеры человека и животного в науке: история и современное состояние исследований // Инновации в антропологии: новые направления, объекты и методы в российских антропологических исследованиях. Отв. ред. С.В. Соколовский. М.: ИЭА РАН, 2015; Гибриды и химеры человека и животного: эксперименты и этика // Этнографическое обозрение. 2013, № 6. С. 109-117.

взрослых особей), а также пересадку фрагментов мозга; 2) пересадку тканей или эмбриональных стволовых клеток зародышевой линии в ранние эмбрионы (человек-животное); 3) оплодотворение половых клеток человека и животного, а также слияние бластоцистов человека и животного. Создаются и широко применяются в науке и производстве трансгенные животные: онкомыши – мыши с человеческим геном рака, трансгенные овцы Полли (с человеческим геном, кодирующим белок фактора IX) и Трейси (с человеческим геном, кодирующим фермент ААТ), созданные теми же учеными, которые клонировали Долли, обезьяны с человеческими клетками мозга и даже трансгенные бактерии (с человеческим геном, кодирующим инсулин). На трансгенных животных тестируются лекарства и терапии различных человеческих заболеваний, их используют для моделирования действия препаратов, а также для производства самих препаратов. То есть, создавая трансгенных животных, человек преследует сугубо практические цели.

Обобщая сказанное выше, можно говорить о нескольких уровнях современных исследований в области создания химер и гибридов человека и животного: экспериментах на клетках и тканях, на эмбрионах и на живых организмах. На каждом из этих уровней возникают разные этические вопросы и вызовы. Самое большое влияние на изменение понятия «человеческая природа» в обществе имеют новости об опытах на эмбрионах (которые большинство людей рассматривает в качестве живых существ, «миниатюр» взрослого организма, а не как биологический материал) и на живых организмах (как реальных, так и гипотетических). Их можно классифицировать следующим образом: 1) усовершенствование человека при помощи генов животного, создание человека с «добавлением» биологического материала животного, 2) добавление генов или органов человека животным, например для проведения экспериментов или получения тканей организма с человеческими характеристиками, 3) создание гибридного организма, определение которого будет неоднозначным. Данная классификация – это своего рода «количественная» классификация, которая определяет принадлежность существа к людям/животным по принципу того, чьи гены или органы доминируют в организме.

К самым значительным этическим вопросам можно отнести неточности и различия в законодательствах разных стран, которые вызывают миграцию ученых, не позволяя точно определить границы допускаемых экспериментов и порождают проблемы с патентированием новых результатов. Проблемы экспериментов с участием человека и человеческого материала похожи на проблемы вспомогательной репродукции (т.е. вопросы связаны с участием доноров, использованием эмбрионов и половых клеток). Опасения вызывает также регламентация генных техноло-

гий – свободный рынок *versus* компетенции государства: принцип регламентации в соответствии со свободным рынком угрожает расслоением общества по социально-экономическому признаку (как это предвидел, например, Л. Сильвер). Регламентация государством создает угрозу возникновения тоталитаризма, производства рабочих, солдат и т.д. на заказ. Особенный этический вопрос, который пока остается достаточно абстрактным, но который нельзя исключить, поскольку он составляет главную ось биотехнологии «инженсента», вызывает перспектива появления на свет гибрида: каков будет его статус, будет ли он обладать достоинством (под которым, согласно М. Беку, подразумевается «защитное право неприкасаемости»¹), как существование гибрида повлияет на наше отношение к другим видам? Считаю, что в таком случае неизбежным будет преобразование понятия «человек» и его расширение.

Многие специалисты и неспециалисты опасаются, что развитие биотехнологии «улучшения» человека станет угрозой для «природы человека». Я не согласна с этой позицией и постараюсь представить свои аргументы. На мой взгляд, биотехнологии не могут считаться угрозой для «природы человека», поскольку данное понятие неоднозначно как с биологической, так и с культурной точки зрения. Ведь мы же эволюционировали, а этот процесс не имеет ни четко определенного начала, ни конечной цели, и сложно сказать, кем мы являемся. В культурном измерении человек тоже не является статичной фигурой с определенным набором качеств – идеал человека варьируется от эпохи к эпохе, в разных странах он тоже разный.

М. Клиновски пишет об этом следующее: «Хотя биотехнология фактически может угрожать социальным институтам в той форме, к которой мы привыкли, в принципе, трудно понять, почему мы должны относиться к развитию биотехнологий как к источнику угрозы для человеческой природы. Биотехнология влияет на биологию человека, и это влияет на форму социальных институтов. Наука, однако, указывает на то, что природа человека является чем-то большим, нежели биология, а бытие человека не ограничивается исключительно биологией. Поэтому, если мы будем воспринимать прогресс биотехнологий в качестве угрозы, то поводом для этого будет не угроза потери человеческого, а только социальные затраты, связанные с потерей существующей системы социальных институтов. По сути, консерваторы заботятся о сохранении чего-то отличного от того, что сами заявляют. Они имеют в виду не че-

¹ Несмотря на то, что М. Бек – теолог и человек верующий, его определение «человеческого достоинства» можно попытаться объяснить, не приводя аргументы религиозного характера. Это самый лучший вариант этого дискриминирующего другие виды термина.

ловечество, т.е. уникальную природу человека, а только общество в его современной форме. А это же два совершенно разных вопроса»¹. Вне сомнения, биотехнологии создают угрозу для нашего образа жизни, а также опасность расслоения общества и появления биологических каст. И так как образ жизни может и даже должен эволюционировать, то дискриминация по биологическому признаку – это, без сомнения, нежелательный побочный результат развития биотехнологий, которому необходимо противодействовать.

Для этого необходимо принять толерантное и широкое определение понятия «человек», которое будет распространяться и на «новые формы жизни». Современные определения природы человека варьируются от основанных на биологии (например, Д.И. Дубровского) до функциональных (например, М. Клиновского). Существуют также определения, в которых подчеркнуто лишь одно свойство, детерминирующее природу человека, например изменчивость (В.В. Чеклецова) или нерациональность (М. Радковской-Валькович).

Мое внимание приковал тот факт, что, несмотря на свою изменчивость, люди никогда на протяжении всей своей истории не имели проблем с тем, чтобы отличить человека от нечеловека, поскольку делалось это на интуитивном уровне. Когда появлялись сомнения, происходило расширение действующего на тот момент определения человека, то есть какая-то группа (чернокожие, индейцы, рабы, женщины) включались в универсум «людей».

С нашей, т.е. людей XXI века, точки зрения, более ранние определения могут показаться неверными и неправильными, сегодня мы назвали бы их, скорее, дискриминацией некоторых групп людей. Не исключено, что через сто или двести лет наши потомки будут думать схожим образом про нас, поскольку в их время границы «человеческого» окажутся значительно шире наших. Поскольку речь идет о самоопределении человека, о маркировке границ «человеческого», то это тем более указывает на исторически и культурно изменчивый процесс конструирования человека. Можно предположить, что и в дальнейшем человек сможет опять, как это уже бывало в прошлом, расширить границы того, что является «человеческим».

Итак, человек – это некий идеальный конструкт, представление о котором практически никогда не находит подтверждения в реальной жизни. Природа человека не является чем-то постоянным и устойчивым. Наоборот, она изменчива и раскрывается лишь по отношению к чему-то или кому-то Другому (как любая форма «мы» имеет отличие от «они»).

¹ *Klinowski M. Współczesne spojrzenie na naturę ludzką // Dyskrecjonalność w prawie. Red. W. Stańkiewicz, T. Stawicki. Warszawa: LexisNexis, 2010. S. 475-480.*

Ее главной чертой является то, что определение (человек – нечеловек) происходит на интуитивном уровне и сохраняет некую «маргинальность» (как яркое несовпадение с царствующим идеальным конструктом человека), если дело касается, например, психически больных или детей «маугли» (детей, воспитанных животными). Это связано с тем, что царствующий идеальный конструкт приходится постоянно подчинять практике.

Именно маргинальность и интуитивность создают пространство для гибридных существ. Более того, если сторонники прав животных добьются признания повышения статуса некоторых животных, это также будет способствовать признанию высшего статуса гибридов человека и животного.

Гибридов, которые могут быть созданы путем биотехнологий, не стоит, на мой взгляд, представлять себе как монстров, а лишь как человекообразные существа с расширенным спектром, прежде всего, физических способностей. Кем же, если не человеком, считать Ихтиандра?

Литература

1. Klinowski M. Współczesne spojrzenie na naturę ludzką // Dyskrecjonalność w prawie / Red. W. Staśkiewicz, T. Stawecki. Warszawa: LexisNexis, 2010. С. 475-480.

2. Beck M., Mensch-Tier-Wesen. Zur ethischen Problematik von Hybriden, Chimären, Parthenoten. Paderborn: Ferdinand Schoeningh, 2009.

3. Silver L. Raj poprawiony. Nowy wspaniały świat? Warszawa: Prószyński i S-ka, 2002.

4. Radkowska-Walkowicz M. Od Golema do Terminatora. Wizerunki sztucznego człowieka w kulturze. Warszawa: WaiP, 2008.

ПРОБЛЕМАТИКА ИЗМЕНЕНИЯ ИННОВАЦИОННО-ДЕЯТЕЛЬНОСТНОГО ПОТЕНЦИАЛА ЧЕЛОВЕКА В УСЛОВИЯХ «ИНФОРМАЦИОННОГО» И ТЕХНОГЕННОГО УЛУЧШЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА¹

Исследование инновационно-деятельностного потенциала человека как элемента системы человеческого потенциала – это исследование интереснейшего феномена, связанного с возможностью прогнозирования и проектирования будущего развития как отдельного человека, так и всего общества, отслеживание процесса формирования способностей индивидов к инновационной деятельности. Это изучение тонкой грани между потенциальным и реальным, их взаимосвязи, не только поиск скрытых, еще не апробированных ресурсов, но и формирование, проектирование будущего их развития.

Инновационно-деятельностный потенциал человека, по нашему мнению, является элементом структуры системы человеческого потенциала и отвечает за мотивацию к поиску новых решений, способность к созданию и внедрению нового знания. Однако отметим, что и подходы к изучению самого человеческого потенциала неоднозначны и проистекают от попытки понять и осмыслить самого человека. Трудно определить какую-то одну исходную точку философского осмысления потенциального, скрытого в возможностях человека.

Формированием теории человеческого капитала занимались в XX в. такие ученые, как Э. Денисон, Р. Солоу, Дж. Кендрик, С. Кузнец, С. Фабрикант, И. Фишер, Р. Лукас и другие экономисты, социологи и историки. Данные исследователи создали теоретическую и эмпирическую базу для дальнейших комплексных исследований скрытых ресурсов человека.

В конце XX века представления о возможностях развития человека в лоне теорий экономики приняли форму понятия «Индекс Развития Человеческого Потенциала» (ИРЧП). Концептуальная структура индекса была создана благодаря работе А. Сена и разработана группой экономистов во главе с его коллегой Махбубом-уль-Хаком – основателем докладов о развитии человека, которые делаются с 1990 г. по заказу Программы развития ООН. Суть данной концепции заключается в оценке потенциала человека по трем усредненным показателям (ожидаемая продолжительность жизни, уровень грамотности населения страны,

¹ Статья подготовлена при поддержке РФФ, проект № 15-18-30057 («Гуманитарный анализ биотехнологических проектов “улучшения” человека»).

уровень жизни) и их межстрановом сравнении, которое происходит за счет использования интегрального показателя.

В зарубежной и российской науке концепция ИРЧП вызвала рост интереса к междисциплинарным исследованиям человеческого потенциала. Многие из авторов, признавая измеряемые ИРЧП характеристики как необходимые для развития ресурсов человека, считают их перечень недостаточным, нуждающимся в дополнении за счет компонента гуманитарных знаний о человеке.

К концу XX – началу XXI в. скрытые или еще только формирующиеся ресурсы и способности человека оказались в центре внимания целого ряда концепций и подходов, принадлежащих к разным областям научного знания. Скрытые ресурсы человека оказались в фокусе исследования таких наук, как социология, психология, философия, экономика, биология, медицина, антропология, политология и ряда других. Это способствовало расширению знания о человеке, его возможностях и потенциалах. Среди отечественных исследователей человеческого потенциала следует назвать Б.Г. Юдина, В.А. Лукова, П.Д. Тищенко, И.Т. Фролова, В.Ж. Келле, И.И. Ашмарина, Н.Н. Авдееву, Г.Б. Степанову, А.Б. Докторовича, В.М. Петрова, Г.Л. Смоляна, С.И. Григорьеву, В.Н. Костюка.

В трудах данных авторов присутствуют разные определения человеческого потенциала. Так, С.И. Григорьев выдвигает концепцию потенциала «жизненных сил». Его автор определяет как сумму следующих потенциалов человека: 1) нравственного, 2) социально-политического, 3) художественно-эстетического, 4) физического; 5) психического; 6) интеллектуального; 7) культурно-бытового; 8) творческого¹. Отметим, что в работе отсутствуют развернутые характеристики названных потенциалов, а также остался нераскрытым вопрос их взаимодействия.

В работах А.Б. Докторович и Н.Л. Смакотиной разрабатывается понятие «социальный потенциал молодежи», который рассматривается как системная совокупность способностей индивидов, социальных групп, общества, обеспечивающих его жизнедеятельность и воспроизводство, формирующих человеческий потенциал. В определенных условиях и при наличии необходимых ресурсов социальный потенциал реализуется в труде. Социальный потенциал конкретной социальной системы – это объем запасенной ею «социальной энергии», которая заложена, сформирована и развита в данной социальной системе².

¹ Григорьев С.И. Патриотизм в России неотделим от русской идеи // Вятсь. 2002, № 1-2. С. 28-39.

² Докторович А.Б. Человеческий потенциал // Социальная политика: энциклопедия / под ред. Н.А. Волгина, Т.С. Сулимовой. М.: Альфа-Пресс, 2006. С. 400-401.

В.М. Петров делает попытку изучения и оценки «духовного потенциала». Его автор рассматривает как совокупность эстетического, художественного, социально-нравственного и др. потенциалов¹.

Специалист в сфере методологии науки, биоэтики, человекознания Б.Г. Юдин пишет о человеческом потенциале как о соотносительной величине, определяемой характеристиками самого этого объекта – внутренними и внешними. Автор подчеркивает, что человеческий потенциал формируется, развивается в процессе социализации личности². Концепция Юдина определяет человеческий потенциал как совокупность качеств человека и общества, способных проявиться в благоприятных обстоятельствах или остаться скрытыми, если в них нет нужды, что одинаково важно и для теоретического знания, и для практического управления делами государства и общества³.

В целом, исследователи сходятся на том, чтобы трактовать человеческий потенциал как совокупность духовных, интеллектуальных, инновационных, социокультурных и биолого-физических свойств, способностей и ресурсов отдельной личности, социальной группы или общества в целом, которые у них уже сформированы или формируются, но еще не реализованы в практической деятельности. В зависимости от внешних и внутренних факторов они могут быть использованы и служить субъектом социокультурных изменений или остаться скрытыми.

Б.Г. Юдин также подчеркивает, что человеческий потенциал не сводится к сумме потенциалов его индивидуальных носителей. По его мнению, при наличии мощных направляющих – как внутренних, так и внешних факторов, – происходит суммирующий эффект их взаимодействий. Это действие существенно превосходит эффект каждого отдельного компонента в виде их простой суммы, то есть в обществе или социальной группе происходит эффект синергии человеческого потенциала. Обратное также верно, когда яркие и сильные личностные потенциалы представителей общества «сгорают» в неэффективной среде.

По нашему мнению, представленные взгляды можно обобщить и сформулировать наиболее полную картину структуры человеческого потенциала. Человеческий потенциал представляет собой совокупность культурных, интеллектуальных, инновационных, биосоциальных свойств, способностей и ресурсов отдельной личности, социальной

¹ Петров В.М. Человеческие потенциалы и их распределения: проблема измерений // Человеческий потенциал: опыт комплексного подхода / под ред. И.Т. Фролова. М.: Права человека, 1998. С. 124-150.

² Юдин Б.Г. Концепция человеческого потенциала как программа исследований // Человек – Философия – Гуманизм: основные доклады и обзоры Первого Российского философского конгресса (4-7 июня 1997 г.): в 9 т. СПб.: Политиздат, 1998. Т. 9. С. 47-54.

³ Там же.

группы или общества в целом, которые у них уже сформированы или формируются, но еще не реализованы.

Человеческий потенциал можно рассматривать как систему, состоящую из ряда потенциалов-элементов, в сумме получающих свойства, которыми не обладал до этого ни один из них. Если представить данные потенциалы-элементы на кругах Эйлера, они, пересекаясь друг с другом, будут находиться в общем круге понятия «человеческий потенциал».

Мы считаем, что основными элементами человеческого потенциала следует назвать инновационно-деятельностный, интеллектуальный и культурно-ценностный. Рассмотрим их.

Инновационно-деятельностный потенциал – обусловленная новационными свойствами, мотивацией к поиску новых решений, интеллектуальным потенциалом способность к созданию и внедрению нового знания, преобразованию результатов научной или научно-технической деятельности в инновации и их эффективному использованию.

Интеллектуальный потенциал – способность к постановке целей и поиску средств их реализации, без чего предметная деятельность невозможна. Данный элемент включает в себя уровень образования населения и потенциал основных видов деятельности, связанных с его жизнеобеспечением и развитием: производственный, научно-технический и другие. Уровень и качество образования населения определяют возможности осуществления необходимых видов деятельности.

Культурно-ценностный потенциал – совокупность потенциальных возможностей в области человеческой деятельности, связанных с самовыражением человека, проявлением им субъективности характера, ценностных ориентаций, компетентностей, навыков, умений и знаний, умение соответствовать культурным образцам или изменять их, развитая личностная ответственность, способность к созданию, трансляции и воспроизводства, изменению культурных норм, представлений, образцов. В системе человеческого потенциала культурно-ценностный потенциал отвечает за функцию целеполагания (выбор терминальных ценностей, создание ценностных эталонов) и способы целедостижения (т.е. выбор инструментальных ценностей).

Каждый тип потенциала, формируясь и развиваясь в созданных для него благоприятных условиях, способствует развитию остальных элементов системы. Помимо названных основных элементов, важно также учитывать биологический (или физический) потенциал, в который могут входить данные о состоянии здоровья, а также демографический потенциал. Однако данные показатели (биологический / физический) целесообразно компилировать с остальными элементами, основываясь на данных Индекса развития человеческого потенциала.

Значение человеческого потенциала заключается в том, что он служит источником для дальнейшей деятельности человека в любой сфере;

именно его реализация позволяет человеку выступить в качестве субъекта социальной действительности. Соответственно, чем более развиты (сформированы) характеристики данного потенциала, тем на больший фундамент знания, понимания, умения, сформированных компетенций может опереться человек при своей реализации в практической деятельности. Реализация этого потенциала, в конечном счете, позволяет человеку выступать в качестве первоисточника социокультурных изменений, субъекта и одновременно объекта данных процессов.

При этом важно отметить, что инновационно-деятельностный потенциал вовсе не является априорно востребованным в любом обществе и культуре. Так, например, в рамках традиционного общества способность к новациям и инновациям вовсе не поощряется, а зачастую служит причиной социальных санкций. Такое общество ориентируется на архаичный, традиционный уклад, ценности которого статичны и не нуждаются в постоянной коррекции и адаптации к каким бы то ни было вызовам. Не случайно, что даже такая категория, как молодежь, чей потенциал к инновационной деятельности, по нашему мнению, наиболее велик, в традиционном обществе фактически не выделяется (дети после инициации становятся взрослыми, минуя стадию молодости). Во многих современных культурах отношение к развитию инновационно-деятельностного потенциала неоднозначно. Так, например в Туве, ему противостоят тенденции архаизации¹. В индустриальном же обществе инновационность часто сводится лишь к материальной сфере и вытесняется из сферы социокультурной. В рамках же современного формирующегося информационного общества при постоянном изменении и преобразовании социальной реальности на первый план выходит способность человека выступать в качестве конструктора и источника изменений в материальной и духовной сферах общества. Наиболее ярким индикатором здесь, по нашему мнению, выступает инновационно-деятельностный потенциал такой особой социально-демографической группы, как молодежь. Именно молодежь вследствие природной склонности к новациям (которая отражена, например, в работах известного социолога – профессора В.А. Лукова) и неспособности еще опереться на собственный опыт для критического осмысления информации становится источником формирования человека нового типа. Такой человек, человек XXI века, обладает огромными возможностями в области работы с информацией, но в отсутствие целенаправленного формирования инновационно-деятельностного потенциала его способности к использованию данной информации для создания социокультурных изменений снижаются и нивелируются.

¹ Ламажаа Ч.К. Архаизация общества. Тувинский феномен. М.: Книжный дом «Либроком», 2013.

Отметим, что тема способности выстраивать ориентацию в окружающей среде путем создания нового знания, которая выражает инновационность потенциала, в научной литературе обсуждается широко. Концепции инновационности молодежи выдвигает ряд авторов. Например, известные представители научной школы Московского гуманитарного университета И.М. Ильинский и Вал. А. Луков¹ рассматривают молодежь как особую социальную группу, способную выступать в качестве ресурса общественно развития и преобразования. Также интересны исследования возможностей социального инновационного проектирования в молодежной политике на региональном уровне Г.А. Лукса² и работы таких исследователей инновационного потенциала молодежи, как С.В. Полутин, О.Н. Вершинская, Т.С. Борисова, С.Б. Куликов, А.Б. Докторович И.П. Савченко, Е.Ю. Нос, О.В. Каракулова, Э.К. Погорский и др.³

¹ Ильинский И.М. Молодежь и молодежная политика. М.: Голос, 2001; Ильинский И.М. Молодежь России: тенденции, перспективы. М.: Молодая гвардия, 1993; Луков Вал. А. Инновационный потенциал: возможно ли его считать атрибутом молодежи // Государственная молодежная политика: российская и мировая практика реализации в обществе инновационного потенциала новых поколений / под общ. ред. Вал. А. Лукова. М.: МГГУ, 2011. Вып. 1. С. 7-16; Луков Вал. А. Теории молодежи: междисциплинарный анализ. М.: Канон+ : РООИ «Реабилитация», 2012.

² Лукс Г.А. Социальное инновационное проектирование в молодежной политике: социологический анализ: дис. ... д-ра социол. наук. Самара, 2005; Лукс Г.А. Социальное инновационное проектирование в региональной молодежной политике. Самара: Самарский ун-т, 2003.

³ Полутин С.В. Молодежь в процессе социального воспроизводства (системный анализ): дис. ... д-ра социол. наук. Саранск, 2000; Вершинская О.Н. Инновационное развитие личности // Инновационный потенциал современной молодежи: проблемы и условия развития: материалы Всерос. заоч. науч.-практ. конф. (21 окт. 2010 г.) / отв. ред. М.И. Лучинина, Е.В. Митягина. Киров: ВГГУ, 2010; Борисова Т.С., Войтеховская М.П. Взаимодействие государственных и общественных институтов, ориентированное на создание среды проявления социально ответственных инициатив учащейся молодежи // Вестник ТГПУ. 2012, № 8. С. 65-71; Борисова Т.С., Куликов С.Б. Формирование инновационного поведения молодежи институтами социального воспитания // Вестник ТГПУ. 2012, № 8. С. 47-52; Докторович А.Б. Человеческий потенциал // Социальная политика: энциклопедия / под ред. Н.А. Волгина, Т.С. Сулимовой. М.: Альфа-Пресс, 2006. С. 400-401; Савченко И.П. Молодежная политика как социальное управление. М.: СКНЦ ВШ, 2002; Нос Е.Ю., Каракулова О.В. Коммуникативные особенности инновационно- и предпринимательски ориентированных молодых людей // Вестник Томского гос. ун-та. 2010, № 336. С. 177-179; Луков В.А., Погорский Э.К., Тихомиров Д.А. Государственная молодежная политика: российская и мировая практика реализации в обществе инновационного потенциала новых поколений // Знание. Понимание. 2011, № 4. С. 231-236.

Вместе с тем, особый интерес для нас представляют теоретические изыскания в области изучения собственно инновационного потенциала, которые изложили в своих работах Р.Ф. Вагапов, М.В. Владыка, О.И. Иванов, С.А. Иванов, А.Д. Шматко, Г.И. Жиц, О.Г. Голиченко и др.¹

Исследование развития в современном обществе инновационно-деятельностного потенциала основывается, прежде всего, на изучении условий, которые сложились в обществе для мотивирования молодежи к инновационной деятельности и реализации этой инновационной деятельности (отношении общества к инновациям – положительном или отрицательном), а также к уже имеющемуся результату инновационной деятельности (инновационным проектам, предложенным и реализованным молодыми). Одним из перспективных направлений такого исследования является проект социологического исследования Института философии РАН и ИФПИ МосГУ по изучению восприятия молодежью феномена «улучшения человека», который пройдет в 2016-2017 годах. Исследование выявит, в частности, позволяет ли инновационный потенциал молодежи иначе, чем другие группы населения, отнестись к проблемам «улучшения человека», и определит наличие у молодежи мотивации принятия активного участия в проектах «улучшения».

Одним из центральных элементов системы человеческого потенциала является инновационно-деятельностный потенциал, который в условиях формирующегося информационного общества становится основой для будущих социокультурных изменений. Одной из наиболее сложных и спорных сторон этих изменений является изменение, «улучшение» самого человека, реакцию на которое, по нашему мнению, можно спрогнозировать, исследуя инновационно-деятельностный потенциал молодежи.

¹ Вагапов Р.Ф. Инновационный потенциал. Уфа: Изд-во Министерства промышленности и инновационной политики РБ, 2007; Вагапов Р.Ф. Территория инноваций. Уфа: Изд-во Министерства промышленности и инновационной политики РБ, 2010; Владыка М.В. Инновационный потенциал вузов как фактор конкурентности экономического развития // Научные ведомости БелГУ. Серия «История. Политология. Экономика. Информатика». 2009, № 10-11. С. 44-54; Иванов О.И., Иванов С.А., Шматко А.Д. Формирование инновационной составляющей человеческого потенциала экономики северо-запада России // Проблемы современной экономики. 2011, № 1. С. 209-214; Жиц Г.И. Инновационный потенциал. Саратов: Саратовский гос. техн. ун-т, 1999; Голиченко О. Г. Национальная инновационная система России: состояние и пути развития. М.: Наука, 2006.

«УЛУЧШЕНИЕ» ЧЕЛОВЕКА: ВЗГЛЯД МОЛОДЕЖИ¹

Идея «улучшения» человека в XXI веке оказалась исключительно плодотворной для преодоления монодисциплинарности наук и перехода на уровень трансдисциплинарного осмысления реальности, по существу являющегося философским (Киященко, 2015; Ивахненко, 2015). Это отражает и выросшую значимость проектов «улучшения» человека.

Понимание того, что значит «улучшение» человека, заметно отличается в наше время по своему содержанию от того, которое имелось раньше. По мнению человека с мифологически-религиозным сознанием, улучшать человека можно было, укрепляя в нем истинную веру, нравственные устои, а не вживляя ему имплантанты для придания телу красоты, которой от природы ему не дано, в отношении чего поучительно звучит евангельское сравнение лицемеров с гробами повапленными, «которые снаружи кажутся красивыми, а внутри полны костей мертвых и всякой нечистоты» (Мф. 23-27). «Вечная молодость», «безмерная сила», «блестящий ум» – определения в этом тезаурусе несут на себе оттенок гордыни, вызывают подозрение в колдовстве, связи с «нечистой силой» и т.д. В известной мере лишь в эпоху Возрождения восприятие человека как «венца Вселенной» (Шекспир) открывает путь к поиску искусственных средств его «улучшения» с опорой на достигнутый уровень развития медицины, науки и технологий.

В наши дни формируются новые черты столь давней мечты о человеке, который был бы совершеннее телом и умом, не был бы подвержен болезням, жил бы в согласии с собой и высшими силами. Здесь уже не грезы о будущем, не заветное желание составляют предмет философствования и действий, а вполне конкретные технологии, многие из которых уже используются, но впереди, и не в слишком большом отдалении, видятся их широчайшая доступность и массовое применение.

Близость к будущему и определяет особенность проектов «улучшения» человека как адресованных молодежи, ориентированных на восприятие молодежи, рассчитанных на то, что она эти проекты и будет осуществлять. Из этого обстоятельства вытекает понимание «улучшения» человека как молодежной проблемы.

Но почему проблемы? Можно было бы сказать – перспективы, преимущества, превосходства. В этом ключе могут быть прочитаны, в

¹ Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 15-18-30057 («Гуманитарный анализ биотехнологических проектов “улучшения” человека»).

частности, тезисы трансгуманизма об отличительных чертах постчеловека (FM-2030, 1989). Это впечатляющее видение.

С не меньшим интересом можно знакомиться с проектами вроде «Orion's Arm» (Рукав Ориона) – онлайн-проекта, в рамках которого множество участников, соединяя свои усилия, создают вымышленный мир на основе достижений и замыслов науки, техники и технологий. Один из основателей проекта М. Alan Kazlev из своих наблюдений за тем, как относились компании-владельцы франшизы к авторам фансайтов, сделал важный вывод: фанаты умнее («часто намного умнее») и лучше, чем владельцы франшиз, разбираются как в сфере науки, так и научной фантастики, из чего и возник проект, в котором «творческое содержание целой франшизы определяется самими фанатами» (Kazlev. El. resource). Проект получил широкое распространение, охватил множество участников и представил целый арсенал идей, в том числе и о различных сторонах жизни «улучшенного» человека, в книгах и других изданиях (Against a Diamond Sky, 2009).

В этом примере видны и некоторые черты молодежного ресурса в решении задач «улучшения» человека. Но есть и другая сторона, которая состоит в том, что представления о том, что значит «улучшенный» человек, а значит и о том, каким путем осуществлять это «улучшение», в различных культурах не совпадают. При всем огромном влиянии глобализационных процессов на современный мир, и более всего на новые поколения, сохраняется различие в картинах мира молодежи разных народов на уровне тезаурусов – той части культуры, которую освоил социальный субъект. Существенность того знания, которое составляет тезаурус, предопределена субъектом – его целями, потребностями, интересами, установками. В целом, можно сказать, что там, где о знании может быть как необходимый сформулирован тезис относительно его (знания) полноты и существенности для субъекта, мы имеем дело с какими-либо тезаурусами (Луков В., Луков Вл., 2013). Ч.К. Ламажаа, в частности, на материалах Тувы показала, насколько своеобразны тезаурусные основания тувинского национального сознания, воспроизводимого новыми поколениями (Ламажаа, 2013). Они совсем не совпадают с глобализационными кодами американского происхождения и живут с ними параллельной жизнью.

Взгляд молодежи на «улучшение» человека не является некой культурной константой и чем-то единым. В том, как молодые люди видят такую перспективу для человека, а значит – для себя, сказывается специфика освоения новыми поколениями социального и культурного мира, их окружающего. В этом вопросе не могут не возникать противоречивые позиции и противоположные по направленности действия. Но, как пока-

зывает практика, эти поиски молодежи оказываются в целом не замеченными в государственной системе образования и молодежной политики.

В какой форме взгляды молодежи по данному вопросу могли бы стать заметными для общества? Одним из наиболее продуктивных путей обнаружения, а прежде – осознания, оформления таких взглядов может стать *гуманитарная экспертиза*. Ее смысл раскрывается в работах Института человека РАН, Института философии РАН, а применительно к молодежной проблематике – в работах Центра биоэтики Института фундаментальных и прикладных исследований Московского гуманитарного университета (Юдин, Луков, 2006; Луков, 2007; Основы..., 2008, вып. 1, 2; Тищенко, 2008).

В отношении гуманитарной экспертизы медицинских и биотехнологий есть разные точки зрения. Есть представления, что гуманитарная экспертиза должна строиться на четких количественных показателях, закрепленных в законодательстве, как это делается при проведении экологической и других экспертиз: если установленные пороги нарушения нормы превышены – технологию (проект и т.п.) запрещается разрабатывать и применять. В таком понимании превалирует стремление подчинить экспертизу требованиям науки. Но это положительное стремление может обернуться и своей противоположностью: гуманитарная экспертиза в таком случае станет еще одной помехой на пути прогресса науки и технологий, поскольку как только она станет обязательной, новый рычаг давления на науку получит чиновник, а не ученый.

Более перспективно развитие гуманитарной экспертизы как опережающего реагирования, призванного обнаружить возможные риски нововведений, когда они еще не очевидны и слабо осознаются в обществе; она – форма *диалога сторон*, ответственных за реализацию инноваций, в ней велико значение социальных и культурных ценностей, моральных норм, которые количественным измерениям подлежат в малой степени. Если так понимать гуманитарную экспертизу, станет очевидно, что в обозначенном диалоге должен звучать и голос молодых, что сегодня в экспертных работах в области оценки медицинских и биотехнологий практически не учитывается. Могут запрашиваться экспертные мнения двух подгрупп, представляющих взгляд молодежи. Первая – молодые ученые в области биологии, медицины, разработки медицинских и биотехнологий, биоэтики и студенты, получающие специальности в этих сферах. Такая экспертиза по существу является отражением профессиональной деятельности, не имеющей, можно сказать, возраста, но и в ней не может не сказаться специфика молодежи как такой социальной группы, которая шаг за шагом приобретает социальную субъектность и вместе с нею – ответственность за свое мнение и свои действия. Вторая –

студенты различных гуманитарных, технических и других специальностей, не получающие подготовку в области медицинских и биотехнологий. Мнение этой группы отражает позиции тех, на кого рассчитаны такие технологии. На сочетании мнений первой и второй групп строится начатое в рамках научного проекта «Гуманитарный анализ биотехнологических проектов "улучшения" человека» социологическое исследование «Социальные ожидания и опасения развития технологий "улучшения" человека в молодежной среде». Собственно, это и есть один из вариантов организации гуманитарной экспертизы по актуальной теме с участием молодежи.

Таким образом, в деле разработки или свертывания разработки различных проектов, направленных в будущее, в том числе предполагающих «улучшение» человека, следовало бы учитывать особую роль фиксации, обобщения и последующего перевода в организационное решение взгляда молодежи по этому поводу. И в ее профессиональной подгруппе, и в группе, профессионально не связанной с производством и осуществлением на практике медицинских и биотехнологий, формируются позиции, без учета которых социальное и культурное значение проектов «улучшения» человека невозможно определить адекватно.

Литература

1. Ивахненко Е.Н. Трансдисциплинарность в действии // Философские науки. 2015. № 12. С. 134-139.
2. Киященко Л.П. Философия трансдисциплинарности: подходы к определению // Трансдисциплинарность в философии и науке: подходы, проблемы, перспективы / под ред. В. Бажанова, Р. Шольца. М.: Навигатор, 2015. С. 109-135.
3. Ламажаа Ч.К. Тувиноведение: Новые горизонты. М.: Либроком, 2013. 184 с.
4. Луков В.А. (2007) Молодежная политика и возможности ее гуманитарной экспертизы // Знание. Понимание. Умение. № 2. С. 155-157.
5. Луков В.А., Луков Вл. А. Тезаурусы II: Тезаурусный подход к пониманию человека и его мира. М.: Изд-во Нац. ин-та бизнеса, 2013. 640 с.
6. Основы гуманитарной экспертизы: методологические и праксеологические аспекты / под общ. ред. Б.Г. Юдина. М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2008. Вып. 1. 80 с.
7. Основы гуманитарной экспертизы: методологические и праксеологические аспекты / под общ. ред. Б.Г. Юдина. М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2008. Вып. 2. 64 с.

8. Тищенко П.Д. (2008) Философские основания гуманитарной экспертизы // Знание. Понимание. Умение. 2008. № 3. С. 198-205.

9. Юдин Б.Г. Трансдисциплинарный характер гуманитарной экспертизы // Трансдисциплинарность в философии и науке: подходы, проблемы, перспективы / под ред. В. Бажанова, Р. Шольца. М.: Навигатор, 2015. С. 319-333.

10. Юдин Б.Г., Луков В.А. Гуманитарная экспертиза: К обоснованию исследовательского проекта. М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2006. 38 с.

11. Against a Diamond Sky: Tales from Orion's Arm. Vol. 1. Ed. by The Orion's Arm Universe Project, 2009. 526 p.

12. FM-2030. Are You a Transhuman? Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World. Warner Books, 1989. 227 p.

13. Kazlev M. Alan. Orion's Arm – The Beginning (Part 1) (El. resource). URL: <http://www.voicesoa.net/orions-arm-the-beginning-part-1/> (дата обращения 29.03.2016).

ПЛАСТИЧЕСКАЯ ХИРУРГИЯ И УЛУЧШЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА: ЭТИКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ¹

Пластическая, косметическая и эстетическая хирургия: семантические нюансы

Пластическая, косметическая и эстетическая хирургия в большинстве случаев являются взаимозаменяемыми понятиями. В то же время, употребление каждого из этих понятий имеет свои семантические нюансы как в быденном языке, так и в профессиональном жаргоне.

Так, понятие «пластическая хирургия» иногда несет на себе большую терапевтическую нагрузку, поскольку ее методы могут использоваться не только для усовершенствования уже имеющегося тела или отдельных его частей (следуя моде и внутренним перфекционистским позовам пациента), но и дают возможность создания маскировочного эффекта у пациентов, по отношению к которым были совершены те или иные хирургические вмешательства (например, удаление опухолей на коже или груди (мастэктомия)), обезображивающие человеческое тело и нарушающие его внешнюю гармонию.

В случае с пластической хирургией, таким образом, речь может идти о своеобразной компенсации за появление глубокого дефекта или деформацию внешности, обусловленную необходимым медицинским вмешательством.

Косметическая хирургия является подразделом пластической хирургии, а эстетическую хирургию зачастую рассматривают как одну из ее частей (наряду с реконструктивной хирургией), которая отвечает за улучшение внешности человека, достижение канона красоты. При этом эстетическая хирургия далеко не всегда имеет дело с подогнанными под стандарты красоты человеческими телами и в одних случаях улучшает явные дефекты внешности, а в других усовершенствует, казалось бы, и без того совершенные тела, акцентируя внимание на тех или иных телесных зонах привлекательности и делая их еще более соблазнительными.

В быденном языке некоторое напряжение вызывает отнесение исправления изуродованных тел, пострадавших в результате военных действий, или выраженных уродств у детей (например, заячьей губы) к области косметической хирургии. С косметикой, косметическим (на быденном уровне восприятия косметологии) связаны, скорее, коннотации декорации, легкости, игры, но не страданий и увечий.

¹ Статья подготовлена при поддержке РФФ, проект № 15-18-30057 («Гуманитарный анализ биотехнологических проектов “улучшения” человека»).

В то же время, в профессиональном медицинском жаргоне существует понятие реконструктивной хирургии как разновидности косметической хирургии, которая как раз и занимается ликвидацией серьезных дефектов внешности, причиной которых могут быть тяжелые заболевания, травмы, ожоги. В целом, к косметической хирургии могут относиться и пластические операции по омоложению лица, и реконструктивную пластику при массивных внешних поражениях. И зачастую вопрос о тонких различиях между теми или иными видами пластической хирургии или косметической хирургии, например, реконструктивной и эстетической хирургии, возникает тогда, когда общество, профессиональное медицинское сообщество, государство стремятся понять, кто должен оплачивать те или иные виды медицинских вмешательств: сам пациент, страховые или благотворительные фонды и т.д. При такой постановке вопроса актуализируется проблема цели медицинского вмешательства. Она может быть терапевтической, восстановительной (реконструктивной), целью также может стать улучшение, усовершенствование внешних данных, то есть придание хорошему (телу) черт лучшего. Общество готово, как правило, финансировать именно первую цель. Цель, связанную с терапевтическим улучшением.

Этические проблемы развития пластической хирургии

Развитие этико-нормативной среды пластической хирургии целесообразно осуществлять с опорой на разработанные модели поведения врача-хирурга, где будут прописаны различные алгоритмы поведения и различные этические требования к врачу в зависимости от того, кто является пациентом, к какой социальной группе он принадлежит, какого он возраста и пола и какой цели он хочет достичь в процессе хирургического лечения.

В статье, посвященной рассмотрению этических проблем пластической хирургии¹, автор Rhona Knight предлагает поразмышлять над тремя группами запросов от аудитории, различающейся по гендерно-возрастному признаку. Все запросы обращены к пластическим хирургам, и они должны постараться дать ясный ответ относительно особенностей взаимодействия с пациентами, которыми, к примеру, являются: 1) компетентные 35-летние женщины, желающие осуществить увеличение груди при ее отсутствии, или омоложение вульвы, или устранить заметные дефекты лица; 2) компетентные 35-летние мужчины, планирующие пересадку волос или удаление ткани молочной железы, ринопластику или омолаживающую операцию на веке; 3) 8-летний ребёнок,

¹ См.: Knight R. Cosmetic surgery // URL: http://admin.cmff.org.uk/pdf/cmfffiles/52_cosmetic_surgery.pdf

родители которого требуют проведения хирургической операции в связи с его оттопыренными ушами, желают сделать ему ушной пирсинг или, к примеру, обрезание.

Каждый из этих запросов провоцирует своеобразную этическую реакцию и размышления о границах дозволенного/запрещенного, об особенностях религиозных и светских норм, автономии врача и автономии самого пациента и делегировании ее дееспособным субъектам, о границах компетенции и получении информированного согласия. Приведенные вопросы демонстрируют, что цели эстетической хирургии могут быть связаны или не связаны с восстановлением здоровья. Они могут быть соединены с религиозными нормами, социокультурными архетипами, юридическими запретами.

В свете этих множественных факторов идентичность пластического (косметического) хирурга также множественна и далеко не всегда совпадает с классической идентичностью врача, она включает в себя разнообразные социальные роли – бизнесмена, художника, актера, врача, юриста.

Кажется очевидным, что изуродованные ожогами или травмами человеческие тела нуждаются в хирургическом вмешательстве в большей степени, чем лица, не соответствующие каким-либо критериям красоты или личным предпочтениям пациента. В то же время, возможны ситуации, когда внутреннее страдание или дискомфорт могут возникнуть у человека от того, что он воспринимает особенности своей внешности как неудовлетворительные. Тонкие губы, неправильной формы носы и уши в современной культуре становятся источниками личностных драм и полем притяжения перфекционистских интенций. Хирургическое вмешательство может уменьшить избыточное внимание к человеку, обладающему теми или иными дефектами внешности (например, в случае травмы, стигматизации ребенка из-за его несоответствия определенным телесным канонам, принятым в той или иной субкультуре), или компенсировать недостаток внимания к нему, сделав его более привлекательным, визуально интересным или просто «нормальным».

В первом случае, как правило, говорят о реконструктивной (восстанавливающей) хирургии. Она подразумевает реконструктивные и функциональные вмешательства, призванные избавить человека от полученных в результате травм или несчастных случаев дефектов внешности. Во втором случае речь идет о вмешательстве-усовершенствовании, целью которого является прежде всего улучшение внешнего вида. Очевидно, что проведение отчетливых границ между первым и вторым видами хирургических вмешательств не всегда представляется возможным.

Следует обратить также внимание на то, что глубокие врожденные уродства могут приносить такие же моральные страдания человеку, как и

уродства, приобретенные в процессе жизни, равно как и просто воображаемые, неочевидные для окружающих недостатки внешности. Острые переживания из-за недостатков своей внешности, как реальных, так и придуманных, имеющих место при отсутствии объективных оснований, называются синдромом дисморфофобии. По большому счету, четко разграничить мнимое, надуманное страдание и страдание, обусловленное явными физиологическими причинами, возможно далеко не всегда. Именно поэтому самоубийства и депрессии в связи с несоответствием нормам внешности имеют место как среди тех, кто подвергся косметической хирургии и, казалось бы, не должен испытывать внутреннего дискомфорта, но, тем не менее, его испытывает, так и среди еще не подвергшихся хирургическому вмешательству, но желающих его получить.

В свете всего вышеперечисленного терминологию в области пластической хирургии можно назвать скользкой¹. Ее особенность состоит в том, что она зачастую вводит в заблуждение, ассоциируется с улучшающими косметическими, эстетическими эффектами в отношении тех ситуаций, где, скорее, следовало бы говорить лишь о терапевтическом смысле и наоборот. От многозначности социально-культурной интерпретации той или иной практики в области практической хирургии страдают как пластические хирурги, так и пациенты. Нормирование деятельности хирурга неизбежно сталкивается с вопросом о том, какие эстетические операции должны быть разрешены, а какие – находиться под запретом, кроме того, как уже указывалось ранее, ввиду ограниченности ресурсов здравоохранения немаловажен вопрос о финансировании (частном или государственном) тех или иных операций.

Достаточно распространенной является точка зрения о том, что нравственный посыл эстетической хирургии противоречит духу медицинской этики, и, следовательно, врачи-хирурги не должны участвовать в подобной деятельности. Классической медицине предлагается расширить свои полномочия и начать процесс трансляции истинных ценностей, подавленных телесно ориентированной эстетически ангажированной культурой: «Эстетическая хирургия получает прибыль от идеологии общества, которое служит только тщеславию, молодости и личному успеху, тому, которое утрачивает видение реальных ценностей. Реальная ценность человека не может быть сведена к его/ее внешности, и медицина как искусство должна чувствовать обязанность противостоять этой современной идеологии и должна пытаться помочь людям получить более аутентичное отношение к себе»².

¹ См.: Ibid.

² Maio G. Is aesthetic surgery still really medicine? An ethical critique. *Handchir. Mikrochir. Plast. Chir*, 2007, № 39, pp. 189-94.

В целом, в процессе развития пластической хирургии, как и многих других сфер человеческой деятельности, связанных с технологическим развитием медицины, были артикулированы различные, зачастую несовместимые ценности. Если рассматривать коммуникативный вектор развития пластической хирургии, подразумевающий выстраивание диалога между врачами и обществом, врачами и пациентами, то следует обратить внимание на конфликт важнейших принципов, фундирующих современную биоэтику и этос поведения врача: автономии пациента и ненанесения вреда. Так, право пациента на автономию (приобретающую вид автономного распоряжения собственным телом и подразумевающую удовлетворение любых фантазий относительно изменения собственной внешности) может противоречить врачебному принципу ненанесения вреда. В этой связи современные этические требования к современному пластическому (косметическому хирургу) постулируют необходимость наличия у него готовности к аксиологическому и этическому эквилибризму, подразумевающему постоянный поиск золотой середины между уважением норм и ценностей пациента и норм и ценностей собственной профессиональной деятельности, а также этических требований, выдвигаемых культурой и социумом. В отношении последних следует помнить о тонкой грани между свободой и принуждением.

Например, то, что в контексте одной перспективы может рассматриваться как увеличение свободы выбора, способности манипулировать телесностью по собственному желанию (и это есть свидетельство реализации автономии субъекта), в контексте другой гендерной социокультурной перспективы рассматривается как давление на девушек и женщин, которые составляют 90 % всех пациенток в области пластической хирургии¹.

Осознавая конфликт различных ценностных иерархий и тот факт, что хирургические манипуляции с телом направлены не столько на улучшение его здоровья, сколько на внешнее усовершенствование телесности, пластический хирург обязан предоставить пациенту медицинскую информацию относительно операции, в том числе информацию об альтернативных методах достижения желаемого результата, рисках проведения анестезии и т.д.: «Хирурги должны гарантировать, что ожидания пациента реалистичны»².

¹ См.: Knight R. Cosmetic surgery.

² Mousavi S.R. The Ethics of Aesthetic Surgery. Journal of cutaneous and aesthetic surgery, 2010, Jan., 3 (1), pp. 38-40.

Перспективы развития пластической хирургии: к поиску альтернатив

Как было показано выше, развитие эстетической хирургии связано с решением целого комплекса этических и антропологических проблем, вызывающих дискуссии о таких философских категориях, как благо, справедливость, автономия, идентичность человека и т.д. Огромный моральный пласт проблем касается прояснения целей косметической хирургии, разграничения практик эстетического совершенствования и терапевтического вмешательства. Пластическая хирургия развивалась и развивается, успешно решая терапевтические задачи. Вспомним о том, что мощный импульс развитию пластической хирургии был дан после Первой мировой войны: в ту пору изувеченные солдаты обращались за помощью к хирургам с просьбой восстановить и утраченные функции, и внешний вид поврежденных частей тела. Тогда пластическая хирургия порождала огромный терапевтический эффект для души и тела больного, она имела дело не с нормально функционирующей телесностью человека, которую нужно было всего лишь усовершенствовать, но с изуродованным телом. Современная пластическая хирургия в своей эстетической ипостаси во многом отошла от реконструктивной и терапевтической направленности. Однако дело не обошлось без парадоксов. Например, не так давно в сводках медицинских новостей появилась информация о том, что в процессе развития эстетической хирургии, «по данным последних исследований, проведенных в США, было установлено, что лифтинг верхней трети лица может помочь страдающим мигренью и устранить непрестанную головную боль»¹. Страдающие от мигреней пациенты начинают использовать пластическую хирургию сугубо в медицинских целях, используя ее потенциал не только для обретения молодости и красоты, но и для возвращения утраченного здоровья.

Перспективы дальнейшего развития пластической хирургии могут быть связаны как с совершенствованием хирургических техник и открытием новых возможностей их применения, так и с появлением новых технологий, заставляющих полностью изменить представление об эстетическом конструировании человека, обусловленном появлением тенденций к переходу от внешнего дизайна (конструирования) человека к внутреннему. В этой связи можно упомянуть об одном открытии в об-

¹ Может ли пластическая хирургия вылечить постоянную головную боль?
URL: <http://oplastike.com/article/mozhet-li-plasticheskaya-hirurgiya-vy-lechit-postoyannuyu-golovnuyu-bol>

ласти генетических технологий. Речь идет о возможностях применения генетических технологий (имеется в виду генная терапия) в целях увеличения мышечной массы. Изначально подобный вид помощи являлся медикаментозной терапией для таких заболеваний, как мышечная дистрофия, связанная с возрастом саркопения, ВИЧ, СПИД и раковая кахексия. Однако, как ни странно, он также имеет свою эстетическую составляющую. Например, для современного бодибилдинга открываются новые перспективы: выраженная маскулинность будет формироваться не посредством длительных и зачастую непосильных тренировок, сопровождающихся непрерывным вниманием к усовершенствованию собственного тела, или хирургических пластических манипуляций, но, возможно, путем генетических методов, задающих план развития физически выносливого, атлетически сложенного индивида. Сквозь генетическую оптику мы будем иметь дело с культивированием «внутренней» красоты, которая с технологической неизбежностью обретет свой внешний план. Перспектива, открывающаяся для бодибилдинга, возможно, будет востребована и для развития эстетической хирургии в целом.

ТЕХНОЛОГИИ УЛУЧШЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА: ДВОЙНАЯ СОЦИОБИОЛОГИЧЕСКАЯ СПИРАЛЬ¹

Концепция. В концепции Б.Г. Юдина вопрос о биотехнологическом *улучшении человека* неразрывно связан с обсуждением проблем современной науки, которую он маркирует как «технонауку». Слово «концепция» мной используется неслучайно. Определение отличий концепций от теорий я заимствую у С.С. Неретиной и А.П. Огурцова. Концепты отличаются от теоретических понятий тем, что «коррелируют не с объектами, а с вопросами и с ответами, выраженными в речи, и смысловыми "общими топосами", признаваемыми участниками диалога»². Они формируются как разновидности личностного знания, выражая «устойчивые смысловые сгущения, возникающие и функционирующие в процессе диалога и речевой коммуникации»³. Поэтому читатель статьей Б.Г. Юдина, посвящённых этой теме, без труда заметит, что хотя автор и даёт иногда поясняющие определения, но, главным образом, стремится раскрыть содержание поставленной темы через представление перипетий конкретных дискуссий в сфере биомедицинских технологий улучшения человека. Именно обсуждение проблем «редактирования генов» или установления границы между нормой и патологией в статьях призвано прояснить «смысловые сгущения» в рассуждениях об особенностях современной науки, которая на современном этапе своего развития все больше делает человека предметом своих исследований и биотехнологических преобразований.

Тема как сопряжение тем. Важно отметить, что сопряжение тем технонауки и улучшения человека не является случайным. Биомедицина играет роль опосредующей зоны их семантического пересечения. Для Б.Г. Юдина она выступает характерным примером технонауки и, реализуя свои современные потенциалы, ставит весьма амбициозную задачу улучшения человека. Совместное обсуждение поставленных тем, которые рефлексивно отображаются друг в друге, как бы разъясняя друг друга, позволяет лучше понять их.

Но дело не только во взаимном разъяснении. В биомедицине современная наука, получив в качестве объекта познания и преобразования

¹ Статья подготовлена при поддержке РФФ, проект № 15-18-30057 («Гуманитарный анализ биотехнологических проектов “улучшения” человека»).

² Неретина С.С., Огурцов А.П. Концепция // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2001. Т. 2. С. 308.

³ Там же.

человека, *оказывается* вынужденной преобразовать свой концептуальный каркас, выявив потенции, которые при исследовании объектов других наук оставались не востребованными. Общий ход мысли Юдина перекликается с идеей В.С. Степина, обозначившего современный тип рационализма термином «постнеклассическая наука». Такая наука, работающая с человекоразмерными объектами, вынуждена искать непростые сопряжения научной ценности поиска истины и роста знаний с аксиологическими и другими вненаучными (социальными) ценностями. Подобного рода переключка идей двух авторов неслучайна. Предлагая оригинальную типологию науки (классическая, неклассическая, постнеклассическая), В.С. Степин делает ссылки на предшествовавшие публикации И.Т. Фролова и Б.Г. Юдина по этике науки (прежде всего – биомедицины)¹. Обобщенно говоря, концепты *истины*, *блага* и *пользы* образуют сложное гетерогенное ценностное ядро самопознания и самопреобразования человека.

Двойная спираль конструирования жизни. В концепции Б.Г. Юдина особое место занимает представление о двух контурах технонауки: внешнем (наука, бизнес и общество) и внутреннем как ядре первого – лаборатории (здесь явная аллюзия к идеям Б. Латура). Внутренний контур образуют многоаспектные отношения науки и технологий при проведении экспериментов, участии науки в разработки собственных технологических средств, зависимости направлений научных исследований от технических средств визуализации и т.д.

В своем докладе я хотел бы показать на примере развития синтетической биологии и новых репродуктивных технологий, что и внутренний, и внешний контуры технонауки подвергаются процессу технологизации. При этом я различаю феномены технологии и техники. Техника – это способ и/или средство действия, основывающиеся на неотчуждаемом от субъекта знании-умении, его мастерстве. Технология – это способ и/или средство действия, основывающиеся на отчуждаемом, интересубъективном знании. В пределе, технологизация выражается в замещении действия ученого-мастера действием компьютеризированного автомата. В этом смысле можно сказать, что проект «Геном человека» начинался в 90-х годах XX века в научной «мануфактуре», а заканчивался на автоматизированном научном «заводе». Однако технологизации подвергается не только конкретное исследование, но и социально распределенное, входящее во внешний контур. Об этом будет сказано ниже.

¹ Степин В.С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии. 1989, № 10. С. 3-18.

Свое рассуждение о технологизации как внешнего, так и внутреннего контуров технонауки я строю на примере синтетической биологии. По определению социолога Х. Новотны и генетика Дж. Теста, синтетическая биология является «стремительно развивающейся, расширяющей свои границы дисциплиной со своими исследовательскими институтами, образовательными программами и специальными журналами, в рамках которой ученые в области биологии, химии, информатики, инженерных наук сотрудничают для редизайна существующих биологических систем и конструирования новых строительных блоков жизни, инструментов и конкретных систем для конкретных полезных целей»¹.

Авторы подчеркивают, что особенность синтетической биологии заключается именно в технологизации исследовательского процесса, т.е. в переходе от ремесленного труда в сфере биотехнологий к промышленному производству биологических систем, которое осуществляется по заранее имеющемуся плану. В основе технологического мировидения лежит картезианское понимание организма как машины, устройство которой становится понятным в том случае, если его удастся разобрать на элементарные блоки, а затем провести обратную сборку, воспроизведя ее целостное функционирование. Причем и процедуры «разборки» – «сборки», и полученные элементарные блоки, из которых строится живое существо, необходимо должны быть универсализированы (стандартизированы). Для синтетической биологии эта установка имеет чисто практическое значение, одновременно знаменуя переход на новый уровень познавательного отношения к жизни – от объективного описания к конструированию.

«До сих пор биологические части исследуются в самых разных контекстах в огромном разнообразии организмов, в зависимости от целей, ставящихся конкретными лабораторными экспериментами. Результаты зависят от *индивидуального усилия ученого*. Они не являются результатом совместной исследовательской стратегии. Они основываются на *артистическом мастерстве*, но не на индустриальном производстве и использовании.

Задача синтетической биологии в том, чтобы создать из молекулярных компонентов жизни запасные части и затем использовать их для дизайна новых биологических систем»².

Стандартизация материалов и технологических процедур обеспечивает *научный аутсорсинг* – возможность передачи части исследовательских задач другим научным организациям. Существенным условием,

¹ Nowotny H., Testa G. Naked genes: reinventing the human in the molecular age. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2010, p. 85.

² Ibid, p. 90. Курсив мой. – П.Т.

обеспечивающим возможность «сборки» результатов (их соизмеримости и сопоставимости) выступают процедуры *контроля качества* измерений, которые используются в науке. Системы контроля качества играют ту же роль, что и эталоны веса или длины. Поэтому можно сказать, что биотехнологическое производство имеет сетевую конструкцию. Каждая сеть формируется *ad hoc* под конкретную программу.

Принципиально важно отметить, что поставленная задача не может быть решена на уровне лишь предметно ориентированной технологической деятельности. Для реализации инноваций в биотехнологиях необходимо инновационное преобразование социальных отношений, в которые включены многочисленные акторы, деятельность которых распределена в обществе.

Ученый, создающий биотехнологический продукт, является, образно говоря, подсистемой социальной системы (социальной формы человеческой жизни), которая связывает его сетью отношений взаимной зависимости и ответственности с другими учеными, бизнесом, образовательными структурами, политическими и государственными агентами, общественными организациями и отдельными гражданами¹. Поэтому процессы жизни получают двойное отображение – в концептах науки и конструктах общества. Или можно сказать иначе: конструируется не только биологическая клетка, но и социальная «клетка» (социальная форма жизни). Общество выступает как своеобразная социобиологическая подсистема, которая *технологически* также выстраивается из стандартизированных элементов. В международном сообществе процесс этико-правовой стандартизации трактуется как гармонизация различных национальных нормативных баз научной деятельности.

Говоря о развитии синтетической биологии, ставящей задачу создать искусственную клетку из стандартизированных элементов, Новотны и Теста пишут: «Эффективное создание стандартов [в синтетической биологии] на основе измерений и унификации молекулярных элементов жизни коррелятивно связано со стандартизацией ответственного поведения [ученых] с точки зрения общества, политики и этики. Эта конвергенция открывает образ будущего, в котором стандартизация жизни будет развиваться именно в двух дополнительных смыслах»². Иными словами, общество не остается индифферентной средой биотехнологий. Оно, претерпевая кризис, вызванный биотехнологическими инновация-

¹ Ицковиц Г. Тройная спираль. Университеты, предприятия, государство. Инновации в действии. Томск: Изд-во Томского ун-та систем управления и радиоэлектроники, 2010.

² Nowotny H., Testa G. Naked genes, p. 90.

ми, начинает включать биотехнологические артефакты в свою становящуюся структуру.

Образно выражаясь, искусственная биологическая клетка вызревает, как в инкубаторе, в искусственно созданной социальной «клетке», которая *конструируется* в контексте трансдисциплинарного взаимодействия гуманитариев, естествоиспытателей, бизнесменов, политиков и представителей общества. *Без формирования этого «социоклеточного» инкубатора для биотехнологической инновации успех биотехнологий невозможен.* Отдельные открытия и изобретения так и останутся в «закромах» науки невостребованными обществом. Внедрять их, *насильственно принуждая* общество к потреблению научных достижений, опираясь на государственную власть, – дело малоэффективное, напоминающее обработку почвы мотыгой и уборку урожая серпом в век тракторов и комбайнов.

То есть биотехнологии представляют в этом смысле двойную социобиологическую спираль. Спираль двух типов технологий, которые в себе отображают ряд существенных черт, свойственных технологиям как таковым.

СОЦИОТЕХНИЧЕСКИЕ МНИМОСТИ И ПРОЕКТЫ УЛУЧШЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА: ОТ МОЛЕКУЛ К НЕЙРОННЫМ СЕТЯМ¹

«Улучшение» и функционирование биологических систем

Биомедицинские средства и методы, обозначаемые как технологии «улучшения» человека, не только разнообразны, но и пластичны в плане своей репрезентации: одна и та же группа фармакологических средств может характеризоваться и как опасная, вызывающая привыкание, и как препараты, которые необходимо принимать людям, чья работа связана с долговременной концентрацией внимания и принятием решений, касающихся жизни и здоровья других. В частности, подобная дискуссия продолжается по поводу обязанности врачей во время дежурств, длительных операций принимать стимуляторы – например, изначально прописываемые при синдроме дефицита внимания². Причем обе стороны приводят аргументы, вписывающиеся в парадигму доказательной медицины. Однако подобные дискуссии поднимают вопрос о взглядах сторон на функционирование живых систем и на методы их описания и исследования.

Соотношение детерминизма и телеологии служит одной из центральных проблем философии биологии и смежных наук. В рамках ее рассмотрения академиком И.Т. Фроловым предложена концепция «органического детерминизма», преодолевающая оппозиции «случайность – необходимость», «причинность – целесообразность» и др. Вместе с тем, продолжает существовать отмеченная в середине XX века историческая сцепленность этих парных категорий с восприятием и описанием логики функционирования биологических систем³. Иными словами, эти понятия сегодня играют значительную роль, в первую очередь, в эпистемическом, а не в эпистемологическом плане описания биомедицинских наук и технологий. Одной из важных сфер их актуализации служит имагинативный аспект технологий «улучшения» человека. Ключевым понятием в этой связи служат «социотехнические мнимости» (sociotechnical imaginaries). Автор термина – Шейла ЯсанOFF,

¹ Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 15-18-30057 («Гуманитарный анализ биотехнологических проектов “улучшения” человека»).

² Enck G.G. Pharmaceutical enhancement and medical professionals // *Medicine, Health Care and Philosophy*, 2014. February, vol. 17, iss. 1, pp. 23-28.

³ Фролов И.Т. Детерминизм и телеология. М.: Книжный дом «Либроком», 2010.

гарвардский профессор в области социальных исследований в науке и технологии (STS) – определяет их как коллективные формы представлений об оптимальном социальном порядке, нашедшие отражение в структуре и сути научно-технических проектов¹. Сферами, через исследования которых могут быть прослежены эти мнимости, служат СМИ, реклама, научные публикации, повседневное общение ученых.

Приведенные ниже примеры призваны прежде всего показать значимость проблематики детерминизма и телеологии именно в контексте представлений о принципах работы и месте технологий «улучшения» в желаемой (обществом в широком смысле или научным сообществом) конфигурации будущего.

Электростимуляция нейронов и «топос целесообразности»

Одним из горячо обсуждаемых направлений развития технологий «улучшения» служит транскраниальная стимуляция мозга. Это воздействие обычно описывается в терминах нейронных сетей, а не молекулярных или биохимических механизмов. Прикладными проектами в сфере ультразвуковой стимуляции занимаются, в частности, в Научном центре неврологии. В спектр заявленных целей процедур такого рода могут быть включены, например, улучшение координации движений, «сверхнормальное» повышение остроты зрения или слуха. Тем самым в имажинативное поле помещается целеполагание данной технологии как предназначенной в том числе для нужд силовых структур. И хотя ультразвуковая стимуляция не обладает столь выраженным рыночным значением, как ноотропные препараты и иные стимуляторы, спрос на нее растет, в том числе благодаря имажинативной поддержке.

Другим перспективным направлением технологий «улучшения» является развитие прямой стимуляции нервных клеток головного и спинного мозга. Сегодня эта технология применяется в том числе в рамках лечения тяжелых спинальных болевых синдромов². Важными имажинативными измерениями этой технологии служат точность воздействия и нахождение в прямом смысле в руках больного возможности регулировки интенсивности воздействия. Последнее позволяет задать важный телеологический план в конструировании образов этих технологий.

¹ Jasanoff S., Kim S-H. Containing the Atom: Sociotechnical Imaginaries and Nuclear Power in the United States and South Korea // *Minerva*, 2009, vol. 47 (2), pp. 119-146.

² Хейло А.Л., Аганесов А.Г. Электростимуляции спинного мозга (аналитический обзор) // *Клин. и эксперимент. хир. Журн. им. акад. Б.В. Петровского*. 2015, № 1. С. 45-51.

Нервные клетки человека перестают действовать «целесообразно» (врачи в рамках объяснения ситуации пациентам употребляют выражение «нервные клетки сходят с ума»), поэтому в руку пациента помещается своеобразный пульт, позволяющий менять силу воздействия, блокирующего прохождение нервных импульсов. То есть технология оказывается встроенной в структуру нервной деятельности пациента. На схематическом уровне она играет роль передатчика сознательной воли пациента – сигналов его центральной нервной системы – его же чувствительным нейронам: в направлении, противоположном «обычному, естественному» пути передачи болевых нервных импульсов. Происходит внесение в систему «целесообразности».

Применение системных методов как технологий «улучшения», направленных на усиление остроты восприятия и координации движений, также может быть изображено как «настройка» биологической системы, внесение в нее «целесообразного» порядка. Механика работы такого рода технологий может быть с достаточной полнотой описана на уровне нейронных сетей, но не отдельных клеток. При этом их биологическая суть, направленность воздействия на отдельные участки нервной системы, предполагает изначальную постановку четких целей: например, повышение остроты зрения, а не слуха. Тем самым на центральную роль в имажинативном плане претендует, скорее, конкретная цель воздействия, а не механика работы отдельных структур биологических систем – нейронных сетей.

Детерминизм и случайность молекулярных взаимодействий

Другой группой технологий «улучшения», воздействие которых направлено в первую очередь на нервную систему, являются ноотропы. Ноотропы – «умные таблетки» – популярны среди людей, занятых интенсивным интеллектуальным трудом, в процессе которого необходимо иметь дело с большими объемами информации, в частности среди студентов и научных работников.

Одним из наиболее популярных ноотропов в России и в странах Восточной Европы является фенилпирацетам. Разработанный в 1980-х годах в Институте медико-биологических проблем РАН он первоначально был предназначен для повышения адаптивности космонавтов во время орбитальных полетов. Другой важной стороной имажинативного изменения этого средства когнитивного «улучшения» служит множественность и гетерогенность списка показаний к его приему и неясность механизма его воздействия. Множественность версий молекулярной механики воздействия (предполагаемое воздействие на разные группы рецепторов) препарата сопровождается множественностью целей его при-

ема: его применяют и для повышения физической выносливости, и для улучшения памяти и концентрации внимания, и для снижения аппетита.

Несколько версий о механизме его действия существует даже внутри профессионального биомедицинского сообщества¹. Нечеткость, размытость механики особенно важна для людей с биомедицинским бэкграундом из числа принимающих препарат, однако зачастую обсуждение выходит из строго профессиональных кругов. Поэтому, как утверждает философ Шейла Ясанофф, источником социотехнических мнимостей может служить узкая группа людей или отдельный человек². Важным для нас моментом служит имагинативная центрированность не на четко сформулированной цели приема (как правило, это «получение заряда бодрости, улучшение всех когнитивных процессов»), а во многом на теме случайности и определенности поведения молекул препарата внутри человеческого организма: на том, как случайные (и не до конца ясные) молекулярные взаимодействия детерминируют деятельность отдельного нейрона и организма в целом.

Теория игр и ожидания от технологий «улучшения»

Эпистемическая составляющая представлений о технологиях улучшения важна не столько сама по себе, сколько в рамках рассмотрения ожиданий от применения этих технологий. В мнимостях обеих технологий может быть обнаружено как целеполагание, так и представление о случайности/определенности, но конкретные черты лучше прослеживаются при рассмотрении отдельных мнимостей. Представления о практиках применения технологий улучшения могут быть рассмотрены и как одна из конкурентных стратегий, и как «намеренные и отрефлексированные практики, посредством которых люди не только устанавливают для себя правила поведения, но и стремятся преобразовать самих себя, измениться в своем уникальном бытии, сделать свою жизнь собственным производением», то есть «практики себя»³. Для описания подобного рода практик, например похудения, улучшения собственной физической формы, используется в том числе терминологический и ме-

¹ Copani A., Genazzani A.A., Aleppo G., Casabona G., Canonico P.L., Scapagnini U., Nicoletti F. Nootropic drugs positively modulate alpha-amino-3-hydroxy-5-methyl-4-isoxazolepropionic acid-sensitive glutamate receptors in neuronal cultures // *Journal of Neurochemistry*, 1992, № 58 (4), pp. 1199-1204.

² Jasanoff S. *Future Imperfect: Science, Technology, and the Imaginations of Modernity* // *Dreamscapes of Modernity: Sociotechnical Imaginaries and the Fabrication of Power*. Chicago University Press, 2015, pp. 1-47.

³ Фуко М. Технологии себя // *Логос*. 2008, № 2. С. 108.

тодологический аппарат теории игр¹. Теория игр выступает здесь как удобный инструмент по раскрытию представлений об оптимальных стратегиях поведения, в том числе в контексте мнимостей технологий «улучшения».

Оптимальный исход игры для отдельного игрока в большинстве случаев обозначается через равновесие Ниша. Равновесие Ниша – это ситуация, при которой ни один из игроков не может увеличить свой выигрыш, в одностороннем порядке меняя свое решение. «Улучшение» в качестве конкурентной стратегии может быть описано как игра с параллельными ходами: например, абитуриенты одновременно готовятся к экзамену, надеясь пройти на бюджетное место по конкурсу. В такой ситуации равновесие Ниша наступает при применении отдельным абитуриентом средств «когнитивного улучшения» – даже при том, что он не уверен, эффективны ли они, применяют ли их иные участники конкурса, и действуют ли они эффективнее у одних участников, чем у других. Лучший выбор здесь – попытаться «улучшиться» в ситуации, когда выигрыш достаточно велик по сравнению с рисками побочных эффектов и затратами на само применение технологий когнитивного «улучшения». Похожим образом равновесие Ниша показывает, что в условиях открытого рынка и отсутствия сговора конкурирующие компании должны стремиться снижать цены, хотя их поддержание на высоком уровне всеми игроками приведет к взаимному увеличению прибыли. Точно так же конкурс при поступлении без применения ноотропов мог бы быть более справедливым и не сопровождаться риском побочных эффектов для любого из участников, и тем не менее, лучшая стратегия для каждого из игроков – попробовать средства когнитивного «улучшения». В описанной игре фактически единственным фактором, определяющим поведение игрока, служит достижение цели. Тем самым представление о вносимой технологией «целесообразности» сочетается с представлениями о наступлении «целесообразного» события в будущем (в нашем случае – поступления на бюджетное место).

«Практики себя» могут быть рассмотрены вне конкурентной борьбы: здесь игроки, делающие последовательные ходы в теории игр, иногда обозначаются как «настоящее я» и «будущее я». Представим, что в намерения «настоящего я» входит изучение теории графов – в том числе в целях «преобразования себя», расширения своих культурных горизонтов. В таких играх участник стремится максимально детерминировать, ограничить действия соперника. Применение технологии «улучшения» выглядит инвестированием в такое ограничение: к примеру, «буду-

¹ Dixit A.K., Nalebuff B.J. The Art of Strategy: A Game Theorist's Guide to Success in Business and Life. W.W. Norton & Company, 2010.

щее я» не только не сможет уснуть вскоре после приема ноотропов, будет обладать повышенной интеллектуальной работоспособностью, но и, вполне вероятно, будет стремиться избежать ощущения снижения когнитивных способностей в будущем. То есть прием ноотропов выступает детерминантой будущего поведения. Ожидаемые последствия: общее улучшение когнитивных функций, снижение потребности в сне и еде, повышение усидчивости и работоспособности – служат ограничивающей чертой, своеобразной метой образа будущего уже благодаря фиксации ожиданий в акте приема препарата. Тем самым равновесной стратегией для нашего «игрока», желающего понять теорию графов, служит прием ноотропных препаратов.

Тем самым разного рода имагинативные топосы определенности и целесообразности (рассмотренные как в рамках объяснения механики действия технологий «улучшения», так и в плане ожиданий от их применения) могут играть значимую роль в формировании практик использования средств когнитивного «улучшения».

ЭТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ПРИМЕНЕНИЯ НАНО- И ГЕННО-ИНЖЕНЕРНЫХ ТЕХНОЛОГИЙ ДЛЯ УЛУЧШЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА

Современная наука с ее безграничными возможностями фиксирует, что вне анализа рисков, связанных с развитием новых био- и нанотехнологий, их влияния на здоровье человека невозможно решить проблему безопасного существования человека, сохранения его идентичности, самосовершенствования, автономии, установления границ между болезнью и здоровьем, ибо современные риски настигают нас повсюду, все чаще оказываясь за гранью неопределенности, поскольку некоторые эффекты могут иметь долгосрочный характер и быть непредсказуемыми даже для исследователей¹. Рассмотрим инновационные подходы к здоровью человека в контексте развития био- и нанотехнологий, оценки возможных негативных последствий от их использования.

С методологической позиции перед исследователями возникает вопрос, требующий специального изучения: *насколько экологически, экономически и нравственно оправданы существующие модели, принципы, способы и особенности репрезентаций телесности, здоровья и качества жизни человека?* Выжидательная политика в таких условиях вряд ли уместна, поэтому внедрению инновационных технологий должен предшествовать *принцип предосторожности*, требующий как можно более тонкой оценки достигнутых рисков и ценностно просчитываемых ожидаемых результатов.

Мощное вхождение в современную научную картину мира проблем трансплантации, эвтаназии, биомедицинских экспериментов, проводимых на людях и животных, внедрение в практику новых медицинских технологий, необходимость морально-этического и правового регулирования возникающих в процессе биомедицинских исследований коллизий послужили своеобразным социальным заказом по отношению к становлению биоэтики. Но достаточно ли сегодня при оценке последствий и возможных угроз для здоровья человека от использования нано- и генноинженерных технологий знаний из области биомедицины?

Ретроспективный философско-методологический анализ развития нанотехнологий позволяет зафиксировать стремительную динамику этого процесса. В становлении и развитии нанотехнологий можно выделить ряд этапов, начиная с рассмотрения нанотехнологий как наукоемкого проекта, далекого от возможностей его реализации (60-е годы прошлого столетия), идеи моратория на развитие нанотехнологий в силу опасения

¹ Тищенко П.Д. На гранях жизни и смерти: философские исследования оснований биоэтики. СПб.: Мирь, 2011. С. 209.

и реализации сценария-катастрофы, когда макроскопические наномашинны уничтожат все материальные объекты на Земле (данный сценарий известен как «Gray goo» – «серая слизь»), до гуманитарного осмысления нанотехнологий, направленного на взвешенную этико-философскую их экспертизу, чтобы сделать процесс развития и реализации нанотехнологий для общества безопасным, прозрачным и предсказуемым. Данная динамика выявила ряд открытых проблем, которые сегодня актуализируют методологический поиск в контексте институционализации нанонауки, нанотехнологий и наноэтики. Типовые ситуации биоэтики, ориентированной на регулирование биотехнологий, в ракурсе сопряжения, объединения и использования нанотехнологий порождают такой «синергетический букет» в оценке поведения сложных комплексных объектов, который требует разработки инновационных методологически ангажированных подходов, «неподвластных» биоэтике с ее уже сложившимися принципами, концептуальным аппаратом и методами.

На новом технологическом уровне биотехнологии совершенно по-другому проявляют себя в ситуации имплантации, диагностики, информационной интеграции человека и машины. «Вписывание» нанотехнологии в рамки типовой технологии, регулируемой с помощью принципов биоэтики, и прежде всего через сопоставление риска и пользы технологии для человека, существенно мультиплицирует потенциал рисков. При объединении ключевых технологий в единое направление – НБИК-технологии (нано-, био-, инфо-, когнитивные науки) – приоритет отдается нанотехнологиям, выступающим в качестве своего рода платформы, позволяющей объединить информационные и биотехнологические идеи ученых, делающих инновационные прорывы¹. С методологической точки зрения, поиск адекватного способа распределять риски является одной из проблем нанотехнологий. Вряд ли представляется уместным обосновывать радикально негативный взгляд и сценарий относительно использования нанотехнологий, нагнетая в социуме «фобии» от их использования, а также рождая предостережения от ложных ожиданий, подобные тем, которые когда-то связывали с поиском «философского камня». Рациональные формы отношения к нанотехнологии позволяют включать их в этико-гуманитарный дискурс с установкой на разработку соответствующих кодексов, рекомендаций, экспертных выводов и заключений².

¹ Яскевич Я.С. Эволюция наук о биосе: междисциплинарный диалог // Наука и инновации, № 1 (131). 2014. С. 63-65.

² Беялетдинов Р.Р. Роль этико-философской рефлексии в формировании перспективы развития нанотехнологий в исследовании науки, общества и

В экономике знаний, наиболее ярким примером которой является биотехнологическая промышленность, местом осуществления инноваций становятся коммерчески ориентированные структуры, позволяющие преобразовывать инновационные открытия в коммерческие продукты и услуги, экономически ожидаемый эффект и прибыль от которых оцениваются аналитиками на рынках¹. В то же время, сегодня невозможно обойтись без оценки статуса и этического обоснования концептуальной модели современной научной картины мира, без контроля за внедрением научных результатов в сферу живого. Экономический эффект и влияние нанотехнологий на основные социальные сферы представляются фантастическими. Как наукоемкая отрасль производства нанотехнологии требуют малого количества затрат энергии, материалов, производственных и складских помещений. Нанотехника: машины, механизмы, приборы, устройства, созданные с использованием новых свойств и функциональных возможностей систем – при переходе к наномасштабам обладает ранее недостижимыми массогабаритными и энергетическими показателями, технико-экономическими параметрами и функциональными возможностями².

Особую роль сегодня выполняют нанотехнологии – технологии работы с веществом на уровне отдельных атомов с целью модификации человека, его физического и психического здоровья, биологической природы. При внедрении в человеческий организм подобных «продуктов», произведенных с использованием био- и нанотехнологий, можно предотвратить старение клеток, способствовать улучшению и перестройке тканей человеческого организма, продлить жизнь, переделать программу, записанную в ДНК. Но как это отразится на последующем состоянии человека, его здоровье, во многом зависит от механизмов этического регулирования, использования наноматериалов, изучения их влияния на долгосрочную перспективу человеческого существования³.

Фантастический модульный принцип в изменении физической природы человека частично реализуется уже сегодня, не нарушая целостности тела при систематической замене некоторых частей – модулей. Одной из

технологии (STS) / Нанотехнологии и общество / отв. ред. Б.Г. Юдин. М.: МГГУ, 2013. С. 93-94.

¹ Юдин Б.Г. Технологические формы существования социально-гуманитарного знания в современном обществе. Рабочие тетради по биоэтике. М.: МГГУ, 2013. Вып. 17. С. 166-191.

² Yaskevich Y. Humanistic priorities of nanotechnologies and nanoethics // XXIII World Congress of Philosophy. Athens, 04-10 August 2013. University of Athens, 2013, p. 818.

³ Концепция развития и освоения нанотехнологий и наноматериалов в Республике Беларусь. URL: http://www.bsuir.by/m/12_100229_1_68697.pdf

важнейших задач современной методологической рефлексии в области биоэтического дискурса является обоснование принципов достижения рационального согласия по правовым и морально-этическим открытым вопросам в условиях проблематичности, неопределенности и многообразия онтологических оснований¹. В качестве обосновывающейся мысли здесь не обойтись без принципа открытости радикально иному (вне диалога отдельных культур и ценностей), согласования этического и прагматического, разумного сочетания *экономики выживания*, ориентированной на природные потребности человека, и *экономики желания*, расширяющей возможности человека в плане изменения природы, технологического преодоления любых ее ограничений, этического обоснования и преодоления абсолютизации любого иного, интерпретации его как идеального и всеобщего, согласования истолкований выбираемой позиции с обращенностью этической рациональности к иному и иного к разумному пониманию культурно-исторической обусловленности онтологических оснований принимаемых биомедицинских решений².

Обозначив медицинские возможности изменения телесной природы, современная наука задает новые ракурсы исследования человека, расширяет границы философской рефлексии, инициирует дальнейший критический взгляд на инвариантность телесно-природной сущности человека. В таком ракурсе философия и экология здоровья человека, обогащенные биоэтическими открытыми проблемами, приобретают практический характер, обеспечивая актуализацию фундаментальных представлений о сущности человека, познавательных способностях современной науки в исследовании человека, обосновании прогнозных альтернатив футурологического существования человека и человечества в их обращенности к реальной жизни³.

В результате происходит переосмысление и принципов классической европейской этики, с ее утверждением самодостоверности существования человека, бинарными оппозициями «добро – зло», «должное – сущее», «хорошо – плохо» и т.п. Универсальные принципы и аксиологические критерии, линейные координаты и измерения, императивные правила и требования перестают определять характер принимаемых в современной науке и медицине решений, требуя радикальной плюральности, нелинейной и гибкой аргументации, альтернативных подходов,

¹ Юдин Б.Г. Человек как объект технологических воздействий // Человек. 2011, № 3. С. 12-17.

² Шеманов А.Ю. Медикализация жизни и генезис этического сознания // Философские науки. 2009, № 1. С. 86-89.

³ Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. Москва: Наука, 2004. С. 112.

учета конкретных практик жизненного мира и синергетической необратимости исходного морального выбора в биомедицинских и нанонаучных исследованиях¹.

Используя же сегодня самые радикальные средства (биомедицинские, нейро-, фармо-, нанотехнологические, генетические, информационные и трансгуманистические) воздействия на человеческую телесность, мы приходим к непредсказуемым по своему характеру проявлениям инновации в деле будущих сценариев развития человека к такому «незавершенному проекту» человека и его телесности, которого еще не знало человечество.

Нормы традиционной медицинской этики, биоэтики, нравственные заповеди, которыми человечество пользуется на протяжении веков, не в полной мере обеспечивают механизмы этической регуляции в области изучения последствий влияний биотехнологических возможностей современной науки с целью сохранения целостности человека, его физического и психического здоровья. Несомненно, это не просто вызов сложившимся научным и традиционным представлениям, этическим нормам, но и социальный заказ на разработку нравственных и правовых оснований современного общества, учитывающий инновационные представления о биологическом и социальном статусе человека, обладающего свободой, способного на самостоятельное и ответственное этическое поведение. Возможное же вторжение в генофонд индивида посторонних лиц означает, что свобода личности как автономного субъекта оказывается ограниченной, если вообще не отменяется. Человек утрачивает свободу при этом не только по отношению к своему телу, но и по отношению к собственной личности².

Сегодня чрезвычайно актуальной проблемой является разработка механизмов взаимосвязи и взаимоадаптации природных и создающихся человеком искусственных наносистем в биомедицине и генетике, обоснование гуманистических стратегий их безопасного использования. Такая задача может быть решена на базе кооперации экономики, политики, методологий нано-, био-, информационных технологий с подходами и методами когнитивных наук и технологий, что открывает возможности адекватного воспроизведения систем и процессов живой природы, формирования инновационной техносферы как органической части природы.

Приоритетные направления научных исследований нанообъектов искусственного и природного происхождения (State of the art trends of scientific researches of artificial and natural nanoobjects, STRANN) являются

¹ Яскевич Я.С. Философия и наука: время диалога, ответственности и надежды. Минск: Право и экономика, 2014. С. 499.

² Юдин Б.Г. Человек как объект технологических воздействий. С. 12-17.

одним из важнейших трендов современных междисциплинарных подходов. Революционные прорывы нанонауки требуют сегодня объединения усилий профессионалов высокого класса для того, чтобы физики и химики, биологи и геологи, специалисты нанодиагностики и разработчики аппаратуры в процессе исследования нанообъектов в своем междисциплинарном диалоге нащупывали новые подходы к созданию инновационных материалов, аналогичных природным, что благотворно скажется на жизнедеятельности человека, его здоровье, продолжительности жизни. Задача гуманитарной экспертизы заключается в выявлении и оценке как позитивных эффектов новых технологий, так и возможных негативных последствий их применения¹.

Последние десятилетия XX века ознаменовались бурным развитием молекулярной генетики, приведшим к появлению *генной инженерии*, на основе которой разрабатываются различного рода биотехнологии, создаются генетически модифицированные продукты. Появились возможности генной терапии некоторых заболеваний человека, его зародышевых и соматических клеток, получения идентичных генетических копий организма. Эти формы генетического вмешательства требуют оценки и обсуждения своих социально-экономических последствий как в силу того, что вырабатываемые в ходе дискуссий решения воздействуют на направления проводимых исследований, так и с точки зрения формирования адекватной реакции общества на возможность и необходимость их использования. Сегодня уже очевидно, что генная инженерия и биотехнологии обладают огромным потенциалом и возможностями воздействия на человека и общество².

Таким образом, биомедицинские и нанотехнологические исследования, актуализируя проблему природы человека и его здоровья в контексте высоких технологий, создают предпосылки открытости, инновационной модальности человеческого существования, непредсказуемости онтологической модели личности человека, придают гуманистический ракурс моделям проектирования альтернативного будущего человека и человечества, «этике предвидения», ибо речь идет о нравственном исчислении нового горизонта футурологического существования человеческого рода.

¹ Яскевич Я.С. Философия и наука. С. 490.

² Савченко В.К. Эволюция генома человека // Наука и инновации. 2013, № 12 (130). С. 8.

Часть II. МНОГООБРАЗИЕ ТРАНСФОРМАЦИЙ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ

А.И. Желнин

ИДЕЯ «БИОЛОГИЧЕСКОЙ НЕДОСТАТОЧНОСТИ» ЧЕЛОВЕКА КАК ФУНДАМЕНТ ТРАНСГУМАНИЗМА: КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

На современном этапе имеет место комплексный кризис, связанный с обострением внутреннего диалектического противоречия в сущности человека между социальным и биологическим измерением. Он заключается в том, что общественное развитие начинает протекать в ущерб человеческой биологии, что приводит к нарушению гомеостатических механизмов разных уровней и наступлению дезадаптации. Один из вариантов разрешения кризиса опирается на трансгуманизм. Трансгуманисты признают глобальный масштаб кризиса и порождаемых им рисков. Вместе с тем, трансгуманизм отвергает консервацию или торможение научно-технического прогресса. Главным препятствием, с его точки зрения, напротив, является лимитированность и слабость самого человека. Как будет показано далее, трансгуманизм во многом имплицитно использует идею «биологической недостаточности» человека, которую в свое время разделяли А. Гелен, Х. Плеснер, Э. Ротхакер, К. Лоренц¹. Поэтому магистралью разрешения кризиса, с его точки зрения, выступает *искусственное расширение возможностей человеческого организма*, являющееся своеобразной компенсацией данной недостаточности.

Постепенное приближение человека к пределам своих органических способностей возникает в ходе интенсификации научно-технического прогресса, однако последний способен и расширять эти пределы. Он последовательно «вооружает человека самыми разнообразными техническими средствами, бесконечно “усиливающими” естественные органы человеческого тела, а подчас и создающими новые подвижные функциональные системы или “функциональные органы”, т.е. орудия в самом широком смысле слова»². Однако, с точки зрения трансгуманизма, путь экзогенных технологий оказывается недостаточным. Его представители требуют форсированных мер, которые не сводятся к созда-

¹ Захарова Е.В. Недостаточность человека: антропологический разворот проблемы // Вестник Томского государственного университета. 2011, № 342. С. 50-56.

² Ананьев Б.Г. Человек как предмет познания. СПб.: Питер, 2001. С. 19.

нию более совершенной «внешней» техники, а предполагают уже прямое внедрение технологий в человеческое тело, их сращивание между собой. Результатом должно стать то, что определяется как «Human enhancement», т.е. улучшение человеческой природы.

Такая резонансная позиция вызывает критическую реакцию (Ю. Хабермас, Ф. Фукуяма, М. Миджли). Она заключается в страхе перед всемогуществом технологий в деле «исправления» человеческой природы, превращения последней в «полигон для самых разнообразных манипуляций и модификаций» и возникновением фигуры «трансчеловека»¹. Трансгуманисты, объявляя своих оппонентов алармистами и биоконсерваторами, полагают, что их собственная позиция отнюдь не противоречит принципам гуманизма, а наоборот, является их органичным следствием, позволяет научными методами увеличить продолжительность жизни, искоренить болезни, развить физические и интеллектуальные возможности. Полагаем, данный спор имеет интенцию *перевода вопроса об искусственном улучшении человеческого организма в исключительно этическую плоскость, лишая его онтологической составляющей*. Однако последняя (в качестве проблемы самих перспектив и путей улучшения) *первична*.

Действительно, стоит признать, что прогресс сопряжен с возрастающим инструментальным вмешательством в человеческую биологию. В этом контексте идеи трансгуманистов, например о широком распространении биопротезирования, являются закономерным результатом данной тенденции. Новые бионические технологии, позволяющие создавать искусственные протезы и имплантаты органов и вживлять их по причине ампутации, повреждения или нарушения функционирования их естественных аналогов², трудно упрекнуть в неэтичности. Вместе с тем, если в традиционной медицинской практике цель вмешательств ограничена восстановлением и приведением к имеющейся норме, то, с точки зрения трансгуманизма, целью медицины должно стать радикальное расширение адаптационных возможностей человека, т.е. видоизменение самой нормы. Н. Бостром полагает, что остовом для этого должен стать комплекс манипуляций с наследственным аппаратом³. Такой подход оправдывает себя тем, что геном выступает носителем задатков всех качеств человека, как положительных, так и отрицательных. Генетическая

¹ Юдин Б.Г. Сотворение трансчеловека // Вестник Российской академии наук. 2007, № 6 (77). С. 520-527.

² См.: Хенч Л., Джонс Д. Биоматериалы, искусственные органы и инжиниринг тканей. М.: Техносфера, 2007.

³ Bostrom N. Human genetic enhancements: a transhumanist perspective // The Journal of Value Inquiry, 2003, vol. 37, № 4, pp. 493-506.

инженерия предполагается как в случае борьбы с наследственными заболеваниями (и в пределе с наследственными предрасположенностями привычных заболеваний), так и в случае попыток целенаправленно улучшить определенные способности (по крайней мере, в случае их недоразвитости). Вышеупомянутые технологии протезирования также начинают обретать свой генетический фундамент, когда органы, подлежащие трансплантации, все чаще не конструируются из искусственных материалов, а выращиваются из плюрипотентных «стволовых» клеток путем программирования пути их развития. Предполагается, что процесс старения тоже закодирован в ряде генов, которые можно «выключить», продлив тем самым время жизни.

Такая парадигма сведения искусственного вмешательства в человеческую биологию к генетической основе, будучи безупречной логически, в реальности наталкивается на трудноразрешимые препятствия. В первую очередь, они связаны с огромной сложностью принципов работы генома. С точки зрения современной науки, полагать, что он функционирует автономно по принципу «один ген – один признак», в корне ошибочно. Такие феномены, как плейотропность (влияние одного гена на несколько признаков), мультигенность (влияние нескольких генов на один признак), эпистаз (влияние других генов на влияние гена на признак), многократно усложняют выявление наследственной основы признака и ограничивают возможность инструментального воздействия на нее. Ввиду того, что геном как система действует по принципу «все во всем», возможность видоизменить определенный ген «изолированно», с гарантией того, что это не затронет функционирование других, минимальна. Однозначной корреляции между генотипом и фенотипом в принципе не существует: действие генотипа переплетено со средой как его «эпигенетическим ландшафтом», под действием которого активность генов может включаться и выключаться. Современная эпигенетика показывает, что огромное количество изменений в человеческой ДНК, в том числе при разнообразных болезнях, связано не с изменением самой «буквенной» последовательности нуклеотидов в генах, а с изменениями их функциональной экспрессии¹. Генетика и среда находятся в постоянном процессе диалектической интеракции, порождая реальную биологическую индивидуальность. Дилемма «наследственность или среда» (nature/nurture, heredity/environment) ввиду её дихотомичности должна быть отвергнута². Наконец, что касается собственно соци-

¹ Egger G. et al. Epigenetics in human disease and prospects for epigenetic therapy // Nature, 2004, vol. 429, № 6990, pp. 457-463.

² Lewontin R.C. et al. Not in our genes: Biology, ideology, and human nature. New York: Pantheon Books, 1984, pp. 267-268.

альных качеств, то генетический материал не кодирует их, а задает только способность к их дальнейшему формированию; следовательно, попытки исправления социальных качеств генетическим путем будут являться сугубо редуccionистскими и не приведут к успеху.

Таким образом, можно заключить, что ставка трансгуманизма на буквальное преобразование человеческой природы, в целом, обнаруживает принципиальные ограничения, связанные с самими материальными законами. Однако возникает и другой вопрос: насколько такое фундаментальное преобразование в принципе необходимо, не является ли оно избыточным? Повторимся, аргументация трансгуманизма по сути строится на старой идее, сформулированной, в частности, А. Геленом. Определение последним человека как «неспециализированного существа» приводит к выводу о его биологической «примитивности» и «недостаточности»¹. Трансгуманизм пытается применить эту идею к современной ситуации, настаивая на том, что человек оказывается фатально неприспособленным к параметрам современного прогресса ввиду его экспоненциального характера². Человек в его рамках порождает «искусственную» (т.е. техногенную) среду жизни, в то время как его организм остается «естественным» (природными), ввиду чего возникает противоречие, которое заключается в «несоответствии естественного по своей природе человека и им же созданных искусственных условий»³. Об этом, например, свидетельствуют данные, что техно вещество по годовым оборотам массы превосходит биовещество суши на 1-2 порядка, а энергетические мощности техно процессов уже сравнялись с природными⁴. Преодоление этого противоречия видится в приведении человека в такую же искусственную форму: «Между искусственным в своей сущности человеком и искусственной в своей сущности средой никакого противоречия нет... Человек встанет – а он уже встает – на путь не просто самопорождения, но на путь самоконструирования, самотворения, “автопоэзии”... Искусственное для искусственного – “естественно”»⁵. Однако оппозиция естественное/искусственное кажется, опять же, дихотомизированной трансгуманизмом: рост техносферы не означает, что она может когда-нибудь полностью заменить собой биосферу

¹ Гелен А. О систематике в антропологии // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 174-175.

² Kurzweil R. The singularity is near: When humans transcend biology. Penguin Books, 2006.

³ Павленко А. Н. «Экологический кризис» как псевдопроблема // Вопросы философии. 2002, № 7. С. 76.

⁴ Баландин Р.К. Ноосфера или техносфера // Вопросы философии. 2005, № 6. С. 107-116.

⁵ Павленко А. Н. «Экологический кризис» как псевдопроблема. С. 76-77.

(это означало бы фатальную деформацию среды). С другой стороны, спорен тезис о полной “природности” человеческого организма: биология человека окончательно оформилась в ходе антропосоциогенеза и несет на себе неизбывный отпечаток общественной сущности, “заточена” под сверхприродный производящий способ существования.

Вопрос о наличии биологической недостаточности человека и степени ее выраженности далеко не празден. Человеческая биология лимитирована во многих аспектах: она конечна во времени, сравнительно быстро оказывается подвержена процессам старения, ее регенеративные возможности существенно ограничены. Гомеостатические системы организма (нервная, гуморальная, иммунная) чувствительны к сбоям в своей регуляции, что ведет к многочисленным эндокринным, аутоиммунным, аллергическим и метаболическим патологиям. Несовременны механизмы противостояния мутагенезу и канцерогенезу. Особняком стоит проблема стресса: являясь неспецифическим ответом организма, он в случае своей хронизации индуцирует избыточную выработку стрессовых гормонов, начинающих не избирательно повреждать различные органы и ткани. Наконец, С.Н. Давиденков сформулировал «парадокс нервно-психической эволюции человека»¹, в соответствии с которым в ходе развития цивилизации происходит распространение слабых и инертных типов нервной системы. Это создает основу для масштабного распространения неврозов, депрессий и прочих психических заболеваний. Последние, ввиду центральной роли мозга в регуляции гомеостаза, приводят к каскаду сбоев в прочих системах организма, общему перерождению гомеостаза в свой дефектный вариант, аллостаз².

С одной стороны, приведенные факты свидетельствуют о биологических лимитах человека. Однако ограничения существуют всегда и во всем. Особенно это характерно для биосистем, так как адаптация по своей сути есть поддержание параметров организма в рамках некоторого допустимого диапазона: «“Адаптивное” поведение эквивалентно поведению стабильной системы, область стабильности которой совпадает с той областью фазового пространства, в которой все существенные переменные не выходят из пределов нормы»³. Необходимо ответить на другой вопрос: хватает ли факта этих лимитов для обоснования идеи

¹ Давиденков С.Н. Эволюционно-генетические проблемы в невропатологии. Л.: ГИУВ им. С.М. Кирова, 1947.

² Ganzel B.L., Morris P.A., Wethington E. Allostasis and the human brain: Integrating models of stress from the social and life sciences // Psychological review, 2010, vol. 117, № 1, p. 134.

³ Эшби У. Конструкция мозга. Происхождение адаптивного поведения. М.: Иностранная литература, 1962. С. 106.

«недостаточности», т.е. являются ли они фатальными дефектами. Есть все основания ответить отрицательно: во-первых, они во многом обусловлены фундаментальными законами функционирования живого как такового, которые, в свою очередь, обусловлены более общими законами физики и химии (например, началами термодинамики). Во-вторых, многие лимиты в человеке скомпенсированы: наряду с «недостаточностью» имеет место и феномен «избыточности» генома, мозга и ряда других органов¹. Он заключается в том, что неспособность данных систем к полной регенерации компенсируется избытком числа их элементов, намного превосходящим их минимум, необходимый для нормального функционирования. Открыт также феномен *нейропластичности*, который показывает, что в нервной системе действуют постоянные компенсаторные механизмы, изменяющие мозг не только функционально, но и структурно². Это особенно значимо для современной ситуации: технологическая и информационная экспансия превращает психику и ЦНС как ее физиологическую основу в основные объекты нагрузок. Данный феномен, обеспечивая гибкость и лабильность их функционирования, обеспечивает способность психики к адаптации полностью. Все это может свидетельствовать о том, что *биологическая недостаточность человека по своему характеру является относительной, а не абсолютной*. Фундаментально она связана не столько с ограничениями, накладываемыми законами природы, сколько с *самой социальностью человека*; чрезмерная развитость его биологической стороны означала бы специализацию, которая закрыла бы переход к *сверхприродному производящему образу жизни*.

Относительный характер недостаточности, проистекающий из оптимальности, а не чрезмерности развитости биологической стороны сущности человека, трансгуманистическую интенцию к коренному преобразованию биологии человека делает избыточной. Вместе с тем, это не отменяет прогресса медицины как науки и социального института, основанного именно на постоянном росте масштабов данного вмешательства. Цель этого – не коренная трансформация, а более глубокое познание для все более эффективного лечения болезней и приведения к норме. Современный прогресс медицины представлен формированием целого ряда новых отраслей: геномики, протеомики, биоинформатики и т.д. Происходит коренная смена самого формата функционирования

¹ Хайтун С.Д. Феномен «избыточности» мозга, генома и других развитых органических и социальных структур // Вопросы философии. 2003, № 3. С. 85-96.

² Draganski B. et al. Neuroplasticity: changes in grey matter induced by training // Nature, 2004, vol. 427, № 6972, pp. 311-312.

медицины и здравоохранения: «“Реактивная” медицина (реагирующая на болезнь и борющаяся с симптомами) должна превратиться в медицину предикативную, превентивную, персонифицированную и партисипаторную (медицину участия) – т.е. в медицину, направленную на предсказание болезни до ее симптоматического проявления; предупреждающую болезнь»¹. Этот переход предполагает форсированное внедрение в медицину систем прогнозирования и планирования. Они позволят установить и реализовать оптимальные нагрузки на биологию, на психику и нервную систему человека, на физиологическую основу в частности. Последнее – задача в том числе такой новой отрасли, как информационная экология². Именно данная стратегия должна стать основой разумного управления человеком своей биологией. Прогресс медицины, ее переход к превентивным, предиктивным, профилактическим, персонифицированным формам и будет выражать собой углубление реального гуманизма. *Фундаментальная трансформация биологии и становление постчеловека оказывается одновременно онтологически невозможным и антропологически избыточным.* Социальное и биологическое как его фундамент настолько сильно переплетены в сущности человека, что значительная перестройка, и тем более элиминация, биологического начала невозможны без фатальной деформации социального как такового. Прогресс же медицины в деле разработки все более совершенных путей восстановления и поддержания человеческого организма, искоренения болезней и продления жизни будет являться процессом *реального аутопоэзиса человека как производства самого себя.*

¹ Степанов В.А. Геномы, популяции, болезни: этническая геномика и персонифицированная медицина // Acta Naturae (русскоязычная версия). 2010. Т. 2, № 4. С. 18-19.

² Babik W. Sustainable development of information society: towards an ecology of information // Geomatics and Environmental Engineering, 2008, vol. 2, № 1, pp. 13-24.

НОМО INFORMATICUS: ПРОБЛЕМА ОНТОЛОГИЗАЦИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ В ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОМ ОБЩЕСТВЕ

Мы – растения, которые – хотим мы это осознать
или нет – должны корениться в земле, чтобы,
поднявшись, цвести в эфире и принести плоды.

Иоганн Петер Хебель

XX век оказался поистине колоссальным прорывом в области науки и техники. Научно-техническая революция, обусловленная индустриальным подъемом конца XIX века, всего за столетие дала человеку больше научных знаний и прикладных изобретений, чем было им получено за последнее тысячелетие. Человек обрел почти демиургическую власть, получив в свои руки силу подчинения природных сил своей воле. Естественная природа погребена под массивом «второй» (культурной) природы, активно создаваемой человеком, а на смену ей в конце XX столетия пришла «третья» (цифровая) природа, вовлекающая человека в совершенно новый тип бытия. Развитие производственных и информационных технологий открыло для человечества новые горизонты, мир, в котором любой товар и информация оказываются доступны нам в один-два клика компьютерной мыши. Но что несет в себе этот «дивный новый мир»? Материалы современных исследователей, обращающихся к проблемам постиндустриального общества, тяготеют к экологическому и гносеологическому языку описания. Важно, однако, заметить и онтологический аспект проблемы. Современное общество выводит человека на новый, еще не до конца осмысленный нами уровень бытия, обладающий собственным онтологическим потенциалом, ставящий перед человеком новые экзистенциальные проблемы, требующие уникального решения.

Говоря об онтологическом аспекте информационного общества, нельзя не обозначить его тесную связь с обществом индустриальным. По сути, современность разворачивается перед нами как переход от индустриализации к информатизации, представляя собой причудливую смесь из направлений и тенденций *общества, которое было, и общества, которое будет*, находясь в состоянии постоянной *подвижности*. Мир вокруг нас все более схож с локомотивом, стремительно набирающим скорость в направлении будущего, при этом разрушая опоры человека настоящего времени. В 1955 году в своем выступлении, посвященном 175-летию Конрада Крейцера, Мартин Хайдеггер дает следующую характеристику современному обществу: «Страшно на самом деле не

то, что мир становится полностью технизированным. Гораздо более жутким является то, что человек не подготовлен к этому изменению мира, что мы еще не способны встретить осмысляющее, мысля то, что в сущности лишь начинается в этом веке атома»¹. Данная характеристика, как никакая другая, подходит и к постиндустриальному обществу, с той лишь разницей, что *начинание*, о котором говорит Хайдеггер, приобретает все более перманентный характер, перестает быть лишь точкой отсчета, становясь самостоятельным непрерывным процессом.

Современный мир *устремлен к устремлению*. Подобный феномен сам по себе не является чем-то необычным. По сути, *устремление к устремлению*, иначе понимаемое как *прогресс*, было свойственно человеку, начиная с Нового Времени. Именно прогресс лег в основу понимания человеческой экзистенции в период «первого» модерна (XVII-XIX вв.), отголоски которого мы можем наблюдать и в наши дни. Современное положение вещей по-прежнему может быть вписано в определение Юргена Хабермаса: «Модерным, современным с тех пор считается то, что способствует объективному выражению спонтанно обновляющейся актуальности духа времени. Оознавательным знаком таких произведений является “новое”, которое устаревает и обесценивается в результате появления следующего стиля с его “большей новизной”»².

Мы можем убедиться в справедливости этого утверждения, просто зайдя в ближайший магазин электроники, постоянно обновляющий свой ассортимент *новинками*. В своих взглядах на прогресс, общество XXI века мало отличается от общества века XIX, сталкиваясь, по сути, с одной и той же онтологической проблемой – с *утерей человеком собственной бытийной актуальности*. Человек, обращаясь к *прогрессу* как к экзистенциальной основе, теряет всякую онтологическую укорененность в собственном бытии как *бытии-в-мире*. Эту угрозу усмотрел еще Хайдеггер: «...сейчас под угрозой находится сама *укорененность* сегодняшнего человека. Более того: потеря корней не вызвана лишь внешними обстоятельствами и судьбой, она не происходит лишь от небрежности и поверхностности образа жизни человека. Утрата укорененности исходит из самого духа века, в котором мы живем»³.

Проблема *укорененности* – центральная онтологическая проблема XX и, в большей степени, XXI века. Принципиальная разница заключается лишь в том, что если общество Хайдеггера подверглось удару чу-

¹ Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: Высшая школа, 1991. С. 108.

² Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // Вопросы философии. 1992, № 4. С. 41.

³ Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. С. 106.

довищных социальных потрясений (Первая и Вторая мировые войны, расцвет диктатур, глобальный экономический кризис), то в XXI веке на передний план выходят именно «внутренние» причины потери человеком своей идентичности, *онтологические детерминанты человеческого бытия перестают соотноситься с актуальной действительностью*, что делает невозможным фундирование человеком собственного *здесь-и-сейчас-бытия*.

Причины, по которым онтологический кризис XXI века приобретает свою самобытность, лежат, как было отмечено выше, не в предпосылках или формах проявления, но в особенностях детерминации современным человеком бытия как такового. Вновь стоит услышать Хайдеггера. В своей статье «Вопрос о технике» он обнаруживает принципиальную особенность, присущую технике XIX-XX веков: «На Рейне поставлена гидроэлектростанция. Она ставит реку на создание гидравлического напора, заставляющего вращаться турбины, чье вращение приводит в действие машины, поставляющие электрический ток <...> Гидроэлектростанция не встроена в реку так, как встроены старый деревянный мост, веками связывающий один берег с другим. Скорее река встроена в гидроэлектростанцию. Рейн есть то, что он теперь есть в качестве реки, а именно поставитель гидравлического напора, благодаря существованию гидроэлектростанции»¹.

Интенциональное различие техники индустриальной эпохи от антично-средневеково-ренессансной трактовки налицо. Имея в своей основе один и тот же принцип «раскрытия потаенности», современная техника обретает иную интенцию путем замены в ней «поставы». Постав, по Хайдеггеру, это «...собирающее начало той установки, которая ставит, т.е. заставляет человека выводить действительное из его потаенности способом поставления его как состоящего-в-наличии. Поставом называется тот способ раскрытия потаенности, который правит существом современной техники, сам не являясь ничем техническим»².

Можно сказать, что поставом техники как таковой является онтологическое отношение *человек – природа*. Именно в этом отношении, в форме направленности человека на природу, и лежит коренное отличие индустриального подхода к технике. Природа здесь выступает не самостоятельным актором, детерминирующим человеческое существование, но лишь инструментом, интегрированным во «вторую» (социокультурную) природу, выстроенную человеком для самого себя. «Рейн» больше не является онтологически самостоятельным феноменом, он существует как придаток

¹ Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 226-227.

² Там же. С. 229.

электростанции. Без электростанции, без гидротурбин, вращаемых водным потоком, река теряет для человека всякий онтологический смысл, фундируясь лишь утилитарно и эстетически. Индустриальный мир пронизан человеком. Именно человек становится единственно реальным действующим фактором, фундирующим и развертывающим как собственное *бытие-в-мире*, так и бытие самого мира. В определенном смысле, человек начинает активно осуществлять то, что Гегель назвал процессом негации. Человек обращает свой взор на природу и «вбирает ее в себя», делает частью себя самого. Однако, в отличие от гегелевской интерпретации данного процесса, в реальности делает он это сугубо инструментально. Природа из субъекта превращается в объект эксплуатации.

Всякое явление природы важно лишь в контексте его экономической релевантности. Более того, сама природа оказывается лишь объектом преобразования: Беломоро-Балтийский канал или остров Дэдзима – яркое тому подтверждение. Утилитарно захваченная человеком природа теряет свою бытийность, актуализируясь лишь в контексте создаваемых человеком инфраструктур. Человек индустриальный становится уже демиургом, гармонизирующим окружающий его мир, он объявляет о своем с ним разрыве, устанавливает примат практического разума над природой, используя ее лишь в качестве инструмента для организации *своего* бытия. В этом смысле можно утверждать, что *в индустриальном обществе мир есть человек в утилитарном универсуме*. Хайдеггер видел в технике скрытую опасность, считая, однако, что при грамотном понимании ее сути человек сумеет заново фундировать свое бытие, если правильное, «осмысляющее» мышление позволит человечеству «...пользоваться техническими средствами, оставаясь при этом свободными от них, так что сможет отказаться от них в любой момент»¹. То время индустриализация еще не создавала коренного разрыва между экзистенциальным бытием человека и его *бытием-в-мире*, онтологически фундируясь во «второй», рукотворной природе, интегрирующей в себя природу «первую». Можно сказать, что индустриальное общество стремилось не столько к порабощению, уничтожению природы, сколько к *синтезу человеческого и природного бытия* в единую онтологическую систему, пусть и базирующуюся на утилитарных принципах нового антропоцентризма.

Решающую роль в разрушении сложившихся в XX веке фундаментальных онтологических систем внес усилившийся в 60-х годах процесс *информатизации*. Развитие компьютерных технологий, возрастание вычислительных мощностей и доступности вычислительной техники населению позволили менее чем за 50 лет интегрировать цифровые устрой-

¹ Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. С. 106.

ства практически во все сферы жизни общества. От создания первого домашнего компьютера Honeywell H316 до презентации IBM-5150, прообраза большинства современных систем, прошло всего 12 лет. От запуска в 1969 году первой компьютерной сети ARPAnet, до повсеместного внедрения подобных соединений – и того меньше. Процесс повсеместной информатизации прошел столь стремительно, что осмысление роли информации и информационных технологий на раннем этапе оказалось невозможно. Именно информатизация наглядно продемонстрировала нам опасность гонки за прогрессом: человек начал внедрять в свою жизнь технологии, сущность и потенциал которых он еще не осознал.

Так в чем же заключается онтологическая опасность информатизации общества? Если в индустриальном понимании техника, обладая неотъемлемым атрибутом искусственности, порождает «вещественные артефакты», или просто вещи, служащие материальным воплощением раскрытия непотаенного («Уже когда мы говорим о том, что такое вещь в сущности, мы имеем в виду не общеродовое понятие, а то, чем вещь держится, в чем ее сила, что в ней обнаруживается в конечном счете и чем она жива, т.е. ее существо»¹), т.е. являлась вещественным знаком, заключающим в себе некий набор смыслов и значений, т.н. сущность вещи, то информационный знак неизбежно вводит в онтологический дискурс критерий *виртуальности*, со временем преобразуясь в *симулякр*. «Мир вещей» Хайдеггера уходит, уступая место феноменам иного рода, знакам, к которым «вещи имеют свойство ускользать»², существуя уже не как объект, репрезентирующий объективную реальность, но как символ ее отсутствия, ибо «знак есть постоянное стирание вещи»³. Информационное общество – идеальное воплощение теории Жана Бодрийяра. Осмысляя постмодерн, Бодрийяр тонко подмечает нарастающее присутствие *иного*, чего-то, что представляется нам как «истина, которая скрывает, что ее не существует»⁴. Сам Бодрийяр характеризует современность следующим эпитетом: «Сегодня абстракция это больше не абстракция карты, дубликата, зеркала или концепта. Симуляция это больше не симуляция территории, референтного существа, субстанции. Она есть порождение моделями реального, лишённого происхождения и реальности: гиперреального. Территория больше не предшествует кар-

¹ Хайдеггер М. Время и бытие. С. 235.

² Бодрийяр Ж. Пароли: от фрагмента к фрагменту. Екатеринбург: У-Фактория, 2006. С. 7.

³ Там же. С. 7.

⁴ Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция. Тула: Тульский полиграфист, 2013. С. 16.

те, не переживает ее. Отныне территории предшествует карта – *прецессия симулякров*¹.

По сути, перед Бодрийяром разворачивается своего рода «подготовительный этап», апробация нового типа построения реальности, осуществляемого в медийном пространстве. Пожалуй, наиболее показателен в этом аспекте пример картины «Вероломство образов» французского художника Рене Магритта: изображение курительной трубки с подписью «это не трубка». Эта картина – своего рода пробный камень, попытка осмыслить критерий виртуальности, порождающий знак, актуализирующийся за счет *собственного несуществования*. Однако подобные симулякры – лишь игра, эксперимент сознания, в то время как симулякры, порождаемые в интернет-пространстве, хоть и остаются структурно неизменными (вполне соответствуя определению и классификации, данной самим Бодрийяром), выходят в совершенно новую плоскость *единого медийного пространства*, осуществляющего синтез *любой* доступной пользователю информации. Человек информационный получает ключи, позволяющие ему не просто переосмыслять наполнение доступных ему символов, но *наделять их своими собственными смыслами*. Подобный демарш против объективного бытия мог бы стать лишь особой формой эскапизма, если бы в постиндустриальном обществе *виртуальность цифрового мира не перестала быть таковой*. Развитие цифровой индустрии привело к тому, что созданная человеком «вторая» природа все больше вытесняется природой «третьей», и имя ей – Цифровая Сеть. Покупка товаров и услуг, расчет маршрутов следования, даже путешествия, стали доступны человеку прямо на экране монитора. Каждый день мы заходим в социальные сети, дабы пообщаться с симулякрами других людей, посещаем симулякры магазинов, чтобы выбрать из симулякров товаров понравившийся нам, заплатив за него симулякрами денег. Зачастую мы даже не видим сам приобретенный нами товар, как в случае с покупкой программного обеспечения. Современный человек получил в свои руки ключи для создания собственной реальности путем жонглирования фактами и смыслами, пока он подключен к Сети.

Причины данного явления лежат в самой основе процессов информатизации и техницизации. Сформировав для себя принципиально новую сферу социального взаимодействия, общество всячески стремилось и продолжает стремиться максимально расширить ее, наполняя информационное пространство все новыми и новыми функциями, не осознавая в полной мере всей грандиозности и опасности открывшихся перед ним перспектив. Человечество опутало себя невидимыми цифро-

¹ Там же.

выми нитями, регламентирующими все: от доступа к последним новостям и необходимой информации до транскорпорационных финансовых сделок на сотни миллиардов долларов. Более того, сам человек захотел преодолеть принципиальную отчужденность информационной сферы, поместить себя внутрь нее, превратив в символ. Задуманная как единое поле дискурса всего человечества, информационно-медийная сфера превратилась для него в поле жизнедеятельности. Сегодня вряд ли можно встретить человека, не зарегистрированного хотя бы в одной из множества существующих социальных сетей. Человек начал моделировать сам себя, создавая цифровые копии собственной личности, изменяя и приукрашивая их по своему вкусу. Интернет дал человеку возможность изменять в рамках мировой Сети собственный социальный статус, пробуя все новые и новые модели поведения и социальные взаимодействия. Человек, не вовлеченный в виртуальные отношения, не имеющий идентификации в рамках Глобальной Сети, перестает существовать для 90% мирового населения. Вне виртуального пространства человек превращается в тень, мифического монстра, живущего в параллельной реальности. Но тотальная глобализация, выстроенная на основе компьютеризации, обеспечивает человека абсолютно неограниченным доступом к Сети практически в любой точке земного шара. Современный человек оказывается погруженным в онлайн практически в каждый момент своей жизни: персональные компьютеры, нетбуки, планшеты и смартфоны обеспечивают ему прямой доступ в Сеть, где бы он ни находился. Информационное общество при крахе Сети восстановиться не способно, ибо вне цифрового мира его не существует. Как говаривал один известный интернет-персонаж: «Можете ли вы подарить мобильник первому встречному или прямо сейчас отформатировать жесткий диск? Нет? А знаете почему? Потому что это равносильно самоубийству». Но отказ от цифрового мира становится невозможным вовсе не из-за страха человека перед нарастающим в постиндустриальном обществе социальным атомизмом. Хотим мы того или нет, но мы – часть современного мира. А современный мир «смотрит» на нас с экрана монитора, как и мы на него. Глобальная Сеть не знает ни государственных границ, ни национальностей, ни политических строев, ни религий, предлагая каждому выбрать наполнение своей реальности по своему вкусу.

Данный феномен не является чем-то принципиально новым. Более того, основания для его осуществления сформулировал сам Бодрийяр. В своей работе «Войны в Заливе не было» он ярко описывает тенденцию, в полной мере развернувшуюся в наше время: «Война является чи-

сто спекулятивной в тех случаях, когда мы не видим самого события в его проявлениях и обозначениях»¹. По сути, сама тенденция к предоставлению фрагментарной, зачастую политически ангажированной информации о явлениях, людях и событиях, сформировалась сразу же после возникновения СМИ; это было отмечено исследователями уже в 30-40-х годах XX века². Однако в цифровой среде подобная система приобретает абсолютно иной вектор: *цифровой человек может и должен задавать информации смыслы и контекст самостоятельно*. Сетевой человек занят конструированием собственной реальности, максимально отчуждаясь при этом от себя самого. Подобная практика позволяет человеку *стать в своем цифровом существовании событием для самого себя*. Колоссальные объемы информации, обрушивающиеся на современного человека со всех сторон, вынуждают его обращаться к клиповой системе обработки данных, самостоятельно онтологизировать собственное бытие. Проблема в том, что в данном случае экзистенциальная онтология должна укореняться в самом человеке. *Но человек не может фундировать бытие на основе собственной экзистенции, так как отчужден от самого себя*.

Современный мир – уникальный феномен, не имеющий аналогов в человеческой истории. Человек в нем перестает быть гарантом не только *бытия себя в мире*, но и гарантом собственного существования. Перед современной философией встает задача по созданию принципиально новой фундаментальной (экзистенциальной) онтологии, призванной фундировать человека в бытии, необходима разработка новых подходов к пониманию мира, бытия, но в первую очередь – человека.

¹ Baudrillard J. The Gulf War did not take place. Bloomington: Indiana University Press, 1995, p. 29.

² Подробнее см.: Дьякова Е.Г., Трахтенберг А.Д. Проблема конструирования реальности в процессах массовой коммуникации: гипотеза «Agenda – setting». URL: <http://www.ifp.uran.ru/files/publ/eshegodnik/1999/10.pdf>

БЫТЬ КИБОРГОМ: К ДИАЛОГУ НАУКИ С РЕЛИГИЕЙ

В конце XIX века русский философ-космист Н.Ф. Федоров впервые заговорил о необходимости улучшения устройства человеческого тела при помощи науки. В наш век высоких технологий существует уверенность в том, что это рано или поздно сделается возможным, и даже является повесткой ближайших десятилетий.

Оптимистичнее всех в этом вопросе настроены представители различных направлений трансгуманизма. Противостоящие им «биоконсерваторы»¹, напротив, высказывают тревогу по поводу перспективы «киборгизации» или «гибридизации» вида *homo sapiens*. Так, Дж. Роберт и Ф. Бейлис утверждают, что «создание новых существ, отчасти человеческих и отчасти нечеловеческих животных видов, явно угрожает социальному порядку, так что для многих это – достаточная причина, чтобы запретить скрещивание видов, включая человеческие существа»².

Во многом такого рода тревоги обусловлены изображением киборга в научно-фантастической литературе и массовой культуре как существа, с которым связаны новые технологические и гуманитарные риски, разнообразные негативные эффекты новых технологий и т.д. Схожими причинами вызваны и многочисленные выступления против генномодифицированных продуктов питания, и запреты на клонирование живых существ.

Термин «киборг» (англ. *cyborg* – сокр. *кибернетический организм*) был придуман М. Клайнсом и Н. Клайном в 1960-х годах как способ технологической адаптации человеческого организма к неблагоприятной окружающей среде – например, в космосе (о чем много размышлял еще К.Э. Циолковский, написавший в последние годы жизни специальную работу на эту тему «Животное космоса»). Киборг представляет собой усовершенствованный с помощью разного рода технических устройств человеческий организм. В этом смысле современные технологии протезирования и имплантации (от искусственных зубов до кардиостимуляторов) представляются первым шагом на пути к киборгизации человеческого тела.

Для наук о человеке образ киборга – это своеобразный полигон, на котором подвергаются испытанию философские понятия о природе че-

¹ Наиболее известные имена: на Западе – Ф. Фукуяма, в России – В.А. Кутырёв. См.: Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. М.: АСТ: ЛЮКС, 2004; Кутырёв В.А. *Время Mortido*. СПб.: Алетейя, 2012.

² Robert J.S., Baylis F. *Crossing Species Boundaries* // *American Journal of Bioethics*, 2003, vol. 3, № 3, p. 10.

ловека, о соотношении искусственного и естественного в человеческом существе, проблемы взаимодействия человека и внешней природы, вопросы о границах исторического развития и даже о смысле человеческого существования.

Некоторые ученые-когнитивисты считают всех людей «прирожденными киборгами» (Энди Кларк), поскольку люди живут и действуют по искусственным программам, генетически не «записанным» в их организмах. В конце концов, так ли уж принципиально, встроены ли планшетные компьютеры и сотовые телефоны непосредственно в тело или же мы носим их с собой в сумках и карманах? С точки зрения функционирования этих приборов, способ их соединения с человеческим телом не имеет принципиального значения.

Каждый, кто, сидя за компьютером, расширяет и усиливает с помощью компьютерных программ свою память, кругозор, вычислительные способности и т.д., *уже* представляет собою киборга. В таком случае, что же нового может принести интеграция электронно-вычислительной аппаратуры непосредственно внутрь человеческого тела? Вряд ли это можно будет назвать совершенно новой ступенью человеческой эволюции. Скорее, это станет лишь продолжением и развитием той эволюционной линии, по которой человечество уже давно и успешно движется. А для человечества в целом техносфера *всегда* была «внутри», представляя собой совокупность искусственных органов жизнедеятельности любого человеческого сообщества.

По мнению американского биолога и «киберфеминистки» Донны Харауэй, современные технологии нельзя рассматривать как продолжения тела. Скорее, наши тела являются живыми придатками техносферы. «Пора уже честно объявить себя киборгами», – не без иронии призывает Харауэй. «Мы обнаруживаем, что стали киборгами, гибридами, мозаиками, химерами. Биологические организмы сделались биотическими системами, подобными другим коммуникационным устройствам», – говорится в ее широко известном "Манифесте киборгов"¹. – Машины конца двадцатого века заставили основательно усомниться в различии между натуральным и искусственным, душой и телом, саморазвивающимся и спроектированным извне, да и во многих других определениях, используемых применительно к организмам и машинам. Наши машины обескураживающе энергичны, а сами мы пугающе инертны (Our machines are disturbingly lively, and we ourselves frighteningly inert)»².

¹ Haraway D.A. Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century // The Cybercultures Reader. London, New York: Routledge, 2000, p. 313.

² Ibid, pp. 293-294.

В перспективе эти процессы приведут, по прогнозу Харауэй, к стиранию гендерных различий, к исчезновению границ между человеком-животным, человеком-машиной и даже между душой и телом. Вместе с тем, окончательно разрешится и проблема неравноправия полов.

Полемизируя с биоконсерваторами, Элейн Грэхем утверждает, что упорядоченность мира, чистота божественного предназначения совсем не является эквивалентом понятия неизменности природы, которая запрещает «ненатуральные» вмешательства технологии¹. Она говорит о том, что природе вообще нельзя приписывать неизменность или однородность – природа ими просто не обладает. Еще Гераклит учил, что в этом мире все течет и меняется, как река, в которую нельзя войти дважды.

Особый интерес для нас представляет роль религии, различных религиозных конфессий в современном технологическом обществе, поскольку их представители занимают место в первых рядах борцов против изменения мира технологиями. Религия всегда бралась отвечать на такие экзистенциальные вопросы, как смысл жизни и смерти, предназначение человека, и, конечно, представители религиозных общин и теологи никак не могут обойти молчанием проблему киборгизации человека.

Как и следовало ожидать, в большинстве своем религиозные партии отстаивают биоконсервативные взгляды, выступая за неизменность физической конституции человека. Религии вообще по самой своей природе склонны противиться новациям, искать золотой век в прошлом и предрекать судный день в будущем. Киборгизация человечества вполне вписывается в такого рода апокалиптические картины будущего. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что дело обстоит гораздо сложнее.

В этой связи представляют интерес исследования социолога Бренды Брашер, посвященные отношению религиозных сообществ к созданию новых видов. В ее книге «Дай мне эту религию онлайн»² показано, что традиционные, институализированные религии, как правило, отказываются переосмысливать свои учения и символы в свете новых исторических обстоятельств и изменений в обществе, диктуемых современными технологиями. И киборги, эти человеко-машины, более чем что-либо еще, воплощают в себе угрозу обезчеловечения мира.

Образ киборга вызывает экзистенциальные чувства дисгармонии и небезопасности положения человека в мире. Человечество приближается к поворотному пункту своей истории, когда может измениться сама человеческая природа и, как следствие, все общественные отношения –

¹ Graham E. Bioethics after Posthumanism: Natural Law, Communicative Action and the Problem of Self-Design // Ecotheology, 2004, vol. 9, № 2, pp. 184-185.

² Brasher B.E. Give Me That Online Religion. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2004.

от семейных до политических. Символом этих изменений и является киборг, в силу присущей ему дуальности естественного и искусственного, живого и неживого, человеческого и нечеловеческого. Понижается барьер между человеческим «я» и миром.

Брашер объясняет этот феномен следующим образом: «Предполагая неразрывную связь между мной и другим, киборг образует метафорическую платформу, на которой могут быть развиты сложные человеческие идентичности... Киборг как ключевая метафора для современной человеческой идентичности поощряет нас к выработке ответственного осознания материального мира и взаимодействия с ним»¹.

Позитивную роль религии Брашер видит в постоянном напоминании о том, что человек должен контролировать объем своих контактов с технологиями, которые чреваты потерей личности, ее растворением в высокотехнологичных средах. По мнению Брашер, проведение восьми и более часов в день за монитором компьютера или просмотром телевидения несравнимо с несколькими минутами ежедневного живого общения родителя с ребенком. Настойчиво напоминая об этом, религия приносит немалую пользу.

Исследования Брашер, однако, не вполне учитывают гибкость религиозного сознания, его способность меняться в ответ на новые, в том числе и техногенные, вызовы. Было бы неверно думать, будто религия вообще не способна «переварить» концепт киборга и может лишь отторгать его снова и снова. История религии демонстрирует богатый набор гибридов человеческого и божественного, а христианство создало самый впечатляющий гибрид – идею богочеловека Иисуса Христа, теологически осмысленный в понятии св. Троицы. Размышления над взаимосвязью между Богом и творимым им образом самого себя, человеком как «образом Божиим» могут быть поняты как мифологическое предвосхищение будущего человечества и религиозный прообраз киборга.

С одной стороны, человеческие существа представляют собой часть природного мира, их физические тела подчиняются всем законам природы, с другой – в человеке воплощена божественная сущность, он несет в себе образ Бога, благодаря чему имеет возможность вступать в прямое и непосредственное общение с Творцом и самому быть творцом, создавая новые вещи, нормы культуры и технологии, произведения искусства и научные понятия. Таким образом, согласно библейским представлениям, человек стоит одной ногой в мире земном, а другой – в ми-

¹ Brasher B.E. Thoughts on the Status of the Cyborg: On Technological Socialization and Its Link to the Religious Function of Popular Culture // Journal of the American Academy of Religion, 1996, vol. 64, № 4, p. 825.

ре небесном; но таков же и киборг, с той разницей, что его «вторая природа» – искусственная, техническая.

С научной точки зрения эта разница не столь значительна. В глазах науки (если говорить именно о науке как таковой, а не об отдельных ученых, совмещающих научные взгляды с религиозными) небесный мир представляет собой такое же изобретение человеческого ума, как и техника. Могут сказать, что мир богов – плод фантазии, а техника – произведение разума, но разве технические устройства не появлялись сначала в фантастических романах? И разве понятие киборга не было плодом фантазии Клайнса и Клайна? То же самое относится к древней фантазии о человеке из пробирки – гомункуле – или истории о монстре, которого создал ученый Франкенштейн, герой романа Мэри Шелли.

Далеко идущую техногенную интерпретацию метафоры *imago Dei* (образ Божий) предлагает Филип Хефнер. Человека, как он изображается в Библии, Хефнер определяет как «сотворенного со-творца» (created co-creator), проводя параллель с киборгом. Работа Хефнера так и называется: «Сотворенный со-творец встречается с киборгом». В ней, в частности, говорится: «Центральное значение в понятиях киборга и сотворенного со-творца принадлежит пересечению, и даже разрушению, границ – фигуральному и буквальному... Основопологающей идеей киборга был ксеногенез¹ – сплав человеческого и нечеловеческого, машинного, ради того, чтобы человек мог работать в среде, требующей такого сплава. Граница между человеком и технологией преступается в самой этой идее. В точности так же сотворенный со-творец объединяет две идеи, которые обычно считались несовместимыми: того, что сотворено, – с тем, что само является творцом»².

В аспекте «сотворенности» человек предстает как существо зависимое, конечное, несвободное; в аспекте «со-творчества» дело обстоит обратным образом, но с немаловажной оговоркой: свою активность и свободу творчества человек разделяет с Богом. Люди не автономны в своей творческой деятельности. Кроме того, не следует выдвигать одну часть формулы «сотворенный со-творец» на первый план в ущерб другой части. Христианское понятие человека таково: это полноценный гибрид, даже более радикальный, чем киборг, в котором человеческое явно пре-

¹ Xenogenesis – от греч. *xenos* – чужой и *genesis* – происхождение.

² Hefner Ph. The Created Co-Creator Meets Cyborg (March 29, 2004). URL: <http://www.metanexus.net/essay/created-co-creator-meets-cyborg>. См. также монографию Хефнера «Человеческий фактор»: Hefner Ph. The Human Factor: Evolution, Culture and Religion, Theology and the Sciences Series. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

обладает над машинным уже в силу той простой причины, что машины создаются людьми.

Еще настойчивее, чем Б. Брашер, подчеркивает гибридную природу Христа Энн Кулл¹. По ее мнению, утверждение, что Бог перевоплотился в человека Иисуса, является наиболее ярким парадоксом гибридного существования. Это понимание Бога, с его дуальной – стопроцентно божественной и стопроцентно человеческой – природой было закреплено в Халкидонском символе веры и до сих пор является ключевым догматом для большей части христианского мира. В известном смысле, этот концепт может считаться аналогом «сотворенного со-творца», в котором элементы созидательности и созданности не могут восприниматься отдельно друг от друга, так же, как человеческая и божественная ипостаси трактуются в христианской теологии как «неслиянные и нераздельные».

Кулл приравнивает инкарнацию к киборгизации, доказывая, что в такой позиции нет ничего неприемлемого для адептов Халкидонского символа веры. Технокультурная среда сделала мир человека динамичным и постоянно изменяющимся; в то же время Кулл задается вопросом, каким будет финальный результат гибридизации этого мира. Напоминая о нашей креативности, она в то же время выражает обеспокоенность возможными последствиями этой креативности. «Киборг, – пишет она, – делает наглядным тот факт, что мы не имеем ясно определенного, исчерпывающего понятия человеческого, не говоря уже о божественном»².

На самом деле не обязательно быть христианином, чтобы видеть принципиальную двойственность, «гибридность» человеческой природы. Будучи обитателем *мира физического, естественноприродного*, человек, вместе с тем, обнаруживает способность создавать свой собственный, *искусственный мир*. Люди религиозные усматривают в этой способности «искру Божию», философы пользуются термином «трансценденция», и образ киборга лишь доводит эти традиционные представления до их логического предела, вместе с тем заостряя все противоречия, вытекающие из признания нашей способности к творчеству нового мира, к сознательному новаторству. Те, кто признает эту творческую способность высшей ценностью и делает мерой исторического прогресса, обязаны всерьез отнестись и к концепту киборга.

¹ Kull A. Cyborg Embodiment and the Incarnation // Currents in Theology and Mission, 2001, vol. 28, № 3-4, pp. 279-280.

² Ibid, p. 284.

КОНЦЕПЦИЯ ЛИМИНАЛЬНОСТИ И ТРАНСГУМАНИСТИЧЕСКИЙ ДИСКУРС

Трансгуманистический дискурс сегодня представляет собой, как кажется, весьма разрозненную и внутренне противоречивую систему взглядов. То, о чем мечтают трансгуманисты, и то, чего опасаются их оппоненты, зачастую воспринимается как уже имеющаяся данность, готовый продукт компьютерных технологий или генной инженерии.

При этом всем ясно, что по меньшей мере наивно говорить о неизменности человеческих способностей и возможностей в ближайшей перспективе; нет сомнений, что дальнейшее развитие науки и техники приведет к новым условиям жизни, а изменившаяся среда повлечет за собой появление нового типа человека, чьи жизненные задачи будут неизбежно отличаться от тех задач, с которыми каждый из нас сталкивается сегодня.

Вопрос, однако, не в том, чтобы предвосхитить фундаментальное изменение человека и решать его судьбу за него. Как представляется, большинство исследователей сегодня берут нерелевантный фокус рассмотрения данной проблемы.

У Гегеля читаем: «Отрицание в наличном бытии еще непосредственно тождественно с бытием, и это отрицание есть то, что мы называем *границей*. Лишь в своей границе и благодаря ей нечто есть то, что оно есть»¹. И далее: «...изменчивость наличного бытия видится, однако, представлению в качестве только возможности, реализация которой не имеет основания в нем самом. На деле же изменчивость лежит в понятии наличного бытия, и изменение есть лишь обнаружение того, что наличное бытие есть в себе»². Граница как неотъемлемый элемент готовящегося события определяет его суть, и если это утверждение принять за максимум, то понятие границы нельзя элиминировать из анализа феномена постчеловека. Наша убежденность базируется на современных исследованиях границы, которая получает свою особенную интерпретацию в антропологии.

В науках о человеке неопределенность положения участника перехода в момент утраты прежнего статуса при условии еще неосуществленной деятельности по присвоению нового статуса носит название лиминальности. Лиминальность происходит от латинского *limen* (порог) и пред-

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. М.: Мысль, 1974. Т. 1. С. 230.

² Там же. С. 232.

ставляет собой «пороговое», «переходное» состояние, испытываемое человеком или сообществом на срединной стадии ритуала перехода¹. Впервые концепция лиминальности была изложена в работах Арнольда ван Геннепа, указавшего на то, что каждый законченный обряд формируется цепью определенных действий, которые исполняются в должном порядке. При чередовании стадий человек или сообщество отделяется от одного состояния, какое-то время пребывает в промежуточном состоянии и затем завершает переход, включаясь в новое состояние².

Во второй половине XX века к теме переходности обратился В. Тэрнер, который в своем исследовании «Лиминальность и коммунитас» отметил, что «свойства лиминальности или лиминальных *personae* («пороговых людей») непременно двойственны, поскольку и сама лиминальность, и ее носители увертываются или выскальзывают из сети классификаций, которые обычно размещают «состояния» и положения в культурном пространстве. Лиминальные существа ни здесь, ни там, ни то, ни се; они – в промежутке между положениями, предписанными и распределенными законом, обычаем, условностями и церемониалом. Поэтому их двусмысленные и неопределенные свойства выражаются большим разнообразием символов в многочисленных обществах, ритуализирующих социальные и культурные переходы. Так, лиминальность часто уподобляется смерти, утробному существованию, невидимости, темноте, двуполости, пустыне, затмению солнца или луны»³.

Сравнивая пороговое состояние со статусной системой, ученый выделяет бинарные оппозиции, среди которых для объекта нашего исследования наибольшее значение имеют переход/состояние, равенство/неравенство, отсутствие статуса/статус, сведение половых различий к минимуму/максимализация половых различий⁴. Как нетрудно заметить, у «пороговых людей» присутствуют определенные ценности, которые объединяют их с идеальным состоянием представителей тех или иных течений трансгуманизма. Самый наглядный пример – это минимизация половых различий вплоть до полного «устранения» гендера, провозглашенного в постгендеризме. Еще интереснее футуристические прогнозы Хаксли и Оруэлла, а также сообщество монашествующих, для

¹ Артемьева Т.В., Смирнов И.П., Тропп Э.А., Тульчинский М.Н. Проективный философский словарь: Новые термины и понятия. 2002. URL: <http://www.term.ru/dictionary/951/word/liminalnost>

² Подробнее о классификации обрядов перехода и их смысловой зависимости см.: ван Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М.: Восточная литература, 1999.

³ Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. С. 169.

⁴ Там же. С. 179.

которого вся человеческая жизнь представляет собой переходную стадию на пути к вечной жизни.

Сложность анализа здесь заключается в том, что некоторые из характеристик лиминальных сообществ, по Тэрнеру, расходятся с постулируемой аксиологией трансгуманистов, и чтобы разобраться, какая из характеристик представленной оппозиции возьмет верх, следует учитывать саму изменчивую природу лиминальности. Так, вместо ожидаемого усложнения социальной структуры, развития новых способностей и духовной реализации можно прогнозировать упрощение – как самого человека, так и его контактов с миром. Такое предположение базируется на наблюдении за современным *Homo sapiens*, который фиксирует признаки тех или иных метаморфоз, но не осознает их истинного значения. В частности, современные люди замечают свое перманентное погружение в состояние многозадачности, но не видят за этим упадка своих когнитивных способностей. Ситуация лиминальности по своим свойствам, как кажется, благоприятствует получению результатов, обратных ожидаемым.

Наряду со сложностью прогнозирования пороговых ситуаций, чьи характеристики всегда двойственны, обращает на себя внимание поведенческий паттерн участника перехода, который по той или иной причине «тормозит» восстановление в новом качестве. В этой связи интересны образы трикстера и аутсайдера: первый способен удерживать в состоянии неопределенности все общество, а второй представляет собой своеобразное молчаливое меньшинство, готовое, однако, вполне определенно обозначить свои позиции.

В рамках академической науки обществами, находящимися в стадии лиминальности, занимается профессор Ирландского национального университета в Корке Арпад Шаколчай. В своей работе «Лиминальность и опыт: структурирование переходных ситуаций и случаев преобразования» ученый вводит понятие перманентной лиминальности, при которой реинтеграции не происходит, а общество остается как бы замороженным во времени и месте, отходя от нормальных способов социального функционирования¹. Рассматривая имитацию как важный элемент человеческого поведения, проявляющийся в переходных ситуациях, Шаколчай исследует проблему лидерства, особо выделяя лидеров-обманщиков: «Трикстеров никто не воспринимает всерьез, принимая во внимание их склонность к шуткам, байкам и фантазиям. Однако обманщик может неожиданно стать опасен: в ситуациях, когда бдительность общества сходит на нет, он способен воспользоваться ситуацией и осуществить подмену социальных ролей и ценностей, провозгласив себя при этом

¹ Szokolczai A. Liminality and Experience: Structuring transitory situations and transformative events // *International Political Anthropology*, № 2 (1), p. 151.

центральной фигурой... Условием появления такого трикстера является пороговая ситуация, в которой теряются ориентиры и растет подражательное поведение»¹. Трикстер, ошибочно принятый за харизматического лидера, старается как можно дольше удерживать общество в состоянии неопределенности; он готов удерживать роль лидера просто из любви к власти, гордости за то, что ему подражают и, как это ни парадоксально, из-за ощущения комфорта в мире, приносящего дискомфорт другим. Войны и революционные периоды прошлого дают нам немало имен трикстеров подобного рода, намеренно затягивающих стадию перехода и удерживающих общество в состоянии неопределенности.

Однако переход к постчеловеку – событие гораздо более крупного масштаба, от которого можно ожидать исчезновения нормальной иерархии и, как следствие, экономической, политической, социальной нестабильности, размытости нравственных установок. Трансгуманизм сегодня – это множество концепций по преобразованию человека и отдельных аспектов его жизни, и уже сейчас никто не застрахован от того, чтобы не попасться в ловушку трикстера. В качестве лиминального лидера обманщик может быть особенно притягателен именно в начале перехода к транс- и постчеловеческому, поскольку человек ощущает потерянность, страх перед будущим, беспомощность в ситуации перехода; он предпочитает, скорее, перенять ту модель существования, которая получила распространение в его социальной группе, чем строить туманные перспективы.

Очевидно, пороговым состоянием захочет воспользоваться немало амбициозных лидеров. Проблема здесь состоит в практической невозможности конструирования каких-либо предположений касательно перспектив выбранной модели трансгуманизма и сопряженных с этим сложностей социальной сферы (что появится раньше: постчеловек или законы, в которых будут прописаны его права и обязанности, человек без гендера или новый тип семьи, противоположный пресловутому союзу М+Ж?). Единственное, что можно с определенной долей уверенности заметить по этому поводу: трансгуманистические процессы будут идти по всему земному шару неоднородно и для каждого члена общества приобретут глубоко личностный, сопряженный с рисками экзистенциального порядка характер.

Очерчивая контуры малоизученной проблемы, не обойтись без указания на ее крайности. И если были упомянуты те, кто станет в авангарде, то было бы несправедливо обойти молчанием тех, кто останется в арьергарде. В ситуации лиминальности каждый участник перехода склонен чувствовать себя аутсайдером на определенном этапе. Однако

¹ Ibid, p. 155.

для некоторых слоев культурное и социальное отставание может сыграть роль спасительной соломинки, так что сама стадия перехода станет расцениваться как обретение новой имманентности. Эта группа существ выносится антропологами в отдельную категорию лиминальных аутсайдеров. В контексте трансгуманизма причиной, по которой перманентная лиминальность будет желанна для аутайдера, становится страх перед неопределенностью. К этому добавляется вполне обоснованное опасение насчет того, что попытки улучшить умственные и физические возможности навсегда уничтожат ситуацию экзистенциального выбора.

В одном из современных обзоров книги МакКиббена «Довольно: оставаясь человеком в эру инженерии» анализируется мысль исследователя о том, что «генетическая инженерия нанесет психологический урон тем, кто будет произведен с помощью этой технологии»¹. Согласно МакКиббену, люди с осознанием того, что некогда они являлись генетически модифицированными эмбрионами, переживут кризис персональной ответственности. Так, «сконструированные» люди не будут в точности знать, ставить ли себе в заслугу собственные достижения: в конце концов, их ведь и задумывали для великих дел. Кроме того, «улучшенный» человек станет винить себя за каждую неудачу, потому что если гены обеспечивают успех, то промахи, очевидно, случаются из-за отсутствия силы воли. Поднимаясь на новый уровень обобщения, МакКиббен также замечает, что прошлые технические достижения уничтожили «контексты», каковыми являлись для индивида церковь, деревня, семья, природа. В результате этого представители предыдущих поколений утратили смысл своей деятельности. По вине биотехнологий, считает МакКиббен, «мы стоим на грани исчезновения даже в качестве личностей». Критика философа-этика построена на том твердом убеждении, что при переходе к постчеловеку «мы будем лишены возможности воспринимать себя в качестве существ со свободным выбором – заслуживающих похвалы или порицания, – вместо этого мы станем рассматривать себя в качестве автоматов»².

В этой связи появление аутсайдеров в обществах, переживающих стадию лиминальности, выглядит вполне логичным. МакКиббен приводит несколько конкретных исторических примеров того, как люди сопротивляются вторжению в их жизнь технологий. На основании наблюдений за современными изгоями можно кое-что утверждать и о тех, будущих.

¹ Chessa F. The book review of Bill Mckibben's "Enough: staying human in an engineered age" // URL: www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1733990/pdf/v030p000e8.pdf

² Ibid.

Известно, что лиминальные аутсайдеры, не желающие принимать многие технологические новшества, для поддержания своего образа жизни нуждаются в сильной культурной доминанте, коей является семья и/или община. При разрушении социального института, защищающего аутсайдера, под вопрос ставится само его пребывание в лиминальном периоде. Проецируя понятие лиминального аутсайдера на концепт постчеловека, можно с определенной долей уверенности считать, что изменение культурной доминанты, разложение института семьи, утрата связи с ближним кругом необратимо повлечет за собой реинтеграцию порогового существа в новом качестве. Ситуацию изоляции неопита хорошо передает одна известная суфийская притча, в которой рассказывается, как исчезает вся вода и затем ее заменяет другая, выпив которую, люди говорят и думают совсем не так, как они говорили и думали раньше. Один заранее предупрежденный человек делает запас собственной воды, но обнаруживает, что его поведение и мышление превращают его в изгоя. Притча заканчивается тем, что он выпивает новой воды и становится таким же, как все¹.

Тема пороговых состояний сравнительно недавно стала активно разрабатываться в антропологии; в дискурсе трансгуманизма и постгуманизма она еще не привлекла к себе должного внимания. Между тем, лиминальность представляет собой концепт, который, по-видимому, можно развивать в рамках академической науки, не переходя к оторванным от философской почвы футуристическим фантазиям. Фаза лиминальности, какой бы зыбкой и неопределенной она ни была, будучи соотносенной с философским определением границы, должна содержать в себе новое качество. Для того чтобы внести в это качество определенность – сохранить через него человеческую природу, – следует уделить должное внимание тем вызовам, с которыми сталкивается пороговый человек, будь то лиминальный лидер или лиминальный аутсайдер. По-видимому, это единственное, что можно изучить объективно, то, на что еще может повлиять человек, мыслящий и действующий в прелиминальном периоде.

¹ Шах И. Сказки дервишей. М.: ИИФ ДИАС лтд: Пятая страна, 1996. С. 14.

ПРОБЛЕМА ЗАБОТЫ О ЧЕЛОВЕКЕ В ПЕРСПЕКТИВЕ ТРАНСГУМАНИЗМА

Проблема заботы о человеке не может быть решена без ответа на главный вопрос: «Что собой представляет человек?» Этот вопрос отнюдь не из области абстрактных спекуляций философского разума; несмотря на многочисленные попытки ответить на него, в современной ситуации поиск ответа лишь усугубляется, как никогда в истории.

Острота рассматриваемой нами проблемы вызвана сегодня перспективой сущностного изменения человека с позиций трансгуманизма. По утверждению А.П. Назаретяна, «эволюция на Земле вступает в полифуркационную фазу, сопоставимую по масштабу и по значению с появлением жизни. После этого либо начнется нисходящая ветвь эволюции (последующие изменения в обществе и природе будут необратимо направлены в сторону термодинамического равновесия), либо произойдет прорыв к какому-то качественно новому состоянию»¹.

Определение человека в конечном итоге сводится к пониманию того, что собой представляет человеческая личность. Если бы мы рассматривали заботу о человеке с традиционных позиций, то она с необходимостью включала бы в себя и заботу о человеческом теле, его природе. Но, поскольку трансгуманизм отказывает биологическому телу в перспективе развития, усматривая лучшую альтернативу в механизированной машине, есть опасность, что для «трансчеловека» выпадут целые пласты культуры. «Нельзя упускать из виду, что человеческая культура глубинно связана с человеческой телесностью и первичным эмоциональным строем, который ею продиктован»².

Таким образом, биологические предпосылки не являются нейтральным компонентом человеческого существования; они представляют ту основу, на которой выросла культура. Первые вопросы мы могли бы сформулировать так: «Насколько необходима культура человеку будущего? Для чего она была нужна нам?» В кибернетике всерьез рассматривается возможность «цифрового бессмертия» («digital immortality»³), которая предполагает реинкарнацию личности по сохранившейся о ней

¹ Назаретян А.П. Мировоззренческая перспектива планетарной цивилизации // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция / под ред. Д.И. Дубровского. М.: Изд-во МБА, 2013. С. 26.

² Степин В.С. Перелом в цивилизационном развитии. Точки роста новых ценностей // Там же. С. 19.

³ Bell G., Gray J. Digital immortality // Communications of the ACM, 2001, № 44 (3), pp. 28-31.

информации. Прогнозируется также создание «внешней коры» мозга («экзокортекс»), представляющей систему интерфейсов, которые позволят существенно расширить мыслительные возможности человека. По оценкам некоторых специалистов, полная компьютерная эмуляция человеческого разума и личности будет реализована уже к 2040-м годам¹. Но для эмуляции личности необходимо понимать, что она собой представляет. Электронная реинкарнация как «смена телесных механизмов восприятия, запоминания и формирования эмоций вне белково-углеводного субстрата должна обернуться таким кардинальным переорождением субъекта, которое несоизмеримо с возрастными, травматическими и прочими изменениями в индивидуальном опыте»².

В современной научной психологии существует множество концепций личности. Ведутся дискуссии по поводу того, какова ее структура, что она собой представляет. «При рассмотрении структуры личности в нее обычно включают способности, темперамент, характер, мотивацию и социальные установки»³. Если электроника сможет последовательно смоделировать все системные моменты личности, то этим вопрос, судя по всему, исчерпывается.

Однако существует и другой взгляд на понимание сущности человеческой личности. Блез Паскаль писал: «Тот, кто любит кого-либо за красоту, любит ли его? Нет, ибо оспа, которая уничтожит красоту, не уничтожив человека, заставит его разлюбить этого человека. И если меня любят за мои суждения, за мою память, любят ли меня? Нет, ибо я могу потерять эти качества, не потеряв самого себя. Так где же это я, если оно не в теле и не в душе?»⁴. Согласно христианскому взгляду, личность владеет своей природой, но не сводится к ней. Само «Я» невыразимо. Самосознание также не есть личность, как и красота лица, но лишь один из «талантов», которыми личность владеет.

Но даже если отказаться от религиозного рассмотрения личности и перейти на уровень строго рационального, научного анализа, проблемы остаются. Перспектива создания в будущем телепорта или перенесения сознания на электронный носитель ставит вопрос об идентичности личности. Можно ли ставить знак равенства между личностью и сознанием? Науке известно, что многое в личности продиктовано именно бессознательным. В отношении мозга, скорее, приходится говорить о том,

¹ Kurzweil R. The singularity is near: When humans transcend biology. N.Y.: Penguin Books, 2005.

² Назаретян А.П. Мировоззренческая перспектива планетарной цивилизации. С. 46-47.

³ Маклаков А.Г. Общая психология: учебник для вузов. СПб.: Питер, 2008. С. 473.

⁴ Кураев А. Лишний догмат: filioque // URL: <http://www.trinitas.ru/rus/doc/0017/001a/00171084.htm>

что этот орган конституирует личность, то есть выступает в качестве необходимого условия ее проявления.

Среди современных философов высказывается мнение о том, что критерий тождества личности не может быть дан с позиций онтологии и зависит от того, что важно («What matters»¹). Этой позиции придерживается британский философ Дерек Парфит, утверждающий, что «тождество личности как таковое не имеет значения для моего выживания, так как значение имеет только продолжение моей ментальной жизни вне зависимости от того, будет ли она продолжена одной и той же личностью или нет»². Хочется задать вопрос: «Важно для кого?»

Для рассмотрения дискуссий о тождестве личности обратимся к понятию минимальной супервентности. Этот термин широко используется в современной аналитической философии сознания и означает зависимость психологических свойств сознания от физических свойств его носителя. Брайан Маклафлин и Карен Беннет видят классическую формулировку понятия супервентности для философии сознания в работе Дональда Дэвидсона «Ментальные события»: «Ментальные характеристики в каком-то смысле зависимы от физических характеристик, т.е. супервентны по отношению к ним. Супервентность может быть понята так: ... объект не может измениться в отношении своих ментальных качеств, не изменившись при этом в отношении своих физических качеств»³.

Независимо от того, отождествляем ли мы ментальные и физические свойства или же первые являются особыми эмерджентными свойствами, они не обладают онтологической самостоятельностью и нуждаются в соответствующем физическом носителе. Признание тезиса о минимальной супервентности предполагает то, что дублирование физического носителя личности одновременно дублирует и ее супервентные психологические характеристики. Интерес представляют в этой связи мысленные эксперименты Дерека Парфита и Дэниэла Деннета, которые предполагают дублирование человека при помощи т.н. телетранспортатора (телепорта). Логическая абсурдность, вытекающая из подобного мысленного допущения, приводит к конфликту с психологическим критерием тождества личности.

Находясь в двух разных местах, занимаясь разными вещами, дублированные «Парфиты» не могут быть тождественны: они обретают с момента дублирования совершенно разный психологический опыт, а один

¹ Parfit D. Personal Identity // *Philosophical Review*, 1971, vol. 80; Parfit D. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

² Гаспаров И.Г. Философско-аналитическая концепция тождества личности: автореф. дис. ... канд. филол. наук. URL: <http://cheloveknauka.com/filosofsko-analiticheskaya-kontseptsiya-tozhdestva-lichnosti>

³ McLaughlin B., Bennett K. Supervenience // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. E.N. Zalta (ed.), 2011.

из них может даже убить другого. Д. Парфит пытается доказать, что человеку не следует опасаться телепорта. Несмотря на то, что в точке *A* его тело будет полностью уничтожаться, в точке *B* оно будет воссоздаваться с прежними характеристиками, и никто не сможет найти разницы между *Я-A* и *Я-B*¹. Но будет ли это означать, что вышедшая где-нибудь на Марсе из кабинки телепорта личность *B* – это я?

Если мы рассмотрим пример транспортировки применительно к стулу, сохраняя при этом его вторую копию в точке *A*, мы не сможем сказать, что стул *A* тождественен стулу *B* (нумерически). Таким образом, для физического объекта способом отождествления является непрерывность пространственно-временной структуры. Не означает ли это, что минимальная супервентность требует того же критерия и по отношению к личности? Любой перерыв в существовании тела личности ведет, таким образом, к ее исчезновению.

Однако сторонники идей Д. Парфита могут выдвинуть тезис о том, что личность не зависит от физической тождественности своей субстанции, поскольку все клетки тела на протяжении жизни постоянно заменяются новыми, однако личность от этого не исчезает. В работе «Причины и личности» Д. Парфит пользуется этим аргументом для демонстрации того, что если клетки мозга заменяются аналогичными в процессе операции, то не имеет значения их количество (заменяем ли мы 10% или 99%), личность будет чувствовать себя идентичной после этой операции. «Однако сама по себе невозможность указать на индивидуальные отличия не означает, что все неотличимые предметы тождественны, иначе нам придется утверждать, что тождественны все атомы, все правильные треугольники, все прямые линии и т.д.»² Мы не будем останавливаться в данном случае на рассмотрении самой возможности такой операции, которую, скорее всего, невозможно провести без нарушения сложных нейронных сетей, в которых каждый нейрон соединен с другими огромным количеством связей.

Вернемся в интересах дискуссии к религиозному рассмотрению проблемы. Не следует думать, что христианская модель заботы о человеке в ее традиционном понимании может дать в данный момент готовые ответы на все те вопросы, которые ставит перед ней философия трансгуманизма.

Бросим ретроспективный взгляд. Удалось ли христианству однозначно с богословских позиций дать ответ вызову эволюционной теории? Нет, этого не случилось. Эволюционные теории с необходимостью открыли двери философии трансгуманизма, которая объявила себя

¹ Parfit D. *Reasons and Persons*, p. 199.

² Секацкая М.А. Тождество личности как онтологический факт: возражение по Дереку Парфиту // Эпистемология и философия науки. 2013. Т. 37, № 3. С. 80.

предвестником нового эволюционного этапа. Исходя из этого, спросим себя: «Что плохого в том, что человек однажды лишится биологической основы тех страстей, с которыми до сей поры большая часть человечества до конца справиться не могла?» Аскеты во все времена умерщвляли свою плоть именно потому, что она ввергала их в грех, была формальной причиной страстей. Не будет ли отказ от биологического тела наивысшим аскетическим актом человечества, то есть религиозным по сути?

Если сегодня «биологический человек» тратит на свое образование огромное количество времени, то в будущем, благодаря электронной памяти, это время жизни можно будет сохранить для чего-то иного. Вопрос пока заключается только в том, для чего человеку нужна будет его «вечность»? Сможет ли трансгуманизм решить проблему смысла жизни в состоянии бессмертия, если гуманистическая философия испытывала сложности даже с решением вопроса о смысле ограниченной во времени жизни человека. Возможно, что все, что сможет предложить трансгуманизм, будет лишь отказом от постановки данного вопроса, и человек перестанет ощущать необходимость подобного ответа, лишившись «органа смысла». И все же, для чего человеку время, если его уже не нужно будет тратить на сон и еду, обучение, воспитание и размышления о культурных ценностях? Возможно, «вечность» постчеловека будет заключаться не в том, что его время будет длиться бесконечно, а в том, что времени в нашем понимании уже не будет, поскольку не будет изменений, старения и смерти.

С точки зрения нерелигиозного человека, философия трансгуманизма должна выглядеть в наивысшей степени гуманно. Если христианская философия давала человеку красивый, но далекий для достижения идеал, то философия трансгуманизма, казалось бы, дает конкретный рецепт устройства человеческой жизни, начиная с сегодняшнего дня. Пока не наступило это время, спросим себя: «Может быть, краткий миг жизни, полный эмоций и страданий, лучше для человека этого "вечного ничто"? Вдруг "ад" и есть это самое место, откуда не выбраться, поскольку нельзя умереть? Вдруг человек освободит себя вместе со смертью также и от жизни? Является ли потребность в смысле таким же пережитком в числе потребностей биологического тела, или этот вопрос онтологичен по отношению к самому факту существования человека (или сознания постчеловека)? Кто был ближе к истине: З. Фрейд, утверждавший, что только нездоровый человек задается подобными вопросами, или В. Франкл и А. Маслоу, доказывавшие обратное?»

В рамках статьи мы не можем рассмотреть все вопросы, связанные с трансгуманизмом; нас интересует только один: можно ли считать модель трансгуманизма новым, более совершенным вариантом заботы о человеке? Трансгуманизм явился логическим этапом в ходе исторического, в частности технологического, развития общества. Человек сделал первый шаг к постчеловечеству с того самого момента, когда впер-

вые переложил часть труда со своего биологического тела на искусственно созданный механизм, каким бы простым он изначально ни был. Анестетики, лекарства, освобождающие человека от боли и болезни, – для нас все это привычно, мы даже не задаемся вопросом о том, добро это или зло. Ответ, как будто, очевиден. Косметологические операции, искусственные волосы, ногти, силиконовые наполнители – все это не что иное, как шаг на пути к чему-то более радикальному. Философские дискуссии касаются сегодня только той области, в которой существующие лекарства и анестетики бессильны, то есть проблемы эвтаназии. Что же плохого в том, что человечество, наконец, найдет универсальное средство от всех болезней и навсегда отменит боль?

Человек, выступающий с критикой философии трансгуманизма, с необходимостью должен остановиться перед вопросами не отдаленного будущего, а сегодняшнего дня. Если он против того, чтобы лишать свою природу способности испытывать боль и страдать от болезней, то принципиально честным был бы с его стороны отказ от любых лекарств. Этому человеку было бы просто осуждать людей, не способных естественным путем выносить ребенка, за их обращение к новым технологиям, если сам он не знает подобных проблем. Церковь выступает против аборт, поощряет деторождение; может ли она выступать за использование искусственной матки, хотя бы для тех семей, которые не могут иметь детей естественным способом? Возможно ли оказание медицинской помощи болеющему человеку? Если да, то в каких пределах она возможна? Могут ли применяться искусственные аппараты для поддержания жизненно важных органов и систем, возможна ли замена утраченных частей тела протезами? Имеются ли границы применения искусственных технологий для облегчения и поддержания человеческой жизни? На каком основании эти границы должны быть проведены? Является ли заведомым злом желание родителей оградить своих детей от дурной генетики посредством новых генных технологий?

Как видим, философские вопросы трансгуманизма не настолько далеки от нашей сегодняшней жизни. Каждый положительный ответ на один из представленных выше вопросов ведет нас к необходимости проведения моральных границ и определения их оснований. При этом проблем остается немало, и они связаны с коллизиями в области нравственных, духовных страданий, которые зачастую мучительнее физической боли.

Не требует доказательств тот факт, что люди могут совершать ошибки даже в принятии решений, имеющих для них первостепенное значение. Следовательно, долг науки перед человечеством заключается в том, чтобы выяснить, что является для человека благом, и в соответствии с этим осуществлять заботу о нем.

АНТРОПОЛОГИЯ И ТРАНСГУМАНИЗМ: ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ И ТЕЛЕСНОСТИ

Никогда еще вопрос о человеческой природе не стоял так остро, как в наши дни. Еще Кант настаивал на необходимости такой науки, которая прольет свет на «знание родовых признаков людей как земных существ»¹. Антропология, с его точки зрения, делится на физиологическую (то, что делает с человеком природа) и прагматическую (то, что человек, будучи свободным существом, делает сам с собой) составляющие. Сам Кант акцентировал внимание на второй из них, считая, что мы должны построить эмпирическую науку с целью научения благоразумию, стремлению к счастью, начиная с изучения ошибок и слабостей, присущих человеку, для успешного их преодоления.

Философская антропология Канта покоится на том, что человеческая природа есть данность – то, что можно постичь и на основании чего можно построить другие науки и учения (например, моральные). Тем же путем развивается антропология дальше, что можно формально представить в виде следующей схемы: от того, каков есть человек, – к тому, каковым человек может (должен) быть. Это общая интенция как для Гегеля, так и для Фейербаха и Маркса. Продолжили тенденцию М. Шелер, Х. Плеснер и А. Гелен, с именами которых связывают «классический» философско-антропологический проект. В данной работе мы заострим внимание на идеях Арнольда Гелена – сторонника эмпирических наук и противника метафизики. Представители ряда современных философских течений также заявляют, что человеческий мир и природа не данность, которую мы должны постигать и действовать сообразно с ней, но конструктор, который мы можем непосредственно изменять. Подобные тенденции мы можем обнаружить как в отдельных эпистемологических программах, так и в глобальных движениях, ставящих своей целью изменение природы человека. К таковым относится, например, трансгуманизм. Сторонники трансгуманизма заявляют о необходимости стремления человека к развитию науки и техники с целью преодоления пределов своего естества, победы над болезнями, старостью, а в конечном итоге – над самой смертью.

За несколько лет до появления термина «трансгуманизм» Гелен прочел лекцию «Образ человека в свете современной антропологии», связав тенденции современного общества со «стремлением к процветанию во

¹ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант. Сочинения: в 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 350.

всемирном масштабе». Парадоксально, но это стремление интерпретируется Геленом в негативном ключе. Почему? Его опасения легко списать на пессимизм философа – наследника «консервативной революции», однако их трудно назвать беспочвенными. Стоит оговориться, что Гелен не был противником трансгуманизма и даже рассматривал возможность такого движения, но его критика культуры с течением времени становится лишь актуальнее.

Среди противников трансгуманизма в наши дни встречаются и те, кого можно отнести к лагерю «биоконсерваторов», но это консерватизм уже другого уровня. Например, Ф. Фукуяма, призывающий к отказу от трансгуманистического проекта, ссылается на перспективу появления морально-этических проблем¹. Он заявляет, что если все люди были рождены равными, имеют одинаковую ценность, то имеет ли человек право стремиться изменить эту данность – ведь удовлетворение этого желания увеличит социальную несправедливость? Распространение технологий «улучшения человеческой породы», безусловно, спровоцирует появление страт «людей» и «постлюдей». Это, однако, не означает, что трансгуманизм проходит мимо гуманизма, отвергая равенство людей. В своих аргументах Фукуяма ставит под сомнение принцип доступности инновационных технологий для каждого человека; с тем же успехом можно запретить разработку гаджетов и медицинских препаратов из-за того, что их стоимость не сможет удовлетворить каждого. Сложно назвать время, когда доступ к тем или иным благам был открыт для всех, создавая условия для равенства. Поэтому вопрос о доступности технологий для всех нельзя назвать несущественным, но в то же время вряд ли он является главной проблемой трансгуманизма.

В своей лекции для студентов Высшей школы экономики ведущий робототехник Х. Исигуро заявлял, что высокая цена на современные разработки обусловлена лишь их штучностью; доведенные до конвейерного производства, они станут общедоступными и повсеместно используемыми. Однако для получения и подтверждения этого статуса потребуются согласованные действия не столько со стороны разработчиков и потребителей, сколько со стороны государства. Точнее говоря, такое разделение может возникнуть лишь искусственным путем, в случае, если одна или несколько сторон проявят безответственность в данном вопросе. Конечно, ликвидация нищеты, по заявлению Всемирного банка, идет полным ходом, но 40% населения планеты признано беднейшим и еще около 10% живёт за чертой бедности, что подразумевает проблемные моменты не только на уровне «производства и распределения». Иными словами, проблема несправедливости и неравенства не яв-

¹ См.: Fukuyama F. Transhumanism // Foreign Policy, 2004, September 1.

ляется характерной исключительно для трансгуманистического движения, она отражает тенденции современного мира в целом. Проблема, однако, видится совсем в другом.

Гелен первой посылкой философской антропологии считал признание единства вида «человек», второй – единство каждого отдельного индивида (призванное снять психофизический дуализм человека)¹. Иными словами, все люди равны в смысле принадлежности к единому виду, обладая одинаковыми свойствами и качествами, присущими ему, исключая деление на подвиды. Это был его ответ расовой теории национал-социалистов, заявлявших о природном неравенстве одних групп людей по отношению к другим.

Как известно, главной посылкой трансгуманизма является изменчивость и возможность воздействия на «природу», что вызывает резонные опасения. В первую очередь, конечно же, отмечают возможность того, что человечество, утратившее разумное осмысление проблем, само того не осознавая, навлекает на себя гибель. Этот и ряд других рисков, которые Ник Бостром характеризует как «экзистенциальные»², заключаются в уничтожении *Homo sapiens* как такового или замене этого вида тем, что носит название «постчеловек».

В этом ключе уместно вспомнить В.И. Вернадского: «Сумеет ли человек воспользоваться этой силой, направить ее на добро, а не на самоуничтожение? Дорос ли он до умения использовать ту силу, которую неизбежно должна дать ему наука? Ученые не должны закрывать глаза на возможные последствия их научной работы, научного прогресса. Они должны себя чувствовать ответственными за все последствия их открытий»³. Вернадский заявлял, что человек и его мысль – основная геологическая сила, способная преобразовать мир и самое себя, но вектор этого преобразования остается неизвестным и зависящим только от человека. Вернадский видел возможность уничтожения человечеством самого себя вследствие своего развития, но он акцентировал свое внимание, скорее, на полной физической аннигиляции, исчезновении рода человеческого с лица Земли.

Вторая альтернатива развития, гораздо более оптимистичная, – радикальное изменение человека, появление «постчеловека». Есть опас-

¹ См. Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии / сост. и послесл. П.С. Гуревича; под общ. ред. Ю.Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. С. 152-201.

² См.: Bostrom N. Existential risks: Analyzing human extinction scenarios and related hazards. *Journal of Evolution and Technology*, 2002, vol. 9.

³ Вернадский В.И. Очерки и речи. Пг.: Науч. химико-техн. изд-во, 1922. Т. I. С. 11.

ность, что вскоре понятие «человек» станет неуместным, а мы, изменив свое телесное бытие, благодаря NBIC-технологиям, будем уже не людьми. Справедливо ли это опасение? Способен ли разум как таковой сохранить приставку «человеческий» после «разрыва» со своей телесной конституцией? В данном случае мы уподобляемся гностикам, презиравшим плоть, считая, что существо человека обитает совсем в другом измерении. Мы видим, что существует огромное количество людей, чья телесная целостность по той или иной причине нарушена или же имеет существенное отклонение в своей функциональности. Эти отклонения могут быть приобретенными и врожденными. У человека могут отсутствовать конечности, неправильно работать органы чувств или иметься нарушения в работе мозга, но все равно у него есть право называть себя человеком, быть им. Один из возможных векторов реализации трансгуманистической мысли направлен, к слову, именно в русло «нормализации» человеческой телесности, заключающейся в замене нефункционирующих частей их технологическими аналогами, медикаментозном вмешательстве в функционирование органов и т.д. Однако проблема телесности оказывается тоньше, чем может показаться на первый взгляд.

Гелен сравнивает современного ему человека с одомашнированными животными, у которых возрастают потребность в пище, сексуальное влечение, чьи жизненные условия сопряжены с «сужением пространства движения, недостатком физической активности, ограничением в воздухе, свете, солнце, устранением естественного отбора»¹. Гелен обозначает проблемы, которые оказываются актуальными и в свете трансгуманизма: речь идет о редукции инстинктов, избытке влечений, интеллектуальной перегрузке или разгрузке. Если человечество продолжит идти путем «разгрузки от негативного», т.е. удаления из человеческой жизни тяжелого физического труда, нищеты, лишений и т.д., то неизбежно столкнется с определенными новыми препятствиями.

Во-первых, это интеллектуальная перегрузка. В данном случае нет необходимости переходить к разговорам об абстрактном «информационном обществе» и т.д. В наше время человек вынужден перерабатывать огромное количество информации по необходимости. Гелен приводит в пример многочасовые поездки на автомобиле, которые сильно выматывают человека. Смысл состоит в том, что человеку не хватает времени на нормальную переработку постоянно поступающей и изменяющейся информации. Это опасение разделяет, например, В.А. Кутырёв, заявляющий о «без(д)умности» продвижения научно-технического прогресса.

¹ Гелен А. Образ человека в свете современной антропологии // Личность. Культура. Общество. 2007. Вып. 3 (37). С. 40-41.

Он опасается, что нынешние темпы развития технологий столь стремительны, что человек попросту теряется в бесчисленном множестве открытий и изобретений, перестающих быть новыми так же быстро, как они возникают. Другими словами, прогресс вышел за рамки понимания человека, лишился рефлексии, а потому стал безумен. «Мы называли разум безумным, когда и поскольку он играет против человека. Когда человек мыслит, но не в своем уме»¹. Во-вторых, это избыток влечений. В данном случае Гелен напоминает теорию вытеснения Фрейда, отмечая, что тяжелый физический труд и войны были исторически главными каналами вытеснения агрессивности. В современном же обществе эти каналы засорены, что, по мнению Гелена, способствует снижению порогов раздражимости, находит свое отражение в страхе, подозрительности и чувстве загнанности, становящимися своеобразной нормой жизни современного человека.

Как мы видим, телесность человека является более существенной и проблематичной сферой, чем может показаться на первый взгляд. Гелен пишет: «Стремясь полностью избавиться от гнета обстоятельств, он [человек] отдает себя во власть сил, которые он еще слишком мало знает и относительно которых он руководствуется мнениями самых фривольных оптимистов...»²

Существуют движения технонауки, которые надеются на решение данных противоречий путем блокировки обозначенных выше форм жизнедеятельности, на своеобразный легальный допинг, медикаментозное вмешательство или имплантацию всевозможных технических устройств, чипов и т.п. Всё это еще остается в парадигме рассмотрения статичной природы человека, хоть и допускает воздействие на нее, вернее на процессы, в ней происходящие.

Радикальный трансгуманизм справедливо отмечает данное противоречие, как и то, что потенциал биологического вещества меньше, чем у компьютерных устройств. Трансгуманисты не желают останавливаться на менее радикальных способах качественного улучшения человеческой породы: борьбой со старением организма и телесными недостатками, – считая их лишь временной мерой на пути борьбы со смертью. «Цель трансгуманизма – перегрузить содержание человеческого сознания в обширную компьютерную сеть и посредством этой сети обрести своего рода развоплощенное, но обладающее разумом бессмертие»³. Иными

¹ Кутырёв В.Ю. Время Mortido // Вопросы философии. 2011, № 7. С. 28.

² Там же. С. 51.

³ Peters T. The soul of trans-humanism // Dialog. A Journal of Theology, 2005, vol. 4 (4), p. 384. Цит. по: Хоружий С.С. Проблема постчеловека, или транс-

словами, человечество стремится к полной интеграции с машинами, стремится превратиться в своеобразный «неискусственный» интеллект.

Ученые и робототехники считают, что нас ждет «технологическая сингулярность», поэтому высказаться о сути проекта не так просто. Американский изобретатель и футуролог Р. Курцвейл предсказывает наступление сингулярности к 2045 году и считает, что заглянуть дальше пока не представляется возможным. Отечественный ученый А. Коротаев отождествляет понятия «сингулярность» и «фазовый переход». Он говорит, что «в реальности ухода в бесконечность в реальных процессах, развивающихся в режиме с обострением, конечно же, никогда не наблюдается, так как за заметное время перед тем, как значение соответствующего показателя системы должно было бы уйти в бесконечность, система испытывает качественную трансформацию (“фазовый переход”)¹».

С.С. Хоружий в своей статье «Проблема постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии» говорит, что мы, действительно, имеем дело с «трансформативной антропологией», и рассматривает три типа возможных трансформаций природы человека будущего: постчеловека – киборга, мутанта и клона. Каждый из них является, как показывает ученый, модификацией самого человека; самым же радикальным и самым загадочным оказывается киборг. В перспективе киборг должен стать частью обширной компьютерной сети, «общего разума», но осуществление данного проекта пока что покрыто туманом сингулярности и является лишь идеалом и путеводной звездой для новых гностиков.

Таким образом, еще рано говорить о по-настоящему «трансформативной» или просто неклассической антропологии. Мы, действительно, оказываем воздействие на природу человека, однако нельзя сказать о том, что мы уже можем преодолеть эту природу. За громкими заявлениями трансгуманизма и прогрессистскими надеждами так легко потерять действительную почву и фундамент всякой науки – реальную жизнь.

формативная антропология глазами синергийной антропологии // Философские науки. 2008, № 2. С. 10-31.

¹ Коротаев А.В. Новые технологии и сценарии будущего, или Сингулярность уже рядом? // История и синергетика. Методология исследования. 2-е изд. М.: ЛКИ/URSS, 2009. С. 184-185.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ МАШИНА И ПОСТЧЕЛОВЕК: ПРОЕКТ ДЖ. АГАМБЕНА

В нынешнюю эпоху проблема человека непосредственно связана с идеей постчеловека. Трансгуманисты учат о преодолении человеком его несовершенной телесности, преобразении собственной природы. Этот гностический жест, указывающий на «злое», «падшее» начало в человеке, видится трансгуманистам как начало появления человека нового типа и выхода за пределы старых представлений о нем – как выразился бы Агамбен, за пределы «антропологической машины» Нового времени. Но действительно ли трансгуманизм преодолевает работу традиционной антропологической машины, дает по-настоящему новую радикальную возможность помыслить человека как постчеловека?

Для того, чтобы ответить на эти вопросы, необходимо обратиться к концептуальным представлениям Агамбена о работе антропологической машины и потенциальной возможности постчеловеческого состояния. Джорджо Агамбен – один из значимых политических мыслителей нашего времени, он вписан в континентальную традицию, объединяющую его с такими мыслителями, как М. Хайдеггер, М. Фуко, Х. Арендт и другие. Он предлагает новое видение политической реальности современного мира, который выглядит, с его точки зрения, вполне пессимистически. Его концепты *чрезвычайного положения*, *homo sacer*, *био-политики*, *грядущего общества* являются непосредственной реализацией нового видения современного политического устройства мира. При этом антропологический проект Агамбена также является востребованным в свете современных антропологических революций.

Его рассуждения сначала касаются фрески из Амвросианской библиотеки, на которой изображены праведники в день второго прихода Мессии. Загадочность этой сцены заключается в том, что праведники изображены вкушающими Левиафана и Бегемота; при этом у них самих вместо человеческих голов – головы животных. Эта сцена сразу же очерчивает некий контур проблем антропологии и ставит вопрос: каковы отношения между человеческим и животным? Означает ли эта удивительная сцена, что в конце времен «отношения между животными и людьми примут новую форму, а сам человек примирится со своей животной природой»¹?

Сходную задачу ставили теоретики, объяснявшие место человека в конце Истории. Радикальная интерпретация Гегеля Кожевным постули-

¹ См.: Агамбен Дж. Открытое: Человек и животное. М.: РГГУ, 2012. С. 11.

рует неизбежный конец Истории, когда человек, достигая *признания*, будет полностью *удовлетворен*: «Благодаря этому Человек достиг совершенного Удовлетворения (*Befriedigung*), иначе говоря, он осуществился как Индивидуальность, синтез Единичного и Всеобщего, поскольку его “неповторимая” и незаместимая единичность получила всеобщее признание. Итак, История останавливается. Она более невозможна, ведь сотворивший ее Человек достиг удовлетворения, ему больше не надо ничего менять, не надо превосходить самого себя. Теперь Человек может заняться созерцанием, может понять самого себя»¹.

Конец Истории и удовлетворенность человека означают, по Кожеву, что человек перестает *действовать* в полном смысле этого слова. Сама сущность человека связана именно с действием, т.е. преобразованием мира (а в конечном итоге – творением Истории). Это значит, что сам человек в каком-то смысле перестает быть человеком, становясь лишь неким человеческим животным, которое уже *не отрицает* мир. Ж. Батай, возражая такой интерпретации Гегеля, пытался найти некий зазор в самом конце Истории, выдвигая идею о том, что все же будет некий эпилог, в котором сохранится «непроизводящая негативность», то есть нечто такое, что позволит человеку наслаждаться эротизмом, искусством, игрой и пр. именно как человеку, а не как животному.

Эти рассуждения подводят Агамбена к мысли о существовании надысторического пространства, когда История уже закончилась, но действительный конец в полном смысле еще не наступил. Человека уже нет, но сохраняется антропоморфное животное, которое функционирует как человек. Поэтому существует некое различие, которое мы фиксируем в конкретном индивиде – антропоморфная жизнь тела и воплощающаяся в нем человечность. Человек исторически существует как трансцендирование антропоморфной животности. При этом сама его «животность» здесь впервые рассматривается как проблема: «Вероятно, тело антропоморфного животного представляет собой тот нерастворимый остаток, который идеализм завещал мышлению, и, вероятно, апории философии нашего времени совпадают с апориями этого тела, несводимо напряженного и разделенного между человечностью и животностью»².

Возвращаясь к миниатюре из Амвросианской библиотеки, Агамбен замечает, что в мессианском конце истории мы можем увидеть, что ключевое для нашей культуры различие между человеческим и животным может исчезнуть. Поэтому сама эта проблема разграничения между человеческим и животным оказывается важнейшей метафизико-политической проблемой нашего времени, которая отвечает за опреде-

¹ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2013. С. 68.

² Агамбен Дж. Открытое. С. 21.

ление того, что такое человек. Парадоксальным образом конец времени снова делает актуальным то, что было в начале: «Рай снова делает Эдем дискуссионным»¹.

Здесь Агамбен использует понятие антропологической машины – устройства, которое воспроизводит человеческое путем подвешивания его в неопределенном состоянии между небесным и земным, между животным и человеческим. Таким образом, человек не имеет четко зафиксированной природы, а является, скорее, результатом смешения границ разных сфер. Чтобы понять, что такое антропологическая машина, нам необходимо заглянуть внутрь апории, связующей человека и животное воедино.

В Новое время ученые необходимым свойством человека считали наличие языка. Без этого элемента невозможно помыслить различие между человеком и животным. Однако попытки решить эту проблему через промежуточные стадии зверя-человека или человека-зверя, у которого нет языка, представляют собой «две грани одной и той же периодической дроби, которую невозможно завершить ни с той, ни с другой стороны»². Главное противоречие здесь заключается в том, что определение человеческого зависит от оппозиции «человек – животное», «человек – нечеловеческое»; тем самым человек уже заранее полагается как данность и находится в сфере одновременно исключения и включения. Это создает чрезвычайную ситуацию, в которой «внешнее есть не что иное, как исключение внутреннего, а внутреннее, в свою очередь, как исключение внешнего»³.

Антропологическая машина Нового времени анимализирует человека, перенося уже-человеческое в сферу не-человеческого, тогда как антропологическая машина древних гуманизирует животное, выставляя фигуры раба, варвара и т.д. как фигуры животных в человеческой форме. Сама эта ситуация напоминает логику исключения суверенной власти, изложенную им ранее в работе «Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь»; здесь власть подобным же образом создает зону неразличимости, или зону чрезвычайного положения, в которой мы находим не человеческую жизнь в подлинном смысле слова, а, скорее, производство «голой жизни». Тем самым Агамбен постулирует неразрывную связь между политикой и антропологией. Большое значение здесь приобретает также идея о homo sacer, взятая из Римского права, обозначающая человека, который может быть изгнан и убит кем угодно, однако не может быть принесен в жертву. Эта сакральная фигура, по мысли Агамбена,

¹ Там же. С. 31.

² Там же. С. 48.

³ Там же. С. 49.

связана с логикой исключения суверенной власти и производством голлой жизни как главным элементом биополитики. Стоит заметить, что фигура *homo sacer* не является уникальным историческим фактом: схожим статусом обладали японские буракумины (потомки касты «нечистых»), «неприкасаемые» в Индии и т.д. Таким образом, мы видим, что опасность антропологической машины заключается не в том, что она превращает человека в объект манипуляций, инструментальных действий, как выразился бы Хабермас, ее логика ведет к нивелированию человеческого вообще. Тому есть множество подтверждений в современной истории: концентрационные лагеря, ужасы в Нанкине и прочее.

Истоки проблемы Агамбен находит еще у Аристотеля в разделении им понятий *zoe* (как простого факта жизни) и *bios* (как жизни благой, политической). Парадигма Нового времени перестает видеть политическое состояние человека как нечто данное от природы; создаются концепции общественного договора, естественного состояния, идеи о человеке как *tabula rasa*, новые педагогические теории и т.д. В пространстве эпохи модерна проявление интереса к детям-волкам, умалишенным, дикарям и т.д. становится свидетельством зарождающейся антропологической машины. Задача, которую ставит Агамбен, – понять способ ее функционирования и выхода за ее пределы.

Источником и матрицей концепта антропологической машины являются теория диспозитива Фуко и Абстрактной машины Делеза и Гваттари. С французского языка «*dispositif*» переводится как «порядок»; у Фуко это, скорее, некий порядок стратегических ориентиров целеполагания, которые конституируют совокупность общественных практик, основывающихся на комплексе «власть – знание». Фуко пишет: «Диспозитив, стало быть, всегда вписан в игру власти, но, кроме того, всегда связан с одной или несколькими гранями знания, которые в связи с ним возникают, но в не меньшей мере его и обуславливают. Вот это и есть диспозитив: стратегии силовых отношений, которые и поддерживают различные типы знаний, и поддерживаются ими»¹.

В этом смысле антропологическая машина также функционирует как диспозитив, она задает стратегии властных отношений и отношение к знанию, конституирует само поле производства дискурса о человеке, в то же время вписывая это знание в отношения господства и подчинения (животное подчиняется человеку, подданные – императору, рабочий – капиталисту и т.д.). Делез и Гваттари выделяют несколько видов *машин* и рассматривают их соотношение друг с другом: литературная машина, машины войны, машина любви. Особым статусом обладает «абстракт-

¹ Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Касталь, 1966. С. 160.

ная машина»; смысл ее работы состоит в том, что она пересекает все стратификации, уникально и благодаря самой себе развивается на плане консистенции, чью диаграмму она конституирует, – одна и та же машина, работающая в астрофизике и микрофизике, в естественном и искусственном, управляющая потоками абсолютной детерриторизации (конечно же, неоформленная материя ни в коей мере не является каким-то хаосом)»¹. В этом смысле абстрактная машина существует как некий код, диаграмма, определяющая ход работы всех других машин (социальной, семиотической, войны и др.). «Абстрактная машина есть чистая Функция-Материя – диаграмма, независимая от форм и материй, выражений и содержаний, кои она собирается распределять»².

Более подробное рассмотрение связи этих концепций еще предстоит совершить, и мы не будем на них подробно останавливаться. Однако такое вписывание концепции антропологической машины в историко-философский контекст позволяет ставить вопрос об ее онтологическом статусе в современном мире, о проблематичности выхода за ее пределы. Выйти за пределы антропологической машины означает помыслить совершенно иные отношения между человеком и животным. Антропологическая машина, производя человеческое на пути исключения из него животного, оставляет человеческое и животное сокрытыми. Вторя Хайдеггеру, Агамбен пытается найти лазейку в работе антропологической машины, выявить новую парадигму отношений между человеком и животным.

Опорным текстом для него служит курс лекций Хайдеггера под названием «Основные понятия метафизики», в котором он пытается помыслить отношения животного с окружающим миром, а человека – со своим собственным миром. Если у животного мы находим «обделённость» миром, то у человека есть мирообразующее отношение, «открытое» по отношению к миру. Хайдеггер определяет отношения животного с окружающим миром как «оцепенелость», то есть в некотором роде «погруженность в себя», поэтому животное способно лишь на поведение, которое актуализируется благодаря «растормаживателям». Но и в самой этой оцепенелости Хайдеггер находит место для Открытости. Хотя животное и не может иметь дело с предметом как таковым, животное не находится в деятельном отношении к *ничто*, оно имеет дело с сущим, которое, однако, *не раскрывается* как сущее. Несмотря на очевидную удаленность, которая прорисовывается между обделённостью мира у животного, его открытостью перед нераскрытым и открытостью к раскрываемую сущему как сущему, важно найти то поле, где сама от-

¹ Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения: Тысяча плато. М.: У-Фактория: Астрель, 2010. С. 44.

² Там же. С. 113.

крытость человека мыслилась бы через фундаментальное отношение не-раскрытости мира у животного. Для Агамбена общее поле здесь – настрой глубинной скуки.

Настрой глубинной скуки может быть определен как состояние открытости по отношению к сокрытости, когда происходит некая приостановка возможностей, пребывание в подвешенном состоянии в модусе «изначальной возможности мочь». Однако для животного такое состояние недоступно, оно не может обнаружить чистую возможность. А глубинная скука, в свою очередь, может выступать «в качестве метафизического оператора, с помощью которого осуществляется переход от обделенности миром собственно к миру, от животной среды к человеческому миру»¹. Антропогенез свершается, когда животное приостанавливает своё динамическое отношение с окружающей средой и переходит в состояние открытости к чистой *возможности мочь*. Поэтому человек здесь выступает как животное, которое способно испытывать скуку, сказать «нет» своим инстинктам, тем самым пробудиться для своего бессознательного бытия.

Каково же в таком случае отношение между человеком и животным за пределами антропологической машины? Это отношение строится Агамбеном вокруг хайдеггеррианского концепта «дать быть». Необходимо *дать быть* животному, познать сакральный момент в самом животном. Здесь речь не идет о стандартном экологическом жесте беспокойства о живой природе; дело в глубинной переориентации метафизики. Это означает вывести животное за пределы бытия, в зону неразличимости между сущим и бытием, где животное в человеке будет пребывать в спокойствии и выставленности напоказ для полного принятия и созерцания его природы. Этот жест не анимализирует человека, а несет в себе более радикальный смысл: достигнуть точки безмятежного отношения со своей собственной природой как областью не-знания, выйти по ту сторону сокрытости животности и раскрываемости сущего у человека. Поэтому решающим политическим конфликтом современности является конфликт между животностью и человечностью.

В конце своей работы Агамбен пытается обрисовать картину, утопическую в каком-то смысле и одновременно выступающую как призыв: «Приостановить работу машины, управляющей нашим пониманием человека, означает, следовательно, уже не искать новые – более продуктивные или более истинные – точки сочленения, но, скорее, демонстрировать ту исходную пустоту, то зияние, которое разделяет – в человеке –

¹ Агамбен Дж. Открытое. С. 83.

человека и животное, отважиться войти в него: цензура цензуры, Shabbat как животного, так и человека»¹.

Но что же в этом случае предлагает нам трансгуманизм с его образом постчеловека? Вместо проекта «дать быть» животному, тот предлагает в качестве ответа овладение, контроль, цензуру, исключение животного. Это может подаваться под такими лозунгами, как, например: «Усиление интеллекта, духа, воли, целеустремленности, ответственности, достижение свободы личности от биологического носителя, повышение степени освоения пространства и уровня управляемости материей и энергией»². Имеется в виду радикальное преобразование природы человека на новом, сверхрациональном уровне.

Трансгуманизм нацелен на конструирование нового человека, чьи способности будут искусственно задаваться и регулироваться при рождении, а все несовершенства будут устранены; таким образом, трансгуманизм сводит человека к организму, к телу, в конечном итоге – к некоему набору характеристик, которыми можно управлять, можно *производить*. Человечество берет на себя последний оплот – оплот самой животности, что редуцируется к чистой физиологии. Однако, если исходить из описанной выше логики антропологической машины, становится ясно, что радикальный проект постчеловека вовсе не является чем-то действительно новым; мы можем наблюдать его сходство с антропологической машиной, когда производство человеческого идет путем исключяющего включения животного.

Постчеловек в своей основе является типичным носителем *humanitas*, объектом работы диспозитива власти. Трансгуманизму недостает радикальности. Производство человеческого следует по действующей схеме автономного свободного субъекта. Здесь же заключается одна из апорий трансгуманизма, которую удачно подметил Славой Жижек: «Однако трансгуманисты, по-видимому, совершают “зеркальную” ошибку: со всеми своими предостережениями о том, что мы стоим на пороге постчеловеческой эпохи, они фактически остаются слишком гуманистичными. То есть, когда они описывают возможность вмешательства в наши биогенетические основы и изменения самой нашей “природы”, они, тем не менее, предполагают, что автономный субъект, свободно выбирающий свои поступки, все еще сохранится, решая то, как следует изменить свою “природу”»³.

¹ Там же. С. 109.

² Турчин А.В. Футурология. XXI век: бессмертие или глобальная катастрофа? М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2013. С. 242.

³ Жижек С. Размышления в красном цвете. М.: Европа, 2011. С. 161.

ПОЧЕМУ Я НЕ ТРАНСГУМАНИСТ?

Постгуманизм, постмодернизм, постистория, постчеловек и т.д. — можно далее продолжить ряд понятий с приставкой «пост-». Они все активнее эксплуатируются в дискурсе современной постнеклассической науки. Подобное положение дел свидетельствует о существовании тенденции к разграничению истории и современности. В разных областях науки такой водораздел впервые осуществляется во второй половине XX века; понятие же «постчеловек» появляется на рубеже XX-XXI столетия в философии трансгуманизма и привлекает к себе особое внимание, а также провоцирует ряд вопросов.

Трансгуманизм как мировоззрение провозглашает своей целью «безграничное совершенствование личности»¹. Однако слово «личность» в этой концепции можно заменить целым рядом других: «разум», «интеллект», «уровень жизни» и т.д. Это объясняется тем, что корпус основных трудов по данной тематике представляет собой скорее научную публицистику, чем строго научные тексты с общей теоретико-методологической базой. Те вопросы, которые ставит трансгуманизм, стали объектом ученых дискуссий не так давно, и сделано в этом направлении пока что не так много.

В глаза бросаются две тенденции. Часть исследователей и идеологов рассматривает трансгуманизм как опережающее развитие современного гуманизма; другая часть эти понятия противопоставляет. Б.Г Юдин, комментируя изменения, внесенные в новую декларацию «Humanity+», делает следующие выводы: «Интересно отметить, что в предыдущей версии декларации (1998 г.) говорилось о том, что трансгуманизм “включает многие принципы современного гуманизма”, однако в дальнейшем это утверждение было опущено. Можно полагать, что в этом проявилось стремление более основательно и недвусмысленно размежеваться с гуманизмом»².

Для разговора о «постчеловеке» отношение *гуманизм – трансгуманизм* представляется ключевым. Из истории мысли нам знакомо стремление человека стать чем-то более совершенным, преодолеть свои недостатки. Религии и мифологии народов мира обильно снабжают нас сюжетами об изъянах человека, врожденных или приобретенных истори-

¹ Устав Российского трансгуманистического общества. URL: <http://www.transhumanism-russia.ru/content/view/532/121/>

² Юдин Б.Г. Гуманистические ценности в контексте трансгуманизма. URL: http://www.lihachev.ru/pic/site/files/lihcht/2013_Sbornik/2013_Dokladi/2013_plen/052_2013_plen.pdf

чески. Древний эллин наслаждался гармонией Космоса, принимая жертву Прометея. Средневековый монах пытался превзойти себя в Боге. Возрождение превозносит образ Человека-творца, человека как высшей ценности, становящейся все независимее от прародителя. Новое время знакомит нас с механистическим образом человека как части мира природы, хотя и наделенной сугубо человеческими качествами. Кант уточнит, что «человек – это существо, не только принадлежащее природному миру, но и миру нравственной свободы»¹. Такая постановка вопроса послужит созданию первого, говоря современным языком «междисциплинарного», подхода – философской антропологии.

В XIX веке формируется иная традиция. Так, первое внятное возражение против человека как определенной ценности (но не целостности) формулирует Ницше: «Что такое обезьяна по отношению к человеку – стыд и жалкое уродство. Человек по отношению к Сверхчеловеку – тоже лишь стыд и жалкое уродство. Вы прошли долгий путь от червя до человека, но слишком много у вас осталось еще от червя. Когда-то вы были обезьяной – смотрите, как много в вас еще от обезьяны»². Сверхчеловек, как и «постчеловек», представляет собой проект принципиального преобразования человека. Если «постчеловек» есть проект преобразования в первую очередь тела, то сверхчеловек – проект освобождения духа.

Появляется неклассический тип философствования, в котором *ratio* уступает место поэзии. Параллельно «философствованию молотом» мощным толчком к десакрализации человека становится бурно развивающаяся теория эволюции. С нею связан первый проект по созданию постчеловека – евгеника. В рамках евгеники человек уподоблен животному, которому требуется улучшение, получаемое путем селекции. Человек здесь представляет собой *биологический материал*, который можно использовать в любых целях. История евгеники недвусмысленно показывает, какими последствиями чревата подобная редукция. Примечательно, что, благодаря новым научным и техническим достижениям, евгеника сегодня с новой силой возрождается, в том числе в рамках трансгуманизма, который, по сути, представляет собой *неоевгенический проект* (если так можно сказать о генной инженерии и других биотехнологиях).

XX век с особой остротой ставит вопрос о сущности техники и ее роли в жизни человека. Несмотря на то, что человек всегда был Ното

¹ Шевченко Ю.С. Природа человека в свете конвергентных технологий: философский анализ // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2012, № 6-1. С. 208-210.

² Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М.: Азбука, 2010. С. 24.

instrumentalis¹, раньше техника являлась «обходным путем» для достижения определенной цели. В современном мире машины сопровождают нас во всех сферах жизни, становятся основой повседневности. Сегодня вряд ли можно дифференцировать вопрос о технике как средстве или цели.

Трансгуманизм синтезирует обе вышеозначенные черты – упрощенный взгляд на человека и технократизм. Если «постчеловек» – это концепт или модель, то с помощью каких средств и какими способами он конструируется? Очевидно, что такое проектирование ущербно, односторонне, попросту неграмотно. Ясно, что «человека как антропологическую целостность нельзя задать рациональными средствами», так же, как и вообще «человека нельзя искусственно создать, можно лишь создать отдельную его проекцию»². Но, как уже было ранее сказано, трансгуманизм беспокоит человек не как целостность и ценность, а как *материал или функция*.

Причину создания проекта «постчеловек» обозначают, в общем и целом, так: «Расчеты показывают, что состояние сингулярности, динамического хаоса может наступить к середине века. За ним либо деградация и гибель человечества, антропологическая катастрофа, либо выход на качественно новую ступень социальной самоорганизации... надо либо изменить биологическую природу человека путем реконструкций в его геноме и тем самым изменить цели и способы его жизнедеятельности, либо пойти по пути воплощения разума и социальной индивидуальности вне биологической самоорганизующейся системы, т.е. по пути трансгуманистических преобразований»³.

Дерзость подобного заявления не может остаться без внимания. Ф. Фукуяма подробно описал предполагаемые последствия трансгуманистических преобразований, показав, что неконтролируемое использование био-, инфотехнологий влечет за собой новые социальные противоречия, риски и конфликты. В постчеловеческом мире кардинально изменяются социально-политические взаимоотношения, общественная мораль. Более того, общество станет гораздо менее свободным, чем сегодня. В нашу жизнь войдут такие понятия, как генетическая дискриминация, биотерроризм и т.п. Ф. Фукуяма призывает: «Постчеловеческий мир может оказаться куда более иерархичным и конкурентным, чем наш сегодняшний, а потому полным социальных конфликтов. ... Мы не

¹ См.: Визгин В.П. Антропология орудийности и феномен искусства // Культурно-историческая психология. 2007, № 1. С. 35-40.

² Моторина Л.Е. Философский анализ проблемы постчеловека // Educatio. 2015, № 7 (14). С. 112.

³ Дубровский Д.И. Биологические корни антропологического кризиса. Что дальше? URL: <http://iph.ras.ru/uplfile/ai/dubrovsky1.pdf>

обязаны принимать такое будущее ради фальшивого знамени свободы, будь то свобода ничем не ограниченного размножения или свобода беспрепятственного научного исследования. Мы не обязаны считать себя рабами неизбежного технологического прогресса, если этот прогресс не служит человеческим целям. Истинная свобода означает свободу политической общественности защищать ценности, которые ей всего дороже, и именно этой свободой мы должны воспользоваться сегодня по отношению к биотехнологической революции»¹.

Даже если предположить, что проект «постчеловек» возможен или необходим, остается вопрос: что в этом гипотетическом «постчеловеке» останется от человека? Во-первых, мы «сталкиваемся со сложнейшей теоретической и методологической проблемой, которая заключается в неопределенности, а может быть, даже и принципиальной неопределимости понятия “человек”»².

Можно, однако, выделить основные *антропологические константы*, которые лежат в основе рассматриваемого понятия. Это определенные границы, при разрушении которых человек перестает быть человеком³. Одной из них является *смерть*. В рамках проекта «постчеловек» осуществляется попытка побороть старение и даже победить смерть (иммортализм).

Еще одна константа, которую нужно здесь упомянуть, – это тело. Телесность является необходимым компонентом личной идентификации, частью психологического «Я», ведь тело – это нечто естественно выросшее, а не изготовленное по технологии. «Постчеловек», геном которого сконструирован, будет воспринимать себя иначе. Подробно рассматривает эту проблему Ю. Хабермас. «Независимо от того, насколько широко генетическое программирование фактически определяет особенности, склонности и способности будущей личности и детерминирует ее поведение, будущее знание об обстоятельствах этого программирования может серьезно затронуть отношение личности, подвергшейся такому программированию, к своему телесному и душевному существованию. Изменение произойдет в умах. Перемена в сознании осуществится в результате смены перспективы, перехода от перформативной установки воспринимающей себя в первом лице личности по отношению к проживаемой жизни к перспективе стороннего наблюдателя,

¹ Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. М.: АСТ: ЛЮКС, 2004. С. 308.

² Юдин Б.Г. Концепция человеческого потенциала. URL: <http://www.zpu-journal.ru/gum/prospects/articles/2007/Yudin/3/>

³ См.: Моторина Л.Е. Философская антропология. М., 2009. С. 98-109.

в рамках которой собственное тело человека с самого рождения воспринимается им как объект вмешательства со стороны»¹.

Такая метаморфоза самоидентификации приведет к самоотчуждению, отнимет у человека его *телесное бытие*; его тело будет восприниматься им уже как нечто внешнее по отношению к его «Я». Так «постчеловек» лишится еще одной антропологической константы.

Подведем итог. Очевидно, что *постчеловек не будет являться человеком в полном смысле этого слова*. Даже если в нем сохранится нечто исконно человеческое, лишившись ряда антропологических констант, модусов своего бытия, постчеловек трансформируется в нечто совершенно иное. Думается, что такую футурологическую причуду, скорее, стоило бы называть «биотехнологическим нечто» или «постне(до)человеком». Если же говорить серьезно, предполагаемый результат гуманитарных технологий будет представлять собой «суперсложный генетически и информационно программируемый системный объект»². Идеи «конца истории», постдействительности и других «пост-» необходимо понимать именно как попытки осмыслить будущее с точки зрения «постчеловека», а не с точки зрения нас нынешних, пока еще людей. Этим можно объяснить спорный характер тезисов, проводимых трансгуманистами. Сложно поставить себя на место того другого, которого еще нет; так же сложно, как осмысливать процессы с точки зрения вымышленного субъекта.

¹ Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? М., 2002. С. 32.

² Моторина Л.Е. Философский анализ проблемы постчеловека. С. 112.

ЭССЕ ОБ ЭТИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКЕ ЕВГЕНИКИ

Евгеника оформилась как самостоятельная дисциплина к концу XX века. Ее основатель – антрополог Фрэнсис Гальтон, двоюродный брат Чарльза Дарвина. Евгеника ставит перед собой задачу разработать основные принципы по созданию человека, совершенного в физическом, умственном и нравственном отношениях. Успехи генной инженерии, прикладной биологии и кибернетики сделали возможным изменение наследственности, интеллекта вида *Homo sapiens*. Но вопрос об этическом характере этого учения по сей день остается открытым и вызывает много споров между учеными из разных областей научного знания.

В статье «Цели и средства евгеники» Юлия Хен рассматривает этический статус данной науки. В первую очередь следует сказать, какие задачи ставит перед собой евгеника. Они заключаются в том, чтобы создать совершенного человека и разработать практические меры по селекции человеческого рода, которые будут ценны для общества. По мнению Хен, «обе эти задачи настолько тесно связаны между собой, что разделить их не представляется практической возможности»¹. Они не соответствуют традиционной морали. Также отмечается, что «нехороши не только методы евгеники, но и ее цели»², так как они не являются гуманными по отношению к человеку.

Первые следы евгеники были замечены еще в эпоху античности: «древние греки с помощью антропогенных мифов объясняли не только происхождение человека, но и причины его несовершенства»³. Ориентируясь на практику выведения новых пород домашнего скота, греки разработали метод усовершенствования человеческого вида. Он заключался в разумном упорядочивании жизни между полами, контроле над воспроизводством, тщательном подборе пар.

В государстве Платона лучшим сословием человеческого общества были «стражи». Люди, принадлежащие к этому сословию, не знали своих родителей; жены и дети для всех были общими. «Платон неоднократно сравнивает стражей с породистыми щенками и не видит ничего зазорного в применении к людям мер селекции, обычных для животноводства»⁴. Организован также строгий демографический кон-

¹ Хен Ю.В. Цели и средства евгеники (этический и естественно-научный статус дисциплины) // Философия науки. Вып. 11: Этнос науки на рубеже веков. М.: ИФ РАН, 2005. С. 244.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 245.

троль. Таким образом, мы находим у Платона теоретическое предвосхищение основополагающей идеи евгеники.

Следующий вопрос, относящийся к евгенике, связан с судьбой непригодных человеческих особей. «Следует ли обходиться с ними так, как с бесперспективным приплодом племенного скота, или ценность человека должна рассчитываться по каким-то другим критериям?»¹ – задает вопрос Ю. Хен. В утопической концепции Томаса Мора так же, как и у Платона, жизнь каждого человека подчинена интересам общины. Особое внимание Мор уделяет физическому состоянию человека, считая, что «человек имеет право жить лишь до тех пор, пока он не в тягость общине, а потом светские и духовные власти совместными усилиями уговорят его покончить жизнь самоубийством»². Что касается его представлений о семейной жизни, продолжении рода, то здесь опять-таки можно провести аналогию с разведением скота. Он пишет: «При покупке лошади люди подвергают ее всестороннему осмотру, а при выборе “счастья на всю жизнь” довольствуются только обзором лица. Этим они подвергают себя большой опасности несчастного сожительства, если впоследствии окажется какой-нибудь недостаток»³. В данном случае Т. Мор, проводя параллель между животным и человеком, пренебрегает специфически человеческими отношениями людей друг к другу и к своим детям.

Наконец, принципиально важный вопрос, остро стоящий в евгенике, связан с фигурой «главного селекционера», которому «можно доверить разделение человеческого стада на достойных и недостойных для продолжения рода»⁴. В концепции Т. Кампанеллы образцом для продолжения человеческого рода выступают методы разведения скота. Жители «Города Солнца» издеваются над теми, кто, «заботясь усердно об улучшении пород собак и лошадей, пренебрегает в то же время породой человеческой»⁵. Общественная жизнь здесь жестко регламентирована. Вступление в брак, дальнейшее деторождение регулируются специальным должностным лицом. Процедура подбора кандидатов для зачатия происходит по обычаю древних спартанцев – без учета их персональной воли. Особое значение Кампанелла придает природным, физическим данным партнеров: «Все главное внимание должно быть сосредоточено

¹ Там же. С. 244.

² Там же. С. 247.

³ Мор Т. Утопия. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947. С. 166.

⁴ Хен Ю.В. Цели и средства евгеники. С. 244.

⁵ Кампанелла Т. Город Солнца. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947. С. 36.

на деторождении, и надо ценить природные качества производителя, а не приданое или обманчивую знатность рода»¹.

Все приведенные выше примеры характерны для донаучного периода развития евгеники. В каждой из этих концепций имеется свой идеальный образ человека, который является исторически ограниченным. «Только тогда становится очевидным, что какими бы благими ни были цели евгеники, их осуществление не несет человечеству ничего, кроме застоя и стагнации, ибо идеалы ее консервативны, как консервативен любой прогноз на будущее, основанный на анализе наличной ситуации»².

В основу «научной» евгеники, цели и задачи которой сформулировал Ф. Гальтон, легли учение Г. Менделя о передаче наследственных признаков от родителей к их потомкам и теория Дарвина о происхождении видов. Дарвиновская теория естественного отбора рассматривалась евгеникой как способ поддержания и развития физических качеств людей. Такая позиция позволяла по-новому взглянуть на многие проблемы человечества и дать им вполне естественные объяснения.

Глава ленинградского отделения Русского Евгенического общества Ю.А. Филипченко отмечал, что «в настоящее время благодаря изменению культурой нормального хода подбора замечается безусловное ухудшение многих качеств современного человека. ... Одним из симптомов подобного ухудшения является уменьшение способности сопротивляться различным неблагоприятным условиям вроде холода, голода, а также многим болезням. Люди, живущие в культурных условиях, гораздо хуже переносят всевозможные лишения, гораздо тяжелее реагируют на простуду и некоторые другие заболевания, которые раньше были практически неизвестны. Несомненно, все это является следствием известного ослабления конституции, произошедшего благодаря тому, что подбором в настоящее время устраняются далеко не все слабые элементы, которые передают эту слабость потомству»³. По мнению Хен, выходом из ситуации представлялся своего рода «искусственный отбор» посредством государственного контроля за качественным составом населения.

Таким образом, евгеника приобретает весомый научный потенциал. Глава Московского отделения Русского Евгенического общества Н.К. Кольцов говорил о том, что современная евгеника является эволюционным учением, так как на сегодняшний день «ученый знает, что че-

¹ Там же. С. 55.

² Хен Ю.В. Цели и средства евгеники. С. 245.

³ Филипченко Ю.А. Пути улучшения человеческого рода. Евгеника. Л., 1924. С. 145.

ловеческая природа может быть изменена, а значит, он может быть заранее уверен в успехе своего предприятия»¹.

Как уже говорилось, одной из проблем евгеники является судьба непригодных человеческих особей. Для Альфреда Плетца, который изобрел термин «расовая гигиена», большое значение имеет не столько несправедливость по отношению к отдельному индивиду, сколько интересы расы в целом. Опираясь на концепцию Дарвина, он предложил собственный метод по усовершенствованию человеческого рода. Каждая супружеская пара должна соблюдать ряд рекомендаций для того, чтобы обзавестись потомством. Эти рекомендации довольно просты и касаются здорового образа жизни. Но если, несмотря на это, ребенок рождается больным, медицинской коллегией принимается решение подготовить для новорожденного легкую смерть, например с помощью морфия. Так как главную роль он отводит общественным интересам, то родители этого ребенка «не слишком долго будут предаваться скорби, но радостно и со свежими силами предпримут вторую попытку, если комитет по воспроизводству позволит им это сделать после предыдущей неудачи»². Также регламентируется возрастной порог, позволяющий женщине рожать.

Для того, чтобы вести такой жесткий контроль за размножением, со стороны власти необходима тщательная обработка сознания граждан. В связи с этим Плетц уделил большое внимание педагогической системе, которая должна воспитывать уважение к интересам расы, способствовать подавлению личных интересов в пользу общественных. Социальные революции были равносильны гибели всей нации, так как провозглашалось равноправие слабых. Так как Плетц был сторонником учения Дарвина, то война рассматривалась им как естественная форма борьбы народов за существование. В этом случае, по словам Плетца, «органы власти должны позаботиться о том, чтобы убыль хороших производителей не была чрезмерной»³.

Русские евгенисты рассматривали вопрос о роли селекционера, который дает определенную установку для совершенствования человеческой расы. Так как наука является фундаментальной основой евгеники, то можно ли сказать, что полномочные представители науки, ученые, могут стать теми самыми селекционерами? На этот вопрос

¹ Кольцов Н.К. Улучшение человеческой природы // Русский евгенический журнал. 1922. Т. 1. Вып. 1. С. 3-27.

² Ploetz A. Die Tuϋchtigkeit unserer Rasse und der Schutz der Schwachen: ein Versuch uϋber Rassenhygiene und ihr Verhaϋltniss zu den humanen Idealen, besonders zum Socialismus. Berlin: S. Fischer, 1895.

³ Цит. по кн.: Хен Ю.В. Евгенический проект: «pro» и «contra». М.: ИФ РАН, 2003. С. 48.

Н.К. Кольцов отвечает следующим образом: «Наука может только выяснить биологическую основу морали, показать, что человеческая мораль сводится, с одной стороны, к тем или иным врожденным, связанным с наследственной организацией мозга инстинктам, а с другой – к благоприобретенным, не передающимся по наследству привычкам, которые укрепляются в человеке под влиянием воспитания в определенной среде, в том или ином общественно-экономическом строе»¹. Если же говорить о конкретном ученом, то, когда он вступает в область евгеники, перестает существовать объективное понимание вещей и он начинает думать, как утопист, выдвигая на первый план свои идеологические предпочтения, сложившиеся в процессе воспитания и обучения.

Если обратиться к истории, то практическое применение евгеники привело к негативным последствиям. В фашистской Германии государственный контроль в демографической сфере привел к социальной катастрофе. Казалось бы, после столь печального опыта проекты в области расовой гигиены должны были бы прекратить свое существование; однако развитие генетики воскресило интерес к евгенике. «Евгеника получает реальную возможность для осуществления своих проектов. Она становится силой, если не сказать оружием. И это оружие, в силу чрезвычайной дороговизны современных биотехнологий, доступно только государству»². В таком случае, по мнению Н.К. Кольцова, государство должно вести грамотную евгеническую политику.

Рассматривая опыт многовековой науки, можно увидеть, что многие научные достижения и изобретения могут таить в себе негативные последствия для человечества. Однако при этом выгода, как правило, перевешивает издержки, как можно убедиться хотя бы на примере ядерной энергии, и даже гибель многих тысяч людей не останавливает научно-техническое развитие человечества.

¹ Кольцов Н.К. Улучшение человеческой природы. С. 14.

² Хен Ю.В. Цели и средства евгеники. С. 259.

ЧТО ТАКОЕ ПОСТЧЕЛОВЕК

Мышление в рамках эволюционистской парадигмы имеет свои причуды. Вчера имел успех социал-дарвинизм, а сегодня появляются концепции трансчеловека и постчеловека.

Что же понимается под трансчеловеком и постчеловеком? На сайте Российского трансгуманистического движения обнаруживается следующая формулировка: «Постчеловечество – это будущий этап развития человечества, когда современные технологии приведут к улучшению положения человека, огромному расширению его возможностей. Человек должен пройти в своем развитии от собственно человека в современном понимании этого слова через состояние трансчеловека к постчеловеку – существу с невиданно расширенными физическими, психическими и интеллектуальными возможностями»¹. Трансчеловек, как видно из предыдущего определения, обычно понимается как переходная стадия между человеком и постчеловеком. Опять же, как постулируют трансгуманисты (и не только они одни), путь к постчеловеку лежит через технологии, то есть это эволюционный процесс, который должны контролировать сами его участники. Какими же путями должна идти эта эволюция?

Один из таких путей описывает Ф. Фукуяма в своей работе «Наше постчеловеческое будущее». Этот путь связан с биотехнологиями, в особенности с геной инженерией. Фукуяма видит, что биотехнологии начинают влиять на политику. Так, достижения нейрофармакологии могут быть использованы как средство социального контроля: «Термин “социальный контроль”, конечно, пробуждает правого толка фантазии о правительствах, использующих препараты перемены сознания с целью превращения народа в послушных подданных. Это конкретное опасение, мне кажется, не относится к предвидимому будущему. Но социальный контроль – это вещь, которой могут воспользоваться иные социальные силы, кроме государства: родители, учителя, школы и другие, чьи интересы связаны с поведением людей»². Он приводит примеры того, как лечатся дети с синдромом дефицита внимания и гиперактивности (ADHD) в США; таких детей лечат с помощью психостимуляторов, чаще всего риталина («Метилфенидата»). Данный процесс может свидетельствовать об унификации, связанной с нежеланием искать другие

¹ <http://transhumanism-russia.ru/content/view/43/47>

² Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. М.: АСТ, 2004. С. 81.

способы лечения, ведь «эти таблетки куда эффективнее, чем ранняя социализация детства и фрейдовская психотерапия»¹.

«В чем же здесь влияние на политику?», – спросите вы. Фукуяма пишет: «Распространение психотропных средств в США выявляет три сильных политических тренда, которые вновь проявятся при появлении генной инженерии. Первый – это желание со стороны обыкновенных людей как можно больше вывести свое поведение в область медицины и тем снять с себя ответственность за свои действия. Вторым – давление сильных экономических интересов, способствующее этому процессу. Среди носителей этих интересов – люди, оказывающие социальные услуги, например учителя и врачи, которые всегда предпочтут прямой биологический путь сложным обходным путям воздействий на поведение, а также фармацевтические компании – изготовители этих лекарств. Третий тренд, возникающий из попыток все на свете отнести к медицине, – это тенденция расширять область применения лекарств на все большее число состояний. Всегда будет возможно найти где-нибудь врача, который согласится, что такое-то и такое-то неприятное или тяжелое состояние есть патология и только вопрос времени, когда широкая общественность начнет считать это состояние инвалидностью, юридически подлежащей какой-то общественной компенсации»².

Другую серьезную проблему, которая появляется в ходе биотехнологической революции, Фукуяма видит в продлении жизни. Да, именно так: воспринимаемая всеми позитивная тенденция продления жизни может нести в себе ряд негативных аспектов. Вместе со всем известным падением рождаемости и стремительным старением в развитых странах мы сталкиваемся с изменением иерархии, связанной с возрастными статусами: «Продление жизни внесет неразбериху почти во все существующие возрастные иерархии. Обычно они имеют пирамидальную структуру, поскольку смерть уменьшает число соискателей высших должностей, плюс еще искусственные ограничения вроде общей веры, что каждый “имеет право” на уход на покой в 65 лет. Если люди начнут в массовом порядке доживать, работая, до возраста старше шестидесяти, семидесяти, восьмидесяти и даже девяноста лет, то такие пирамиды быстро примут форму широких трапециевидов, если не прямых призм. Естественная тенденция каждого поколения уходить с дороги следующего сменится сосуществованием трех-четырёх-пяти поколений»³.

Само по себе сосуществование этих поколений не является чем-то негативным; но его последствием оказывается застой, связанный с за-

¹ Там же.

² Там же. С. 82.

³ Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее. С. 97-98.

труднительной мобильностью в данной иерархической среде, где «старика» уже давно пережили расцвет своих творческих сил, но все же не дают «молодым» занять их место. «Это все верно не только в политической, но и в интеллектуальной жизни. Есть поговорка, что прогресс экономической науки движется вперед не шаг за шагом, а похороны за похоронами; и это, к сожалению, вернее, чем многие хотели бы признать. Выживание базовой “парадигмы” (например, кейнсианства или фридманизма), формирующей мышление большинства интеллигентов на данном отрезке времени, зависит не столько от эмпирической очевидности, как можно было бы подумать, но от физического выживания людей, которые эту парадигму создали. Пока они находятся у вершин возрастных иерархий вроде ученых советов, комитетов по постоянной должности и советов попечителей фондов, базовая парадигма остается практически неколебимой»¹.

Одним из самых важнейших достижений биотехнологии, без сомнения, является генная инженерия. Расшифровка генома человека, считает Фукуяма, с большой вероятностью может привести к контролю за генетикой детей. Далекой перспективой манипуляций с геномом человека являются «младенцы на заказ». «Над всей генетикой издавна висит призрак евгеники»², прививание человеку желаемых свойств и ликвидация свойств нежелательных, причем на наследственном уровне.

По всей видимости, генная инженерия при манипуляциях с генами человека становится на путь либеральной евгеники, которую подверг критике Хабермас: «Понятийную границу между предупреждением рождения тяжело больного ребенка и улучшением наследственности, то есть принятием евгенического решения, провести уже невозможно»³. Либеральная евгеника, вооружившись инструментами геномной инженерии, становится этически оправданной.

В этой связи вспоминается Ницше: «К одному святому подошел человек с новорожденным младенцем на руках. “Что делать мне с этим ребенком? – спросил он. – Он жалок, уродлив и недостаточно живой, чтобы умереть”. – “Убей его, – вскричал святой ужасным голосом, – убей его и держи его затем три дня и три ночи на руках, чтобы сохранить себе об этом память: тогда ты уже не родишь ребенка, покуда не придет и твое время рожать”. – Услышав это, человек ушел разочаро-

¹ Там же. С. 100.

² Там же. С. 124.

³ Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? М.: Весь мир, 2002. С. 32.

ванный, и многие осуждали святого за жестокий совет убить младенца. “А разве не более жестоко оставить его в живых?” – сказал святой»¹.

«Святой генетик», повелитель жизни и смерти, вскоре сможет исправлять эти уродства и слабости еще до рождения. Что же будет с человеком, усовершенствованным посредством корректировки генов? «Генетическое программирование фактически определяет особенности, склонности и способности будущей личности и детерминирует ее поведение, будущее знание об обстоятельствах этого программирования может серьезно затронуть отношение личности, подвергшейся такому программированию, к своему телесному и душевному существованию»².

Человек понимает, что он создан другими людьми, которые задали ему определенные характеристики, избавили от недостатков, по сути превратили в инструмент, который должен выполнять какие-либо задачи. Возникает ситуация отчуждения человека от себя с самого рождения: «Прежде всего именно с позиции этой “возможности быть самим собой” “чужой план”, вторгающийся вместе с генетической программой в историю нашей жизни, может оказаться фактором, создающим помехи»³. Такой подход ведет к кризису личности, разрыву между телом и духом. Однако для концепций постчеловека генная инженерия – наиболее ценное приобретение, так как благодаря ей эволюция становится контролируемой: «Управляемая случаем эволюция видов становится объектом генно-технологического вмешательства и, вследствие этого, оказывается в сфере нашей ответственной деятельности...»⁴.

Генная инженерия – самая перспективная технология, которая, как полагают некоторые, может открыть путь к постчеловеку. Правда, манипуляции с геномом человека связаны с определенными трудностями. Во-первых, это, конечно же, этические проблемы, которые возникают каждый раз, когда необходимо ставить эксперименты на людях. Во-вторых, мы имеем дело со сложностью проведения данных манипуляций: необходимо выполнить ряд сложнейших экспериментов на животных, а успехи данных экспериментов еще не гарантируют успешного повторения его на человеке.

Технологий множество, их можно долго перечислять: это и фармакология, о которой уже велась речь, и нейропротезирование, и усиление интеллекта. Во всех этих технологиях есть нечто идентичное. Как только мы начинаем говорить о том, что достигнем постчеловечества с по-

¹ Ницше Ф. Веселая наука / Сочинения: в 2 т. М.: Наука, 1996. Т. 1. С. 556-557.

² Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. С. 66.

³ Там же. С. 70.

⁴ Там же. С. 59.

мощью каких-либо модификаций, мы автоматически расписываемся в том, что уже познали человеческую природу, разгадали загадку, которую разгадывали тысячи лет. Угроза потери самоидентичности налицо. Всё это – «страх перед тем, что в конечном счете биотехнология принесет нам утрату нашей человеческой сущности – то есть важного качества, на котором держится наше ощущение того, кто мы такие и куда идем, какие бы ни происходили изменения с человеком за всю его историю»¹. Стоит ли нам, действительно, опасаться этой утраты? Знаем ли мы с абсолютной точностью, что мы теряем?

По всей видимости, на эти вопросы для себя ответили последователи концепции постчеловека. Они не опасаются никаких утрат и уж точно знают, в чем заключается природа человека: она в его телесности. Все программы по улучшению человека, будь то изменение генов или же замена конечностей, превращение человека в киборга и т.д., предполагают изменение тела. Тело – враг трансгуманиста и любого, кто стремится стать больше, чем человек. Проект «Аватар» предлагает постепенно отказаться от жалкой физической оболочки и заменить ее искусственной, а в будущем и вообще превратиться в голограмму. Для этого уже сейчас Общество «Россия 2045» предлагает заплатить «символические» три миллиона долларов и «переселиться» в своего искусственного «аватара».

На великий бой с телом нас вызывают не только желания отдельных личностей, но и внешняя необходимость. Например, Д.И. Дубровский пишет: «Расчеты показывают, что состояние сингулярности, динамического хаоса может наступить к середине века. За ним либо деградация и гибель человечества, антропологическая катастрофа, либо выход на качественно новую ступень социальной самоорганизации. Какие мыслимые пути выхода на этот качественно новый этап? У нас нет точного ответа. Ясно одно: надо либо изменить биологическую природу человека путем реконструкций в его геноме и тем самым изменить цели и способности его жизнедеятельности, либо пойти по пути воплощения разума и социальной индивидуальности в небиологической самоорганизующейся системе, т.е. по пути трансгуманистических преобразований»².

Постчеловек – фатум, нам никуда от него не деться, придется эволюционировать. Только во что эволюционировать? Все рассуждения о постчеловеке, подвергшемся тотальным физиологическим изменениям, находятся на тонкой грани с научной фантастикой: «Адаптированный к космосу Бродяга во многом выглядел совсем не по-человечески. Руки и ноги у него были как палки, приделанные к тонкому туловищу.

¹ Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее. С. 147.

² Дубровский Д.И. Биологические корни антропологического кризиса. Что дальше? // Человек. 2012, № 6. С. 51-54.

Пальцы – сантиметров двадцать, не меньше. Каждый квадратный сантиметр тела – казавшегося почти голым под облегающим слоем потоохладителя – был покрыт генерируемым им самим силовым полем (вполне обычной, лишь усовершенствованной аурой человеческого тела), и это поле позволяло Бродяге жить в глубоком вакууме. Гребни над плечами служили антеннами для раскрытия крыльев силового поля, ловивших солнечный ветер и магнитные поля. Лицо Далекого Ездока по сравнению с обычными людьми было генетически сильно изменено: глаза – черные щели за выпуклыми моргающими мембранами, вместо ушей – сетки по бокам головы, наводившие на мысль о радиоприемнике, рот – узкая безгубая щель. Для общения использовались радиожелезы в шее»¹. Неужели нам предстоит превратиться в нечто подобное?

Хочется спросить: а разве человек не преодолевал ограниченность своего тела ранее? Многие изобретения были связаны с преодолением такой ограниченности: не мог человек переносить грузы на большие расстояния – изобрел колесо, не мог поймать крупных животных – изобрел копье. Даже животные могут пользоваться примитивными орудиями, если они сталкиваются с ограниченностью своего тела. В диалоге Платона «Протагор» известный софист рассказывает Сократу миф о том, что Зевс поручил Прометею и Эпиметею разделить между существами земными силы. Эпиметей уговорил Прометея позволить заняться этим ему одному. «Но так как Эпиметей был не очень мудр, расточил все дарования на животных бессловесных. Между тем, род человеческий оставался еще не одаренным»². Согласно мифу, благодаря отсутствию одаренности человек и получил мудрость искусства обращения с огнем от Гефеста, а мудрость политическую от Зевса. Ограниченность человеческой физиологии во многом заставляла прогресс двигаться вперед.

Таким образом, видно, что человек издревле «модифицирует» себя в культуре. Если же следовать трансгуманистической логике эволюции, то выходит, что античный человек – постчеловек, по сравнению с пещерным человеком, а современный человек – постчеловек, по сравнению с человеком античным. Довольно странный, но сам собой напрашивающийся вывод. Так или иначе, вопрос о том, что такое постчеловек, все еще остается открытым.

¹ Симмонс Д. Песни Гипериона: Гиперион. Падение Гипериона. М.: АСТ, 2005. С. 576.

² Платон. Полное собрание сочинений в одном томе. М.: Альфа-книга, 2013. С. 584-585.

ПОСТЧЕЛОВЕК: ОПЫТ ФИЛОСОФСКОЙ ДЕКОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ

Тема «постчеловечества» пользуется популярностью в философской литературе уже достаточно давно. В то же время, в отношении постчеловека существует известная терминологическая неопределенность. Поэтому начать исследование проблемы постчеловечества следует именно с процедуры прояснения понятий. Как известно, в понятии выделяют две составляющие: объем – соответствующие понятию реальные предметы, и содержание – конкретные признаки, о которых сообщается в самом понятии. Применительно к понятию постчеловека можно смело утверждать, что это понятие с нулевым денотатом, ему не соответствует ни один реальный предмет. Следовательно, не обладая никаким объемом, понятие постчеловека должно описывать ненаблюдаемый, исключительно теоретический объект, который может иметь практически любое содержание. В этом смысле дальнейшее рассмотрение постчеловека в качестве понятия вряд ли является продуктивным.

Поэтому при исследовании постчеловека может использоваться не понятие, но концепт. В истолковании этого термина мы опираемся на работы Ж. Делеза и Ф. Гваттари. Они пишут: «Концепт – это множественность... Он представляет собой целое, так как тотализирует свои составляющие, однако это фрагментарное целое»¹. Приведенная цитата требует комментария. По нашему мнению, концепт представляет собой совокупность проблем, теоретических вопросов, сгруппированных вместе. Причем проблемы могут быть, по выражению авторов, двоичными, троичными и т.д., то есть концепт может быть представлен проблемами, возникшими в разных философских и научных традициях, имеющих различную историю. «Каждый концепт должен, следовательно, рассматриваться как точка совпадения, сгущения и скопления своих составляющих»². Авторы утверждают, что концепт непостоянен, он относителен и временен: «Концепт – это событие»³.

В чем же причина возникновения этого события? Что определяет тот или иной способ группировки гетерогенных проблем? Вряд ли можно дать однозначный ответ. С точки зрения Ж. Делеза и Ф. Гваттари, причины возникновения конкретной конфигурации концепта могут быть

¹ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Академический Проект, 2009. С. 21.

² Там же. С. 26.

³ Там же. С. 27.

связаны как с внутренней логикой развития знания, так и с внешними, «социальными» предпосылками. Они решают эту проблему с помощью понятия имманентности, описывающего единство логического и социального, внутреннего и внешнего.

В соответствии с приведенным выше пониманием сущности концепта, мы ставим новую задачу деконцептуализации – повторного разграничения основных составляющих постчеловека, выделения и описания тех тем, которые составляют его сущность. Прежде чем приступить к реализации поставленной задачи, необходимо выделить некоторые черты образа постчеловека в истории философии.

Впервые постчеловек появляется на интеллектуальной сцене европейской философии в трудах Ф. Ницше в образе Сверхчеловека. Характерные черты он обретает позднее – только во второй половине XX века; прежде всего в трудах М. Фуко, который, однако, не склонен рассматривать человека статично. Для него человек всегда является конструктом, функцией некоего знания и политических отношений. Хорошо известен заключительный пассаж из его книги «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук», являющийся своеобразным девизом всех исследований постчеловека: «Если эти [теоретические] диспозиции исчезнут, если какое-нибудь событие, возможность которого мы можем лишь предчувствовать, не зная пока ни его облика, ни того, что оно в себе таит, разрушит их, ... тогда – можно поручиться – человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке»¹. Здесь Фуко дает описание некоего возможного в будущем события, которое должно изменить, даже отменить, самого человека. Смысл этого события состоит в радикальной смене теоретического, а значит и политического, понимания человека.

Теоретическое обоснование вероятности этого революционного события мы обнаруживаем в работах Гегеля. Именно гегелевская схема развития истории, характеризующаяся идеями предопределенности и целенаправленности, служит теоретической основой для формирования представлений о постчеловеке. Кроме того, по Гегелю, история есть процесс самопознания духа; точка же, завершающая исторический процесс, – одновременно и точка окончательного, абсолютного знания о мире. Обычно именно в этом ключе трактуют известное гегелевское описание Наполеона во время его триумфального въезда в Йену: «Самого императора – эту мировую душу – я увидел, когда он выезжал на коне на рекогносцировку. Поистине испытываешь удивительное чувство, созерцая такую личность, которая, находясь здесь, в этом месте,

¹ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 345.

восседая на коне, охватывает весь мир и властвует над ним»¹. Для немецкого философа Наполеон был не просто символом, но воплощенным завершением исторического процесса.

Подобным воплощением разнородных политических и интеллектуальных тенденций во многих философско-исторических исследованиях является постчеловек. Ярким примером такого понимания может служить книга Ф. Фукуямы «Конец истории и последний человек». Его «последний человек» – это одновременно и ницшеанский, и гегельянский образ². Фукуяма ищет ответ на вопрос о событии, приведшем к появлению «последнего человека», «постчеловека», и находит таковой в недавней истории – в торжестве либеральной демократии, которая, по мнению философа, и стала подлинной целью исторического прогресса. Появление же последнего человека – это знак окончания истории. Теперь любое событие должно осмысляться в перспективе конца истории – с приставкой «пост-». Однако оценка последнего человека у Фукуямы не является исключительно позитивной – не случайна здесь отсылка к Ницше: последний человек, скорее, проигрывает человеку предшествующей буржуазной культуры. Будучи более уравновешенным, постчеловек лишен страсти и азарта жизни, стремления к творчеству и преобразованию культуры³.

Другой образ «постчеловечества» принадлежит перу известного итальянского философа Дж. Агамбена. В книге «*Homo sacer*»⁴ он дает уникальное описание постчеловека, чье бытие сведено исключительно к животному существованию, к «голой жизни». *Homo sacer*, обязанный своим появлением холокосту, является объектом биополитической заботы. Именно концентрационный лагерь, по мнению итальянского философа, есть то место, где появился постчеловек и где он может существовать. В этом смысле Агамбен повторяет гегелевскую схему: «человек священный» является нашим окончательным знанием о самих себе и о смысле истории.

Для итальянского философа человек не может остаться прежним после ужасов холокоста. Именно этому посвящен третий том его исследований: на вопрос о том, что остается после Освенцима, автор дает неутешительный ответ: свидетель – либо невольный соучастник ужасающих событий, а потому разделяющий эту вину, либо объективный архив, составленный из истории судеб уничтоженных людей. Поэтому мы

¹ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. М.: Мысль, 1971. Т. 2. С. 255.

² Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М.: АСТ, 2010. С. 101.

³ Там же. С. 295.

⁴ Агамбен Дж. *Homo sacer*. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. М.: Европа, 2012.

и полагаем возможным использовать концепт «постчеловечество» применительно к исследованиям Агамбена: каждый сегодня вынужден выстраивать свою идентичность, определять степень собственной виновности по отношению к событиям прошлого; мы все живем после Освенцима, поэтому разделяем вину с другими. В этом смысле «постчеловечество» стоит перед острой проблемой собственной идентичности. Тяжкое бремя вины определяет то, что можно было бы назвать негативной идентичностью постчеловека. Он мыслит себя через отрицание собственного прошлого. Постчеловек старается собственной жизнью воплотить девиз «никогда больше».

Что же происходило за колючей проволокой лагерей смерти? Агамбен подчеркивает, что концентрационный лагерь становится образом любой политики, осуществляющей процедуру редукции человека к его наличной, голой жизни, совлекая с него всякие личные, социальные характеристики. Но какими средствами? Мы полагаем, что именно техника становится тем инструментом, который производит эту чудовищную процедуру расчеловечивания.

Последний образ постчеловека – киборг – представляется нам самым сложным. Феминистка Д. Харауэй относится к нему с известной долей иронии, рассматривает его противоречивость как соединение несоединимого, собрание разнородных элементов, агрегат технического и природного, мужского и женского. Сам киборг как постчеловек избегает всяческих идентификаций, выставляя напоказ свою противоречивую суть. Он чистое множество, лишённое истории, гендера и природы. Харауэй удалось свести воедино целый ряд философских и политических проблем и наметить пути их решения на примере образа киборга. К основным его составляющим относятся смысл и цель истории, идентичность, техника, телесность и власть.

В образе постчеловека, созданного Харауэй, ключевой чертой является его гибридность, которая здесь означает отсутствие некоей единой природы, или сущности, у киборга. Он буквально соткан из противоречий, в нем техника развивает и преодолевает телесность, устраняет гендер, личность и историю. Киборг – это нечто невиданное, а потому не принадлежащее истории. Харауэй не даёт полного описания постчеловека, замечая, что он есть продукт научной фантастики и в некотором смысле нереален. Однако не вызывает сомнений, что киборг является продуктом новых технологий. Применительно же к «постчеловечеству» техника как философская проблема представлена в нескольких аспектах.

Во-первых, стоит выделить технологизацию самого мышления. Эта тема была исследована в философии М. Хайдеггера. Для описания технологизации мысли он прибегает к понятию представления, репрезентации. Мир, в целом, становится для современного человека, охвачен-

ного технологическим мышлением, всего лишь «подручным» средством, совокупностью предметов, предназначение которых – удовлетворять насущные потребности. Называя такое отношение к реальности «поставом», Хайдеггер тем самым определяет сущность техники. Именно «постав» приводит в итоге к возможности существования концентрационного лагеря, так как человек становится одним из многих объектов для технического вмешательства. В «Письме о гуманизме» философ рассматривает традиционный гуманизм в связи с «поставом». Не случайно этот текст рядом авторов считается своего рода первым манифестом постчеловека, призывающим осознать необходимость изменения предшествующих установок в отношении человека¹.

Во-вторых, связь постчеловека с техникой обусловлена революционным изменением самой техники. В чем же сущность этой трансформации? Как известно, Аристотель сопоставляет искусство и мудрость, используя слово *τέχνη* (ремесло) в смысле «искусство», в отличие от мудрости – знания. В *τέχνη* заключено некое общее понимание техники: «Опыт есть знание индивидуальных вещей, а искусство – знание общего, между тем, при всяком действии и всяком возникновении дело идет об индивидуальной вещи: ведь врачующий излечивает не человека, разве лишь привходящим образом, а Каллия и Сократа»². В этом отношении техника и искусство, по Аристотелю, ориентированы на создание индивидуальных вещей, в то время как мудрость есть знание общего.

Сложно назвать точную дату появления новой техники. Очевидно, этот момент совпадает с промышленной революцией. Но для нас более значимой датой стало 22 апреля 1915 года – день первой в истории газовой атаки на Ипрской дуге. По словам Слотердайка, после этого события к европейцам, наконец, пришло понимание того, что техника сама по себе не только способна воздействовать на человека, но и может создавать и трансформировать условия нашей жизни³. Теперь техника-ремесло производит не индивидуальные вещи, а условия жизни, она становится условием бытия. Слотердаик показывает это на примерах космической станции и американского проекта «Биосфера 2». В этом смысле техника устраняет классическую философскую оппозицию культура/природа, искусственное/естественное.

¹ См. работу Петера Слотердайка «Правила для человеческого зоопарка: ответ на письмо Хайдеггера о гуманизме» (Sloterdijk P. Regeln für den Menschenpark: ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999).

² Аристотель. Метафизика. М.: Эксмо, 2006. С. 7-8.

³ См.: Слотердаик П. Сферы: плюральная сферология. Т. III: Пена. СПб.: Наука, 2010. С. 84.

У этого нового технического измерения, однако, есть и дополнительные смыслы, которые напрямую касаются размышлений о судьбе постчеловека. Сегодня техника стала способом познания человеком самого себя. Именно через создание технических устройств, воссоздающих условия существования, человек стремится познать себя. Кроме того, одно из важнейших направлений развития науки – когнитивные исследования – невозможно представить без попыток (и достаточно успешных) по созданию искусственного интеллекта. Именно здесь технологии обещают самый мощный прорыв в познании человека. Создавая же искусственный интеллект, человек технически воспроизводит те самые сложные механизмы сознания, которые раньше ученый мог лишь теоретически созерцать. Создавая и развивая технику, человек создает себя.

Кроме того, попав в зависимость от техники, человек вряд ли может уже вернуться к «естественному состоянию», воспетому Руссо. Как было замечено выше, человек не может более прибегать к традиционному разграничению искусственного и природного, и в этом смысле он лишается своей традиционной идентичности. Более того, мощный рывок в развитии технологий определил также и разрыв с историей; постчеловечество сегодня осмысляет себя как нечто невиданное и новое, утверждая радикальный отказ от истории как традиционного способа самоидентификации. Такой способ технического самопознания человека можно назвать «транспарентностью субъекта»¹. Он вполне подходящ и для дальнейшего понимания постчеловека.

¹ Петров К.А. Субъект, человек, телесность в философии Петера Sloterdijk // Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 7 «Философия. Социология и социальные технологии», № 1. 2013. С. 125.

ЗАПАДНАЯ ИДЕЯ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА И ПРОБЛЕМА «ТРАНСГУМАНИСТИЧЕСКОГО БУДУЩЕГО»

Существует мнение, что в западной идее гражданского общества таются главные импульсы тотального трансгуманистического будущего человечества как качественно новой стадии человеческого бытия. В статье сделана попытка защитить данную гипотезу. Важно подчеркнуть: речь идет не о том, что *«стало возможным»* в гражданском обществе, но о том, что именно *ведет гражданское общество*, осознанно или нет, к тотальному трансгуманистическому будущему. Процесс можно определить как «неосознанное самоотрицание вовлечением институциональных механизмов», причиной которого является неадекватное восприятие собственной идентичности.

В этой связи А. Джиджян и Р. Кочарян отмечают: «Актуальность социальной благорегуляции и жизнеобеспечения, тем самым и социальной безопасности в обществе, в таком горизонте цели есть еще и роль системы социальных служб, особенно подчеркивается в период острых масштабных социальных изменений, процессов, когда в жизни социума имеют место значительные структурные изменения как в плане идей и стремлений, мышления и теорий социального благоустройства, так и в практике деятельных свершений: удачных – в *истинном* и тем самым собственном своем бытии и неудачных – в *неистинности* и тем самым несобственности своего бытия»¹.

Отсюда следует далеко идущая мысль о том, что укоренение, а затем забвение, прятанье своего неистинного бытия ведет не к развитию по пути утверждения самостного бытия², но к его уменьшению; однако в рамках трансгуманизма это воспринимается как «усовершенствование», «улучшение», в перспективе – рождение постчеловека. Таким образом, на первый взгляд, безобидное понятие гражданского общества – социально-правовое, не претендующее занять «место» человека, а наоборот, выделяющее для него особое место в конституции и т.д., – в какой-то момент становится причиной глобального антропологического кризиса, создавая побочные эффекты. В частности, не человеческая личность, но гражданское общество стало претендовать на пьедестал единственно разумного основания человеческого бытия.

¹ Джиджян А., Кочарян Р. Социальная работа, благотворительность и «укоренение христианского образа жизни». Ереван: DALL publishers, 2009. С. 564.

² Термин «самостное бытие» здесь употребляется в интерпретации философа Р. Кочаряна – как модус предпочтительного бытия человека на основе реальных, а не мнимых нужд идентичности.

В *искажении восприятия* и, как следствие, в *искажении самой идентичности* особое место занимает отсутствие «навыков» самоорганизованности и воли для переоценки собственной истории за пределами понятий и идеалов гражданского общества. «L'identité d'une personne ou d'une communauté c'est l'histoire qu'elle raconte sur elle même ou que d'autre raconte sur soi»¹. Если взглянуть на официальные оценки исторических событий на Западе со времен европейских революций XVII-XVIII веков, то ясно станет видна возвышающая роль гражданина и гражданского общества; при этом все альтернативные научные оценки не принимаются во внимание и остаются лишь объектами оторванных от жизни научных исследований. Западная модель конституции, созданная на основе просветительской философии XVII-XVIII веков – идей секуляризации, естественного права и т.д. – втягивает человечество в нигилистическую борьбу против самого себя, против самого человеческого бытия.

Гражданин, изначально выступавший лишь как социально-правовая единица, в новой упрощенной среде, в постреволюционной Европе, постепенно становится вторичным вектором в жизни общества, подобно тому, как робот, будучи помощником человека, в трансгуманистических проектах претендует встать на его место: «Исходно человек задумал и создавал этого робота в помощь себе, человеку. Речь шла только о помощи и замещении человека в выполнении некоторых функций. Дело не касалось бытия человека. Но не слишком ли много места начинает занимать этот помощник в жизни человечества? Не становится ли он конкурентом и в плане бытия человека?»²

Понятие «гражданин» в нынешней социально-правовой ситуации – это краеугольный камень выживания современного западного мира и вписывающихся в него изначально незападных субъектов. Предложение отменить или вдохнуть новый дух в это старое понятие может показаться утопическим, но лишь для традиционно мыслящего западного мира.

Идея гражданина существует как символ (рычаг?) подстраивания человека под социально-экономические, политико-правовые механизмы жизни Запада постреволюционного периода. А «все», кто в силу своей духовности или «инстинктов» не хотели подстраиваться – многие монархи, аристократы, священнослужители, да и простолюдины, – подлежали уничтожению.

Здесь опять-таки надо вспомнить о конституции, которая замалчивает (скрывает? не знает?) идею предпочтительности человеческого бытия

¹ Интервью с Paul Ricœur. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=OFwyp1689pQ>

² Катасонов В.Н. Новая эволюционная утопия: трансгуманизм. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4273940.html>

не на словах, но на деле. Вместо этого конституция закрепляет обязательные нормы и принципы гражданского поведения, которые сводятся к подчинению законам и к усовершенствованию *внешней* деятельности. В этом контексте конституция мыслит самое себя в качестве альтернативы традиционному христианскому мировоззрению (пониманию человека как «образа и подобия Божия»), выступает как сплав антихристианских идей и процессов, идущих еще со времен Реформации.

«Новая идея, выдвинутая Реформацией, заключалась в том, что в понятие “Beruf” (дело, призвание, профессия) закладывалась оценка, согласно которой выполнение долга в рамках мирской профессии рассматривается как наивысшая задача нравственной жизни человека»¹. То есть здесь уместно говорить о нигилизме, нашедшем место в разных исторических актах, затем укрепленном как «норма» и, наконец, забытым в современности: «Для Ницше, однако, значение слова “нигилизм” существенно “шире”. Ницше говорит о “европейском нигилизме”. Он подразумевает под этим не распространяющийся около середины XIX века позитивизм и его географическую экспансию по Европе; “европейский” имеет здесь историческое значение, равносильное “западному” в смысле истории Запада. “Нигилизм” употребляется Ницше как название им впервые опознанного, пронизывающего предыдущие века и определяющего собою ближайшее столетие исторического движения, истолкование самой сути которого он сводит к короткому тезису: “Бог умер”. Это значит – “христианский Бог” утратил свою власть над сущим и над предназначением человека. “Христианский Бог” здесь одновременно служит ведущим представлением для “сверхчувственного” вообще и его различных истолкований, для “идеалов” и “норм”, для “принципов” и “правил”, для “целей” и “ценностей”, которые учреждены “над” сущим, чтобы придать сущему в целом цель, порядок и – как вкратце говорят – “смысл”. Нигилизм есть тот исторический процесс, в ходе которого “сверхчувственное” в его господствующей высоте становится шатким и ничтожным, так что само сущее теряет свои ценность и смысл»².

В свете вышесказанного нужно говорить об институциональном узаконивании обездушивания общества, вследствие чего создается противоречивая ситуация. Примеры высших индивидуальных духовных достижений уже не влияют на ход событий, особенно на фоне институционально поддерживаемого вектора обездушивания общественного бытия: «Куль-

¹ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 97.

² Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 63-64.

тура разрушается там, где она соотносится не с Я, а с физическим телом, каковое, в свою очередь, воображает себя не физическим телом, а Я»¹.

Нам представляется, что для перенесения центра тяжести в вопросе самоорганизации Западу и всему западному, всем субъектам, идущим к идеалу гражданского общества, надо *остановиться* и преодолеть узость видения идейно-исторических метаморфоз на Западе, происходящих с XVI-XVIII веков и до настоящего времени; следует построить модель социальных, экономических, политических, образовательных и т.д. структур, ориентированных на сохранение решающей роли человека как духовного создания; сделать всестороннее определение человека альтернативой нынешней его трактовки в пределах лишь психики.

«Робототехника не только обнаруживает *патологическое состояние современной бездушной и бездуховной цивилизации*, но и тем самым вписывается в более широкий цивилизационный контекст поисков по его преодолению, открывая уникальные возможности в познании самого себя»². В контексте помощи человеку думается, что робототехника, да и «постчеловек», являются маркерами серьезных изменений общественного бытия. Может быть, реальная угроза породит волю к преодолению, заставит людей бороться за истинные, а не мнимые нужды, ответственно относиться к понятию духовного бытия человечества? Таким образом, перед человечеством снова встала проблема самопознания и самоутверждения своего подлинного бытия; выбора своего собственного человеческого статуса – либо сведенного к «атрибутам» ума или тела, либо понимаемого как все богатство человеческой культуры, воплощенное в одном человеке. «Новое время представляет культурную историю Запада как непримиримую борьбу души и тела за власть (с поражением души и ее ликвидацией в прогрессивной психофизиологии XIX века), с XX столетием мы вступаем в эпоху, конечным пунктом которой является аннигиляция осиротевшего тела. Разрушение культуры, начавшееся с самоотрицания духа, продолжившееся в отрицании души, завершается самоупряднением тела. Человеческое тело последовательно теизируется и атеизируется в полном согласии с привычной традицией Запада: создавать себе Богов, чтобы потом убивать их. Этому играющему в Бога бюргерскому телу присуще одно свойство, позволяющее опознавать его как таковое в самых невменяемых позах: оно страдает манией величия и обнаруживает признаки буйного потребительского помешательства, особенно после того, как с него естественнонаучно была снята смиренная рубашка (= душа) и оно открыло для себя Америку»³.

¹ Свасьян К.А. Европа. Два некролога. М.: Эвидентис, 2003. С. 122.

² Климова С.М. Android science и неомифологизм // Философские науки. 2013, № 9. С. 52.

³ Свасьян К.А. Европа. Два некролога. С. 120.

ВАРИАНТЫ И ПОСЛЕДСТВИЯ ТРАНСГУМАНИЗМА

Мы живем во время новых открытий и технологий, которые развиваются в геометрической прогрессии, предоставляя человеку все новые удобства, способы коммуникации и сервиса и т.д. При этом, тезис об ограниченной природе человека, которому люди древности давали теологическое объяснение, приобрел новую интерпретацию. Современный человек его актуализировал и предложил найти решение проблемы в апгрейде собственного тела и души посредством НБИК-технологий.

В Манифесте Российского трансгуманистического движения дается следующее определение: «Трансгуманизм есть новое мировоззрение, которое утверждает не только ценность человеческой жизни, но и возможность, с помощью науки и современных технологий, безграничного развития личности, выхода за рамки естественных человеческих возможностей»¹. Трансгуманисты призывают к трансформации человека, его психических, биологических и др. свойств, и к превращению его в киборга. Другими словами, речь идет о деантропологизации и дегуманизации человека.

В настоящей работе мы попытаемся смоделировать отрицательные варианты и последствия воплощения подобных идей. Общественное движение «Россия 2045» предлагает структурированное в четыре этапа развитие человека до «тела-голограммы», причем программа по апгрейду связана с довольно близкими датами. Каждое перевоплощение они называют «аватаром». Итак, первый шаг – 1) создание искусственного человеческого тела, управляемого с помощью нейроинтерфейса; затем – 2) пересадка мозга в копию человеческого тела; 3) перенос сознания в эту копию; 4) создание тела-голограммы². Последняя операция прогнозируется на 2040-2045 гг.

Критик трансгуманизма А.В. Кутырёв пессимистически оценивает исход процесса деантропологизации человека: «низведение [человека] до тела без органов, пола и пространства, с одной стороны, и до субъектности, а потом сингулярности и складки, с другой, является содержательным исполнением приговора к смерти»³. И.В. Демин, рассматривая соотношение гуманизма и трансгуманизма, утверждает, что главная задача человека – в преодолении своей биологической обусловленности.

¹ <http://transhumanism-russia.ru/content/view/10/8/>

² <http://2045.ru/>

³ Кутырёв А.В. *Философия трансгуманизма*. Нижний Новгород: Нижегородский университет, 2010. С. 63.

«Человек – это способность к трансцендированию сущностных параметров своей “природы”»¹. Б.Г. Юдин пишет, что понятие «человек» имеет огромное количество разнообразных трактовок, и, «отбросив все остальные, мы рискуем понести серьезные потери и в содержательном, и в ценностном отношении»².

Разберем основные проблемы трансгуманизма, среди которых нам видится главной проблема цены обещанных технологий.

Трансгуманистические программы требуют уже сейчас за потенциальный «аватар» довольно «реальные» суммы. На сайте общества «Россия 2045» есть «Кнопка Бессмертия», при нажатии на которую пользователю предлагается анкета для инициализации бессмертного аватара. В анкете всего четыре вопроса, на которые пользователь должен ответить положительно. «Располагаете Вы – или Ваш юридический представитель – средствами для разработки Вашего аватара: > \$3 млн.?». Направляется вопрос, как построить трансгуманистическую этику в обществе капиталистических отношений и насколько это реальная задача? Не останется ли обычный человек в стороне от «трансцендирования своей природы»? Ведь трансгуманисты в своих агитационных роликах намекают, что каждому будут доступны блага новых разработок.

Во-вторых, если «аватары» будут доступны только правящей элите, то это грозит постоянным, несменяемым правительством и порабощением всего остального населения. Бессмертные политики на века останутся у «руля». Трансгуманисты пытаются доказать, что постчеловек, наоборот, выйдет на новый уровень развития и преобразится в психологическом плане. А.Ю. Несторов утверждает, что научно-техническая реализация целей трансгуманизма приведет человека не к «дегуманизированному существу», а к такому «неочеловеку», который, сохранив свои главные ценности – любовь, добро, красоту, творчество, еще и наполнит их новым «экзистенциально значимым содержанием»³. Но что если все случится ровно наоборот? Не выйдет ли так, что киборг-неочеловек не сможет ощущать свою бытийность, как ощущает ее настоящий человек? В таком случае вместо обещанного развития произойдет деградация человеческой личности.

¹ Демин И.В. Гуманизм и трансгуманизм: проблема соотношения // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция / под ред. Д.И. Дубровского. М.: Изд-во МБА, 2013. С. 198.

² <http://www.zpu-journal.ru/gum/prospects/articles/2007/Yudin/3/>

³ Несторов А.Ю. Проблема человека в свете идеологии эволюционного трансгуманизма // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция. С. 187.

Известный критик трансгуманизма Ф. Фукуяма предположил, что человек может очутиться в бесконечной гонке «трансцендирования своей сущности». Скорее всего, в «кибернетическом бессмертии» растворятся все человеческие страсти, лишившись которых человек сделается детерминированным существом. С обретением бессмертия исчезнет необходимость размножаться, а раз так, то и гендерные различия тоже могут исчезнуть (в принципе, этого не отрицают и трансгуманисты). А с ними – любовь, дружба и многие другие экзистенциально значимые человеческие чувства, на смену которым придет апатия.

Кибернетическое бессмертие выводится из принципа, гласящего, что комплекс функций может быть воспроизведен на разных по своим физическим свойствам носителях, причем информация на этих носителях может быть по-разному закодирована, передана и принята. Этот принцип А. Тьюринга лег в основу положения о том, что человеческое сознание можно перенести на небиологический субстрат¹.

Можно предположить, что запись сознания на небиологический материальный носитель спровоцирует ряд последствий, критичных для личности как таковой. Записанное сознание может быть подвергнуто хакерским атакам и целиком либо частично поражено. В случае несанкционированного доступа и вмешательства в системные коды злоумышленник сможет захватить контроль над сознанием и запрограммировать нежелательные операции, а также захватить контроль над «телом» неочеловека. Есть вероятность, что органы государственного контроля смогут проникать в кибер-аппарат и осуществлять контроль не только на уровне поступков, но и на уровне идей обладателя записанного сознания. Уже сейчас госслужбы осуществляют слежку за гражданами через гаджеты и персональные компьютеры, могут подслушивать через динамики телефонов и подсматривать через камеры за любым человеком, обладающим соответствующими устройствами. Запись сознания на нематериальный носитель окончательно устранил право на тайну личной информации. С помощью определенных алгоритмов можно будет корректировать содержание мыслей человека.

Правительство уже не будет нуждаться в пропаганде и агитации для воздействия на умы граждан. М.Н. Эпштейн предупреждает, что наступит момент, когда «церебрально открытое общество может потребовать от всех своих членов такой умственной аскезы, какой раньше предава-

¹ Дубровский Д.И. Природа человека, антропологический кризис и кибернетическое бессмертие // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция. С. 246.

лись только монахи и йоги»¹. Власть сможет легко, даже на этапе «за-рождения», предотвратить все несогласные с ней точки зрения и устранить нежелательные для нее настроения. Нейросоциум превратится в общество идеально послушных «граждан», при полном отсутствии свободы мысли и совести.

Переход человека в новое тело неизбежно спровоцирует ряд социальных и этических проблем. Как отмечает Н.А. Комлева, человек-киборг может стать бесплатным наемным работником, который не боится, не устает, легко программируется, не требует затрат, социальных пособий, медицинского и юридического обслуживания². В итоге власть легко превратит человека в раба, а записанные сознания в нейросообществе станут «умным» программным обеспечением для виртуального сервиса «неолюдей».

Впрочем, бессмертие вряд ли осуществимо на практике. Ведь даже потенциально бессмертное существо может быть уничтожено технически.

Таким образом, реализация идей трансгуманизма может привести к разнообразным негативным последствиям, среди которых – порабощение личности, исчезновение эмоций, уязвимость на расстоянии (взлом, несанкционированное проникновение, качественный контроль киберсознания) и др. Над этими рисками стоит задуматься уже сейчас.

¹ Эпштейн М. Нейросоциум // Тульчинский Г.Л., Эпштейн М.Н. и др. Проективный философский словарь. Новые термины и понятия. СПб., 2002. URL: <http://terme.ru/dictionary/951/word/neirosocium>

² Комлева Н.А. Трансгуманизм и «гуманитария» как угроза правам человека // Гуманитарный вектор. Сер. «История, политология». 2012. Вып. 2. С. 8.

ТИПОЛОГИЯ ПОСТЧЕЛОВЕКА И ИДЕЯ БЕССМЕРТИЯ

В конце XX века понятие «постчеловек» закрепляется в общественных науках. Оно служит для обозначения некоего «нового человека», который подвергнется определенным базисным преобразованиям, уже не позволяющим рассматривать его исключительно с точки зрения антропологии. В данном проекте получают свое отражение идеи Сверхчеловека, рассуждения о человеческой природе, эвентуальности и устремленности ее изменений и т.д. Человек всегда стремится к совершенству. Но если раньше под этим термином понимали, прежде всего, нравственное совершенство – стремление к идеалу святости, – то сейчас продвигается совершенно иная идея трансформации тела и изменения сознания человека.

Термин «постчеловек» используется в социально-гуманитарном и естественнонаучном дискурсах применительно к человеку будущего. «Постчеловек – это нечто, что должно превзойти человека»¹. Однако следует отметить, что единого определения постчеловека не существует. «Уже введено в обиход понятие “постчеловек”, хотя и не всегда четко определяемое, но включающее в качестве составных смыслов идею изменения биологической основы человека. Техногенная цивилизация открывает новую зону риска»². Его использование является указателем на преодоление человеческого, что является общим знаменателем для различных пониманий данного термина. Также не существует однозначного мнения о том, какие именно трансформации человеческой природы должны произойти.

В определении постчеловека получает отражение совокупность не вполне четко определенных ожиданий от человека будущего. Префикс «пост» содержит в себе нейтральный указатель на переход в качественно иное состояние без информации о содержании и оценке данных изменений.

С.С. Хоружий выделяет три варианта Постчеловека – киборг, мутант и клон, каждый из которых уже имеет определенные предпосылки для реального становления³. Следует чуть более подробно описать их.

¹ Багдасарян В.Э. Две парадигмы постчеловечества // Проблемы постчеловека и постчеловечества. 2011, № 4. С. 45.

² Степин В.С. Перелом в цивилизационном развитии. Точки роста новых ценностей // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция / под ред. Д.И. Дубровского. М.: Изд-во МБА, 2013. С. 19.

³ Хоружий С.С. Проблема постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергической антропологии // Философские науки. 2008, № 2. С. 20-23.

Киборгизация – это процесс вживления в тело и мозг всевозможных компьютерных имплантатов: чипов, протезов разных органов до устройств, усиливающих всевозможные способности человека и, далее, замена участков мозга машинными элементами. Целью киборгизации является становление человека бесплотным «программным обеспечением», которое может быть загружено в компьютер. Человек перестает зависеть от тела, освобождается и развоплощается, тем самым обретая бессмертие.

Мутант – результат манипулирования генетической программой и геномом человека. Если критическая доля генетических изменений превышена, то существует основание для утверждения о том, что человек становится чем-то иным, отличным от себя самого существом. Те или иные манипуляции с генетической программой человека в рамках достигнутого уровня научно-технического прогресса будут направлены на улучшение имеющихся физических и ментальных качеств и способностей или выработку новых, необходимых для максимального продления жизни физического тела.

Клон является абсолютной копией исходного организма. Двойник «несет конец, смерть личностной уникальности, которая является фундаментальным элементом нашей идентичности, нашей “человечности”, что лишение ее – травма, последствия которой пока неведомы»¹. Противник процесса клонирования Ф. Фукуяма отмечал, что «есть вещи, которые должны быть запрещены безоговорочно. Одна из них – репродуктивное клонирование, то есть клонирование с намерением создать ребенка»². Плюсом этого варианта постчеловека является возможность одной и той же личности существовать одновременно в нескольких физических вариациях.

Еще одно возможное направление модификации получило название *Homo virtualis*. Данное понятие служит для обозначения особого антропологического вида, основой природы и бытия которого является цифровая виртуализация. Основная характеристика виртуального человека – функциональность. Таким образом, разум человека лишается двусмысленности, парадоксальности и т.д. Человек с развитой душевной сферой не будет принят виртуальным пространством, так как развитость душевной сферы связана с эмоциями, переживаниями, которые следует исключить. Наличие эмоций противоречит главному условию пребывания в виртуальной реальности – умению формировать и развивать опе-

¹ Хоружий С.С. Проблема постчеловека. С. 22.

² Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. М.: АСТ, 2004. С. 53.

рациональные качества. Данная вариация постчеловека обретает бессмертие одновременно с переходом в виртуальную реальность.

Перечисленные варианты реализации идеи постчеловека различны, однако направлены к одной и той же цели – достижению *бессмертия*, которое становится главной ценностью.

Так, один из российских «промоутеров» трансгуманизма Дмитрий Ицков, формулируя цели создания постчеловека в рамках проекта по кибернетическому бессмертию, объясняет необходимость нового тела человека тем, что оно будет независимым от болезней, старения и смерти. Работа должна происходить с мозгом человека, его индивидуальным сознанием. Человек, преодолевший или получивший контроль над указанными деструктивными процессами, переходит на принципиально иной уровень бытия, а именно – постчеловеческий, неотъемлемым признаком которого станет бессмертие¹.

Выделяются следующие виды бессмертия: личное, метафизическое, идеальное, биогенетическое, материальное, социокультурное, историческое и, наконец, реинкарнация души.

Биологическое бессмертие есть прекращение старения организма, начиная с определенного возраста. Под родовым бессмертием следует понимать бесконечное, вечное существование не отдельно взятого индивидуума, а человечества как единого целого. При этом человек рассматривается лишь как отдельный представитель своего рода. Тем самым человек ставится на одну доску с животными. Родовое бессмертие нивелирует индивидуальность, которая делает человека единичным, уникальным существом, не заменимым никем другим. Родовое бессмертие представляет собой нечто отвлеченное, едва ли представляющее для нас ценность.

Социальное бессмертие часто понимают как сохранение в памяти потомков. Иными словами, социальное бессмертие есть награда памятью, как плата, например, за принесенную в жертву жизнь (на благо общества) или за особый жизненный путь, избранный человеком творческим или политиком. Память живущих представляет собой некоторое пространство, в котором продолжается жизнь умерших. Она концептуализируется как область, граничащая между бытием и небытием².

Слово «бессмертие» иногда употребляется в значении чисто идеального состояния души, описанного в диалоге Платона «Федон». Часто это идеальное бессмертие совмещается с идеей жизни после смерти.

¹ См. вебсайт общественного движения «Россия 2045». URL: <http://2045.ru>

² Брагина Н. Память в языке и культуре. М.: Языки славянских культур, 2007. С. 222.

Бессмертие точно так же обозначало существование после смерти некой безличной психической сущности, которая поглощается Абсолютом, или Богом¹.

Бессмертие всегда было одним из самых фундаментальных желаний людей. Это не просто утопия, но – «королева утопий»². Идея бессмертия находит свое отражение в самых древних мифах. Желание вечной жизни и стало первоосновой культуры Древнего Египта (культ загробной жизни, бальзамирование тел, усыпальницы и пр.). В Древней Греции бессмертие стало одной из ключевых тем мифотворчества и философских размышлений. Согласно христианским представлениям, бессмертие есть неотъемлемое свойство человеческой души, которая изначально причастна Богу.

Научно-технический процесс выводит идею бессмертия на принципиально иной уровень. Сегодня идея бессмертия требует рассмотрения не только с точки зрения абсолютного блага для человечества, но и с и нравственной, биологической и общественно-исторической точки зрения. Смертность предстает как один из критериев ценности жизни. И.А. Ильин рассматривает смерть как «форму жизни», которая выступает фактором утверждения «всего истинно ценного, значительного и священного»³. Обретение человеком бессмертия автоматически уменьшает ценность жизни. Следует помнить, что возможность обретения человеком вечной жизни сопряжена не только с обретением новых возможностей, но и с принципиально новыми экзистенциальными рисками.

¹ Ламонт К. Иллюзия бессмертия. М.: Политиздат, 1984. С. 9.

² Кутырёв В.А. Бытие или ничто. СПб: Алетейя, 2009. С. 54.

³ Ильин И.А. Собрание сочинений: в 10 т. М., 1994. Т. 3. С. 346.

СОЦИАЛЬНО-УТОПИЧЕСКИЕ ПРОЕКТЫ ФОРМИРОВАНИЯ «НОВОГО ТИПА ЧЕЛОВЕКА» В НАЧАЛЕ XX ВЕКА: НА ПУТИ К ТРАНСГУМАНИЗМУ

Об идеальном обществе люди мечтали всегда, и попытки сформулировать принципы такого общества предпринимались неоднократно, начиная с платоновского «Государства». История XX века знает примеры социально-утопических проектов, которые реализовывались не только на бумаге. В 1917 году в нашей стране началось строительство государства, основанного на коммунистических принципах.

Лейтмотивом любого проекта об идеальном обществе является модель «Нового Человека». Ведь общество состоит из отдельных людей, и если эти люди не будут в чем-либо разительно отличаться от своих предшественников, то и о возникновении нового общества говорить не придется. Новое общество – новое время – новые люди. В этой связи Б.Г. Юдин пишет: «Вернемся к спорам о соотношении природы и воспитания в формировании человека. Напомним, что в первой половине XX в. обе позиции – примат как природного, так и социального, – лежали в основе глобальных проектов создания нового мира и нового человека. Так, в нацистской Германии реализовывалась программа радикального совершенствования наиболее ценной части человечества за счет манипуляций, способствующих контролируемому и направленному улучшению видового генофонда. В Советском Союзе предполагалось, что контролируемое и плановое, направленное изменение социального порядка позволит создать не только новое, бесконфликтное общество, но и нового человека – всесторонне и гармонически развитую личность»¹.

Интерес к социально-утопическим проектам XX века приобретает особую актуальность в свете развития трансгуманистических идей. «Исследователи видят в них уже не реликты безумных надежд, а предвосхищение “нового мышления”, столь необходимого XXI веку»².

И далее: «В конце XIX – начале XX в. идеи о создании идеального общества и идеального человека были особенно популярны благодаря публикации трудов Чарльза Дарвина о естественном отборе, развитию медицины, успехам в генетике, популярности материализма и атеизма. В России это привело к тому, что генетика вторглась в пределы религиозно-философских построений и идеологической доктрины в виде ев-

¹ Юдин Б.Г. Сотворение трансчеловека // Вестник Российской академии наук. 2007, № 6 (77). С. 520-527.

² Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы / сост., общ. ред. и предисл. В.А. Чаликовой. М.: Прогресс, 1991.

генистических теорий»¹. В XXI веке эти идеи вновь актуальны и обсуждаемы в связи с появлением трансгуманистического движения. «Поэтому изучение и интерпретация идеологии и практики “формирования нового человека” будет полезна для расширения представления о них и для осмысления современных культурных практик адептов “революционного человека”»².

Формирование «нового человека» стало центральной проблемой советской культуры уже в 20-е годы XX века после Великой Октябрьской социалистической революции. Лучшие умы страны (В.И. Ленин, Н.К. Крупская, А.В. Луначарский, А.С. Макаренко и многие другие) стали первыми историографами формирования «нового человека» и «нового мира». Осознавая масштабы поставленных государством задач, они моделировали «нового человека», идеал человека, соответствующего требованиям советского общества. Было написано огромное количество произведений, в которых описывается идеал «нового человека», перечисляются качества, которыми он должен обладать. По представлениям В.И. Ленина, «новый человек» есть итог длительного и упорного самообразования и самовоспитания. А.В. Луначарский считал, что для «нового человека» главное – учиться, но «наша культура к этому исключительно свестись не может, что нашей культуре должна быть свойственна ширь мировых горизонтов, огненный энтузиазм, который зажигается от соприкосновения с великими идеями социализма, интерес даже к самым тонким достижениям научной мысли и в особенности научной техники и положительный страх впасть в колено разумного мещанства, которое нам очень грозит...»³.

Одну из концепций воспитания нового идеала человека предложил ученый и педагог А.С. Макаренко. В «Педагогической поэме» он воспроизвел свой относящийся к 1920 г. разговор с заведующим губнаробразом (губернский отдел народного образования), который, начиная беседу, сказал: «важно нового человека воспитать». Соглашаясь с ним, Макаренко заявил: «Нужно нового человека по-новому делать»⁴. Новый человек должен был быть технически грамотным. Технологический аспект воспитания был особенно важен для Макаренко: «Этика нового человека, еще молодого, но взявшего эту этику от нашего общества, эту

¹ Бабич Е.С. Трансформация представлений российских политиков об идеальном человеке в 1917-1938 гг. // Вопросы исторической науки: материалы II Международ. науч. конф. (г. Челябинск, май 2013 г.). Челябинск: Два комсомольца, 2013. С. 34-37.

² Там же.

³ Луначарский А.В. Новый русский человек / Собрание сочинений. М., 1967. Т. 7. С. 308.

⁴ Макаренко А.С. Педагогическая поэма. М.: Госполитиздат, 1944. С. 27-28.

новую свою человеческую душу, которая в станке, в работе видит для себя какой-то транспарант для поведения»¹.

Свой идеал нового человека предложил А.К. Гастев, работавший в Центральном институте труда (ЦИТ). Он был сторонником «механизации» человека, уподобления его машине с целью повышения эффективности трудовых процессов: «Мы должны создать автоматы из нервов и мышц, которые мы превратим в естественные рабочие движения, и одновременно мы должны создать автоматы общего поведения»². Таким образом, ученый был нацелен на создание нового человека, подходящего для государственной трудовой культуры. Истории о передовиках пятилеток, показ кинофильмов о простых рабочих, достигающих выдающихся успехов в трудовой деятельности, формируют новые социокультурные ценности советской эпохи и наглядно показывают мифологический аспект идеи нового человека.

В 20-х годах XX века формулировка «новый человек» встречается все чаще, но смысл, вкладываемый в нее, оказывался различным. «Новым человеком» называли крестьянина или рабочего, который достигал определенной культуры или уровня квалификации. Такую точку зрения яростно критиковали М. Горький и А.В. Луначарский: «Обучить – не значит создать нового человека! Нужно изменить чувствования и волю, преобразовать характер, натуру человека»³. В статье «О старом и новом человеке» (1932 г.) М. Горький писал: «В Союзе Советов растет новый человек, и уже безошибочно можно определить его качество. Он обладает доверием к организующей силе разума, – доверием, которое утрачено интеллигентами Европы, истощенными бесплодной работой примирения классовых противоречий. Он чувствует себя творцом нового мира и, хотя живет все еще в условиях тяжелых, но знает, что создать иные условия – его цель и дело его разумной воли, поэтому у него нет оснований быть пессимистом»⁴. Таким образом, писатель четко представил перспективу строительства нового коммунистического общества, в котором в корне изменится образ человека, и называет «новыми людьми» тех, кто ведет колоссальную работу по строительству «нового человека» и всего общества в целом в советские годы в начале XX века. В статье он преподносит «нового человека» как демиурга, нового «бога». «Новый человек» настолько дорог и близок душе Горького, что он благословляет гибель всех тех людей, которые по составу своих качеств не соответствуют идеалу человека. Когда в начале 1920-х годов Россию

¹ Макаренко А.С. О воспитании в семье: избранные педагогические произведения. М.: Учпедгиз, 1955. С. 32.

² Новый человек в СССР. URL: <http://unienc.ru/w/ru/438881-novy-chelovek-v-sssr.html>

³ Литература и новый человек. М.: Академия наук СССР, 1963. С. 19.

⁴ Горький М. Собрание сочинений: в 30 т. М.: Гослитиздат, 1952. Т. 26. С. 289-290.

охватил невиданный голод, на вопрос о возможном результате этого бедствия Горький ответил: «Я полагаю, что из 35 миллионов голодных большинство умрет». Далее он добавил чудовищные с точки зрения гуманизма слова: «Вымрут полудикие, глупые, тяжелые люди русских сел и деревень... и их заменит новое племя – грамотных, разумных, бодрых людей», подчеркнем – «новых людей»¹. Это высказывание можно было бы считать художественной метафорой о перерождении дикаря в образованного и развитого человека новой формации, если бы не фон страшного голода в России, превративший его слова в циничную насмешку. Мы, конечно, помним, что Горький не очень был осведомлен в том, что творилось на его родине после революции.

Тему продолжил А.А. Богданов, который предложил теорию «физиологического коллективизма», основанную на идее переливания крови. По его убеждению, с помощью переливания крови людей можно будет не только связать кровными узами в единый коллектив, но и укрепить организм человека, а в будущем – преодолеть болезни, старость и смерть. В 1926 году он создал Институт переливания крови, который существует по сей день. А.А. Богданов погиб после эксперимента, поставленного на самом себе, но направление стало одним из важных явлений медицинской практики.

После смерти В.И. Ленина в СССР с целью изучения его мозга был приглашен выдающийся немецкий ученый О. Фогт, что стало формальным поводом для исследований в этой области. В 1927 году В.М. Бехтерев предложил проект Всесоюзного пантеона мозга, получившего развитие, опять-таки, благодаря утопическим идеям постижения гениальности. Мысль о важнейших функциях мозга «жизни головы» и возможности существования организма без тела нашла литературное воплощение в романе А.Р. Беляева «Голова профессора Доуэля» (1925). Для разрешения вопроса о происхождении человека и экспериментальной проверки теории Ч. Дарвина доктор И.И. Иванов предложил идею скрещивания человека и обезьяны. Тогда же проводились опыты по пересадке обезьяньих желез человеку. Если бы не арест И.И. Иванова, неизвестно, чем мог закончиться фантастический эксперимент.

Важной проблемой научно-общественной жизни стали вопросы сохранения молодости, конечной целью которых было преодоление смертности. Эта идея переплелась с концепцией увековечивания вождя и создания его мавзолея – своеобразного памятника научного экспериментирования тех лет.

«Научная мысль искала выход за пределы планеты. Первоначально идеи Н.Н. Страхова, Н.Н. Федорова, даже Л. Толстого перетекали в космические проекты Чижевского, К.Э. Циолковского и других. В 1924 году Ф.А. Цандер опубликовал работу «Перелеты на другие планеты».

¹ Марченко А.В. Реконструкция образа «нового человека» в России 1920-х годов. URL: <http://www.proza.ru/2015/07/24/35>

В том же году образовалось Общество изучения межпланетных сообщений, просуществовавшее, впрочем, недолго. В 1929 году вышла книга Ю.В. Кондратюка «Завоевание межпланетных пространств». Эту тему не обошло стороной и искусство – вспомним «Новую планету» К.Ф. Юона (1918–1922), «Аэлиту» Алексея Толстого (1922), где описано, как в холодной и голодной Москве космический аппарат с несколькими “безумцами” на борту отправляется на Марс»¹.

С середины 1920-х годов при Уральском университете врач-психиатр, ученый и общественный деятель Г.В. Сегалин, организовавший психотехническую лабораторию, начал издавать «Клинический архив гениальности и одаренности». В сборнике публиковались работы психиатров и психологов. Статьи в нем были посвящены психопатологии творчества. Он предпринимал попытки с позиций психофизиологии объяснить феномен гениальности. Многие выводы и положения этих работ вызвали критику, но «Клинический архив» остался одним из самых интересных научных журналов, издаваемых в то время.

Фантастические, на первый взгляд, идеи быстро нашли воплощение и в произведениях литературы: «Собачье сердце» и «Роковые яйца» М. Булгакова, «Ламарк» О. Мандельштама и многие другие рассказы и повести других авторов, ныне почти забытых. Интерес же к социально-утопическим проектам 20-х гг. XX века по формированию «нового человека» не угасает и сегодня, приобретая особую актуальность в свете сбывшихся и несбывшихся пророчеств современного естествознания, кибернетики, проектов о новом типе человека, рассматриваемых сквозь призму развития трансгуманистических идей.

Пристальное внимание к человеку в начале XXI века, как и в 20-е годы XX века обусловлено современным состоянием общества. После революции СССР стал своего рода экспериментальной площадкой, лабораторией, где прошли апробацию самые смелые из существовавших когда-либо социально-утопических проектов. Подвергались пересмотру все укоренившиеся формы социального мышления, перестраивалась и человеческая природа с привлечением инструментария технауки. Масштабный план и четкая задача – строительство нового человека – по сути своей являются сходными с теми, которые стояли в 20-е годы XX века и в начале XXI века, хотя их и разделяет столетие. Острая необходимость обращения к опыту формирования «нового человека» в 1920-е годы наряду с возможностью что-то и принять, скорректировать или отвергнуть из этого опыта, позволит создать максимально реальный социальный прогноз в свете развития концепций постчеловечества.

¹ Пчелов Е. Советская евгеника: в поисках гениальности // Знание – сила. 2013. Июнь.

URL: http://planeta.moy.su/blog/sovetskaja_evgenika_v_poiskakh_genialnosti/2013-06-04-53484

О СПРАВЕДЛИВОСТИ ПОСЛЕ ЧЕЛОВЕКА

Вопрос о сущности человека и человеческих отношений в истории насчитывает уже не одну тысячу лет. Поиск возможных ответов зависит от постановки вопросов: что есть человек сейчас и чем ему суждено быть по отношению к себе, к действительности, к государству?

Легенда приписывает Платону следующее определение: «Человек есть двуногое животное без перьев». Фраза, конечно, не отражает полностью воззрения Платона на человеческую природу, однако говорит об отсутствии абсолютного противопоставления человеческой и животной природ. Но насколько и в чем человек – животное? Вопрос может быть рассмотрен как в метафизическом контексте отношения человека и сущего, бытия или ничто, и т.д., так и в «приземленном» контексте человеческих отношений, исследованием которых занимаются социально-политические науки, а также этика.

Наличие взаимопомощи и альтруизма, как факторов эволюции в природе, является доказанным фактом. Случай в парке Крюгера и многие другие примеры протосоциального поведения, особенно ярко демонстрируемого приматами, говорят о наличии сходств в выстраивании внутривидовых отношений у людей и животных. В ходе «конструирования социальности» возникают и сходные альтруистические чувства – например, эмпатия. В этой связи Ф. де Вааль отмечает: «Они отзываются на знаки страдания у других и испытывают побуждение помочь, улучшить положение страждущих. Распознать нужду ближнего и отреагировать на нее – совсем не то же самое, что следовать заранее запрограммированной тенденции приносить себя в жертву генетическому благу вида»¹.

Особый статус в выстраивании внутривидовых отношений имеет чувство справедливости. Наличие его у животных не очевидно, хотя в природе мы находим множество аналогов воздаяния добром, наказания за оплошность и т. д. Позволяет ли это распространить понятие справедливости на отношения животных? Даже этики-натуралисты склоняются к отрицательному ответу. При всей возможной преемственности человек осуществил переход от биологической адаптации к изменению окружающей среды под собственные нужды. Таким надбиологическим образованием является культура. В ходе истории человечества культурные, социальные детерминанты пересиливают влияние генов на поведе-

¹ Де Вааль Ф.В. Истоки морали: В поисках человеческого у приматов. М.: Альпина нон-фикшн, 2014. С. 53.

ние человека. Культура же управляет и «чашами весов» между эгоистичными и альтруистичными порывами, а также урегулирует конфликты между рациональным выбором и инстинктом. Отличительным признаком человеческой справедливости является отсутствие инвариантности, отличающей отношения чисто биологические.

Для человека наряду с проблемой выстраивания справедливых социальных институтов встает и проблема возможности всеобщее убеждающей этики. В этом свете особый интерес для нас представляют работы Дж. Ролза. Деонтологический либерализм, вобравший в себя элементы утилитаризма, порождает относительно «неконфликтную» модель, основанную на содержательных принципах справедливости, первый из которых говорит об общем равенстве в системе основных свобод, второй – о том, что социальные экономические свободы должны быть организованы таким образом, чтобы идти во благо наименее преуспевающей части общества¹.

Ролз видит в справедливости фундаментальное свойство общественных институтов. Поддерживая существование неравенства, Ролз стремится минимизировать возможность возникновения конфликта на почве зависти, при этом оставляя примат за рациональными мотивами поведения. Именно рациональный договор в определенных социальных институтах условиях обеспечивает всеобщее принятие этой модели справедливости гражданами, вследствие чего они становятся уже не только участниками, но и источниками той самой справедливости. Следование долгу и выполнение обязанностей перед обществом, воспринимаемое всеми как правильный ответ на действия других, является не только идеальным воплощением взаимоотношений людей, но и соответствует аналогичной модели у животных. Еще Дарвин писал об общественных мотивах и ограничителях индивидуального действия².

Деонтологическая теория справедливости Ролза оказывается весьма удобной для построения трансгуманистических концепций постчеловечества. Трансгуманизм – это не просто обоснование необходимости «человека бессмертного», а скорее вектор развития цивилизации, очерченный еще русским космизмом. И если вопрос о справедливости не является здесь центральным, то вопрос организации социальных институтов необходим и достаточно подробно затрагивался всеми, начиная с Н.Ф. Федорова.

¹ Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск: Изд-во Новосибирского университета, 1995. С. 302.

² Дарвин Ч. Происхождение человека и половой отбор / Сочинения: в 9 т. М.: Л.: АН СССР, 1953. Т. 5. С. 231.

Основанием модели Ролза и вместе с тем ее слабым местом является идея рационального и справедливого договора «разумных эгоистов». Плюрализм ценностей делает такой договор в высшей степени проблематичным, если вообще возможным. Трансгуманизм же обещает устранить саму возможность нерационального несогласия. Более того, с возникновением человека бессмертного трансгуманисты связывают надежды на выход из антропологического кризиса, обусловленного несовершенством нашей природы и способного даже привести человечество к самоуничтожению¹.

В целом предлагаемый трансгуманистами вектор развития единой человеческой цивилизации противостоит индивидуализму, сближаясь с федоровским идеалом «братской любви». Правда, в пестром многообразии трансгуманистических построений встречаются и чуждые этому идеалу вкрапления, как, например, гедонистический императив Пирса. Вместе с тем трансгуманизм подразумевает не просто кооперацию, но глобальную консолидацию человечества. Нейроинтерфейс, репрезентирующий человеческое сознание, обеспечивает сохранение индивидуальных талантов и предрасположенностей, работающих на благо общества, при сохранении права на некоторые персональные интересы, не вредящие общественным.

Аналогичное отношение к таланту мы видим и в теории Ролза. Преуспевающий индивид имеет полное право преумножать собственное благосостояние, но не без корректирующего вмешательства государства. В рамках либеральной теории справедливости утилитарный «крен» Ролза понятен и последователен: природная одаренность сама по себе не является справедливой, следовательно, имеет смысл обложить ее неким «налогом» на благо остальных членов общества². Таким образом, общественный строй предполагает возможность централизованной и всеобъемлющей корректировки отношений между индивидами в рамках стремления к всеобщему благу при максимально обеспеченной автономии.

При тотальной киборгизации с полной элиминацией иррациональной составляющей человеческого сознания, вопрос всеобщей договоренности больше не является проблематичным, да и вообще практически отпадает. В свою очередь, этика Ролза обеспечивает ту самую инвариантность этических установок, отсутствие которой так мешает трансгуманизму.

¹ См.: Степин В.С. Глобальные кризисы и поиск новых ценностей // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция / под ред. Д.И. Дубровского. М.: Изд-во МБА. С. 17-18.

² Ролз Дж. Теория справедливости. С. 106.

ОТ ЧЕЛОВЕКА – К ПОСТЧЕЛОВЕКУ: PRO ET CONTRA

Люди с незапамятных времен пытались расширить свои возможности и способности, прибегая к магии, алхимии, особым ритуалам с использованием талисманов, заговоров, растений, артефактов, стараясь достичь бессмертия и могущества богов. Данные факты зафиксировались в культуре, языке, фольклоре, искусстве, литературе многих народов мира (молодильные яблочки, философский камень, эликсир молодости и т. д.).

Первые попытки разработать мировоззрение, основанное не на вере в высшие силы, а на логике, на познании природы, общества, человеческого поведения, были предприняты философами Древней Греции; это привело к зарождению культурного гуманизма, утверждающего право и обязанность человека самостоятельно искать смысл и форму своей жизни. Эпоха Возрождения развила изучение человеческой природы на основе наблюдений, опыта, эмпирии, не довольствуясь лишь теологическими догматами, характерными для средневековья. Век Просвещения предложил новое мировоззрение – рациональный гуманизм, основанный на научных данных, подкреплённых фактами, одной из функций которого является освобождение разума, избавление человека от предрассудков, приобщение его к познанию законов природы и преобразованию социальной реальности. Поэтому природное равенство должно определять социальное. Так Ф. Бэкон в «Новом Органоне» пропагандировал идею улучшения положения человека, усиление его власти над природой; Декарт считал, что разумность души человека определяет его будущее, призывая стать «господами и властителями природы»; Ж.А. Кондорсе утверждал, что вера в прогресс разума, основанная на любви к человеку, достойному быть свободным, обеспечит социальный и нравственный прогресс человечества, даст ему возможность совершенствоваться, позволит уничтожить неравенство между различными классами и нациями.

Достижения в естествознании – теория эволюции Ч. Дарвина, клеточная теория М. Шлейдена и Т. Шванна, периодический закон химических элементов и таблица Д.И. Менделеева в XIX в., – стали первым шагом в формировании основ трансгуманизма. Впервые понятие «трансгуманизм» было упомянуто в книге Дж. Хаксли «Новые бутылки для нового вина», опубликованной в 1957 году.

Первые трансгуманисты считали, что технологии в будущем позволят ликвидировать старение, болезни, страдания и смерть, расширят физические и интеллектуальные возможности человека, что приведет к со-

зданию «трансчеловека». В начале XX века среди прочих публикаций о возможностях и последствиях преобразований человека выделяются работы Дж. Холдейна «Дедал: наука и будущее» (1923); Дж. Бернала «Мир, плоть и дьявол» (1926); Б. Рассела «Икар: будущее науки» (1924), в которых отражены положительные и отрицательные стороны влияния научно-технического прогресса на будущее развитие человечества. Во второй половине XX века идеи трансгуманизма активно развивались в русле научно-фантастической литературы (А. Кларк «Космическая Одиссея»; А. Азимов «Я, робот»; С. Лем «Солярис» и другие); в сверхновых направлениях науки (Р. Эттингер «Перспектива бессмертия», родоначальник технологии глубокой заморозки – крионики); в деятельности международных и национальных общественных организаций (Всемирная ассоциация трансгуманистов «Humanity+» (1988), Российское трансгуманистическое движение (2003)).

В настоящее время трансгуманизм представляет собой многоликое общественное движение. Он многообразно описывается в литературе: «трансчеловек; трансгуманизм; постчеловек; постчеловеческое; постчеловеческое; нечеловеческое; смертническая парадигма и научный иммортализм (И.В. Вишев); естественное и искусственное, постчеловеческое (В.А. Кутырёв); постгуманизм; постчеловеческая персонология (Г.Л. Тульчинский); деантропологизация человека (П.С. Гуревич); трансформативная антропология (С.С. Хоружий); интеллектуализм/культуроцентризм (А.П. Назаретян); люден, метагом (А. и Б. Стругацкие; М. Калашников); трансформативные теории и практики; metaman (G. Stock); humanity 2.0. (S. Fuller); неочеловечество («Россия 2045»)¹. Если гуманизм имеет четкие дефиниции, то для трансгуманизма они весьма расплывчаты; единственное, что их объединяет – идея об изменении или улучшении человеческой природы.

Современные трансгуманисты уделяют особое внимание проблеме интеграции мозга и компьютерных сетей, переноса личности на компьютерный носитель. По прогнозу футуролога и изобретателя Р. Курцвейла, к 2020 году появится компьютер, равный по мощности человеческому мозгу; к 2030 году станет возможным слияние мозга и компьютера; к 2035-2040 гг. будет осуществлена полная загрузка человеческого сознания на цифровой носитель.

Трансгуманисты полагают, что человек в своем развитии проходит следующие стадии: «человек – трансчеловек – постчеловек». В связи с этим возникает вопрос о сущности человеческой природы. Кто он –

¹ См.: Маслов В.М. Историко-философское введение в постчеловеческое // Фундаментальные исследования. 2013, № 10. С. 30-34.

человек будущего? Киборг? Генно-биологический конструктор? Клон? Человек ли он вообще в традиционном смысле этого слова?

Шопенгауэр считал, что человек определяется богатством его личности и сравнивал его со светлой, теплой, веселой комнатой, окруженной тьмой и снегом декабрьской ночи. «Если центр тяжести жизни человека “вне его”: в имуществе, в чине, жене, детях, друзьях, в обществе и т.п., то его счастье жизни рушится, как только он их теряет, или в них обманывается»¹.

По мнению К. Маркса, человек представляет собой базис всей человеческой деятельности и всех человеческих отношений, а история есть нечто иное, как деятельность преследующего свои цели человека. Основным отличием человека от животного Фейербах считал религию, дающую человеку осознание его бесконечной сущности, выражающейся в самоосуществлении, самоутверждении, любви к самому себе, наслаждении собственным совершенством.

Современные ученые продвинулись далеко вперед в понимании человека. Б.Г. Юдин указывает на многоаспектный, нелинейный характер самого термина «человек»², рассматривая его через концепции «человеческих ресурсов», «человеческого капитала», «человеческого потенциала»; это позволяет увидеть человека не только как «одного из функциональных элементов производственных, социальных, технических, коммерческих и т. д. систем», но и как некое начало, полностью не вписывающееся в указанные системы.

Развивая мысль о сложности человеческой природы, М.К. Мамардашвили считал человека незавершенной возможностью, невозпроизводимой до конца ни в техническом, ни в технологическом смысле³. Поэтому объекты, возникающие в результате технологий, не являются ни человеком, ни постчеловеком.

С точки зрения Л.Е. Моториной, человек – это целостность, которую невозможно искусственно воссоздать в полном объеме; ее можно только воспроизвести, трансформировать как отдельную проекцию человека⁴. Человек представляет собой сложный био-психо-социо-организм,

¹ Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. М., 1989. С. 40.

² Юдин Б. Г. Концепция человеческого потенциала // Знание. Понимание. Умение: Электронный журнал.

URL: <http://www.zpu-journal.ru/gum/prospects/articles/2007/Yudin/>

³ См.: Мамардашвили М. Проблема человека в философии // О человеке в человеке. М.: Политиздат, 1991. С. 14-15.

⁴ Моторина Л.Е. Философский анализ проблемы постчеловека // Международный Научный Институт «Educatio». Философские науки. 2015. Вып. VII (14). С. 112.

не имеющий четко заданной биологической программы, обладающий сложной психологической и духовной организацией, действующий в конкретных временных, общественных и культурно-исторических условиях, и не поддающийся воспроизведению, копированию.

Развитие научно-технического прогресса позволило человечеству сократить расстояние между собой и машинами: «впустить их внутрь себя» (искусственные протезы, органы, механизмы, позволяющие контролировать жизнедеятельность организма); «поместить их между нами» (мобильные телефоны, Интернет, электронные средства связи); «позволить им действовать как мы», подражая речи, поведению, чертам характера человека и т. д. (накопление беспрецедентных знаний о людях; усиление возможностей машин, их персонализацию)¹. Все это создало условия для возникновения, распространения и укрепления в общественном сознании понятия о сверхчеловеке или трансчеловеке.

Понятие «трансчеловек», впервые упомянутое в научно-фантастическом рассказе Д. Бродерика «Выращивание» (1976), в настоящее время рассматривается как «переходный человек», этап эволюции к «постчеловеку», готовый и/или использующий новые технологии для самоусовершенствования. К основным характеристикам транслюдей относят: улучшение тела, физических и умственных способностей, интеллекта, памяти, выносливости, силы при помощи технологий генной инженерии; а также бесполость; искусственное размножение; распределенную индивидуальность.

Термин «постчеловек», введенный в 1999 году, означает гипотетический образ будущего человека, отказавшегося от привычного «человеческого» облика в результате использования сверхсовременных генно-инженерных, биомедицинских и информационных технологий. В результате «модернизации» возможно создание искусственного тела-аватара, обладающего сверхспособностями; достижение цифрового иммортализма (бессмертия) в результате перенесения бытия в виртуальное пространство через возможность многократного копирования и воспроизведения на любом цифровом носителе.

В настоящее время существует ряд противников трансгуманизма и перехода к постчеловеку (В.А. Кутырёв, Н.А. Комлева, Ф. Фукуяма, Ю. Хабермас), которые обращают внимание на последствия, угрожающие безопасности человечества. Они предупреждают об опасности использования технологий, которые в гонке за обновлением могут привести к полному уничтожению всего человечества. По утверждению В.А. Кутырёва,

¹ См.: Рабочие тетради по биоэтике. Вып. 20: Гуманитарный анализ биотехнологических проектов «улучшения» человека / под ред. Б.Г. Юдина. М.: МГГУ, 2015. С. 14.

«постчеловек не намерен сидеть в компьютерной клетке и висеть в сетях интернета. Он пересматривает природу и историю как таковые. Он хотел бы расчеловечить всех, кто продолжает быть человеком»¹.

В своей работе «Будущее человеческой природы» Юрген Хабермас², анализируя новые технологии вмешательства в репродуктивную систему человека, задается вопросом о моральной стороне такого вмешательства; он замечает, что генетический дизайнер, принимающий решения в соответствии с собственными предпочтениями или общественными стереотипами, в одностороннем порядке и необратимым образом вторгается в механизм формирования идентичности будущей личности, приводит к расщеплению и внутри личностному конфликту человека и т. д.

Френсис Фукуяма считает, что длительный период эволюции человека как биологического вида привел к формированию баланса позитивных и негативных качеств, который может быть разрушен технологическим вмешательством; возможности постчеловека по сравнению с человеком приведут к небывалому до того социальному неравенству, конфликтам во всех сферах жизнедеятельности и нарушению принципа естественных прав (все люди рождены равными и обладают гражданскими правами), лежащего в основе демократий стран Запада и США, теряет весь смысл с появлением постчеловека³.

Напротив, защитники идей трансгуманизма пытаются доказать, что они не ставят своей целью уничтожение человека, его превращения в послушного исполнительного робота, а стараются преобразовать человеческую природу, компенсировать ее слабости, немощь, дать возможность перейти на более высокий уровень развития, не теряя своей «человечности», творческих способностей, чувств, переживаний.

Изменение касается не только внешних, физических свойств, телесности человека, но и его морально-нравственных качеств. Так, И. Перссон и Дж. Савулеску утверждают, что со времен Сократа, Конфуция, Будды человечество не достигло ничего нового в прогрессе морали, в связи с чем считают необходимым в самое ближайшее время ускорить темпы нравственного совершенствования людей во избежание глобальных техногенных и социальных катастроф⁴.

¹ Кутырёв В.А. Философия трансгуманизма: учебно-методическое пособие. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2015. С. 68.

² Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М.: Весь Мир, 2002. С. 50.

³ См.: Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. М.: АСТ: ЛЮКС, 2004.

⁴ Гребенщикова Е.Г. Моральное улучшение человека // Рабочие тетради по биоэтике. Вып. 20: Гуманитарный анализ биотехнологических проектов «улучшения» человека / под ред. Б.Г. Юдина. М.: МГГУ, 2015. С. 107.

В монографии «Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция» А.П. Назаретян заявляет о грядущем апокалипсисе, о том, что в настоящее время «эволюция на Земле вступает в полифуркационную фазу, сопоставимую по масштабу и по значению с появлением жизни. После этого либо начнется нисходящая ветвь планетарной эволюции (последующие изменения в обществе и в природе будут необратимо направлены в сторону термодинамического равновесия), либо произойдет прорыв к какому-то качественно новому состоянию»¹. Данная ситуация требует качественно иных форм и технологий для ее стабилизации или изменения, новых форм человеческого сознания, в связи с чем автор не исключает возможности «дальнейшего продвижения в направлении денатурализации носителя интеллекта с симбиотизацией его форм»².

Таким образом, несмотря на сложное внутреннее содержание концепции трансгуманизма, анализ существующих точек зрения позволяет выделить два непримиримых лагеря, каждый из которых по-своему видит будущее всего человечества. Представители первого ратуют за скорейший прорыв в науке, технологиях на благо «модернизации» интеллектуальных, физических, творческих возможностей человека; не боясь при этом потерять присущие человеку качества любви, совести, самопожертвования и т. д. Представители второго, напротив, считают необходимым любыми способами сохранить «ускользающую реальность», сберечь устои, сложившиеся тысячелетиями в виде культуры, традиций, социальной и духовной жизни в условиях маргинальности и переходности эпохи; отказаться от бесконечного и бессмысленного развития, заглянуть «внутрь» себя, найти собственную сингулярность – наиболее полную реализацию собственной природы, скрытого потенциала.

¹ Назаретян А.П. Мировоззренческая перспектива планетарной цивилизации // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция / под ред. Д.И. Дубровского. М.: Изд-во МБА, 2013. С. 38.

² Там же. С. 39.

А.В. Соловьев

МЕДИАЧЕЛОВЕК: СКАЗКА О ПОТЕРЯННОМ ВРЕМЕНИ И МЕСТЕ

Социолог-футуролог Элвин Тоффлер, описывая перемены современности, использовал выражение «шок будущего»¹. Современный человек переживает «шок информации», а точнее шок от «передозировки» информации, результатом которой становится «цифровая интоксикация»². У современного человека – медиачеловека, в отличие от человека традиционного, «домедийного», нет будущего: время для него – замкнутый цикл потоков данных, бесконечные лайки и репосты в социальных сетях вплоть до репостов собственных постов: селфи-репосты автоматически генерируемых «воспоминаний» в Фейсбуке. Эти постоянно актуализируемые псевдовоспоминания в сущности лишают медиачеловека прошлого, нивелируя другие неавтоматические способы накопления воспоминаний (запоминание, записывание, создание фотоальбомов), которые требуют умственных и эмоциональных усилий.

Таким образом, медиачеловек – это человек актуальный, человек настоящего. Он – член «глобальной кинетической элиты», которая безостановочно производит бесчисленное количество футуристических манифестов, текстов, сообщений о гиперскоростном обществе хронотопии³. Основные способы фиксации и осмысления реальности медиачеловеком – фото и видео – должны обладать высокой степенью актуальности. Сейчас период актуальности колеблется от нескольких минут до нескольких суток, но по мере развития технологий он будет неизменно сокращаться. Медиатехнологии диктуют модус актуальности презентирования медиачеловека: тотальный, мобильный, беспроводный доступ к сети, встроенные в гаджеты фото- и видеокамеры, приложения, разработанные для моментального размещения фото и видео на вебплатформах, отметки месторасположения и гео-тэггинг, GPS-навигаторы, экшн-камеры, веб-трансляции. Нельзя констатировать, что вербальный способ фиксации и осмысления реальности ушел в прошлое, но, несо-

¹ Тоффлер Э. Шок будущего. М.: АСТ, 2002.

² См., например: Digital intoxication in kids can affect physical, mental health // The Times of India. Aug 28, 2015.

³ Armitage J., Roberts J. Living with Cyberspace: Technology & Society in the 21st Century. New York: Continuum, 2002, p. 43.

мненно, для многих людей цифровой текст превратился в твит, хэштег или набор хэштегов, а «длинные» тексты более одного абзаца приобрели статус «слишком-много-букв». Краткость и одновременно высокая насыщенность такими «сообщениями» мобильных устройств медиачеловека приводит к феномену нуль-коммуникации, когда «в колоссальном потоке текстов-образов люди, пытаясь адаптироваться к его скорости, теряют способность анализировать, отделять шум от информации, факты от вымысла»¹. Кроме того, лавинное количество противоречивых сообщений, получаемых медиачеловеком из разных источников, приводит к тому, что информация не воспринимается как достоверная или релевантная и зачастую просто игнорируется, т.е. ей присваивается статус шума. Вообще, цифровой шум видео-образов и слоганов заполняет пространство и время повседневности медиачеловека. Дж. Сибрук следующим образом описывает его привычную ситуативность на примере музыкального мегастора Virgin: «Небольшие мониторы и два огромных экрана над головой показывали видеоклипы. Все эти мелькания и перемещения на экранах, казалось, имели неотразимое воздействие на рецепторы мозга, который после всех этих столетий эволюции все еще не мог не реагировать на движение (может, он все еще охотится на мух? Следит, чтобы поблизости не было хищников?)»².

Состояние покоя и тишины – невероятная роскошь для медиачеловека, живущего в медиагороде. Социальные сети переполнены микротекстами примерно следующего содержания, говорящими о необходимости покоя, тишины и уединения для современного городского человека: «Не менее двух часов в сутки человек должен принадлежать самому себе и находиться в состоянии покоя. Это также важно для психического здоровья, как и общение. Ровный ход мыслей, самопознание и размышления, иногда просто пустота и тишина – часто мы это делаем неосознанно, но нам нужно уединение. По дороге на работу и обратно, отключаясь в общественном транспорте от мира, праздно рассматривая витрины магазинов, не планируя покупок и т.д. Уединение нужно для равновесия нашей души»³. Однако из приведенного текста очевидно, что речь не идет о тишине, покое и уединении в традиционном смысле этого слова. Как правило, чтобы «отключиться в общественном транс-

¹ Соловьев А.В. Культура информационного общества: парадоксы тотальной коммуникации // Материалы Международной конференции «Науки о культуре в перспективе "digital humanities"» (РГПУ им. А.И. Герцена, г. Санкт-Петербург, 3-5 октября 2013 г.). С. 101.

² Сибрук Дж. Nobrow. М.: Ад Маргинем Пресс, 2012. С. 13.

³ Удивительный мир. 15 апреля 2016 2:55. URL: https://vk.com/wall58981334_696

порте от мира», медиачеловек надевает наушники и погружается в виртуальное пространство своего мобильного гаджета, а «праздное рассмотрение витрин магазинов» неминуемо превращается в рассмотрение мелькающих образов на рекламных экранах.

Медиачеловеку не принадлежит даже его прошлое. В сущности, он является пользователем своего «архива воспоминаний»: его фотографии, видео, тексты постов хранятся на удаленных серверах социальных сетей, которые просто обеспечивают ему доступ к его собственному контенту. Несомненно, он может сохранять, дублировать свою информацию на различных локальных носителях, но, учитывая скорость и количество входящих и исходящих сообщений, технологическую заданность мобильности коммуникации и необходимость успевающего за статусом актуального наличествующего в медиапространстве субъекта медиачеловек просто не успевает и не может позволить себе традиционное (стабильное и структурированное) сохранение своих видео-, фото- и текстовых воспоминаний. Расколотость, распыленность, мозаичность цифровых моментов прошлого по веб-приложениям, веб-платформам, гаджетам и электронным носителям моделирует и восприятие будущего. Будущее медиачеловека превращается в мозаичный фрактальный лево-конструктор с бесчисленным набором комбинаций. Оно содержит значительно больше «вероятностей» и «возможностей», чем будущее домедийного человека. Его наиболее яркое описание дается М.Н. Эпштейном через понятие потенциации: «Потенциация есть возрастание степеней возможности в самой реальности, процесс превращения фактов в вероятности, теорий – в гипотезы, утверждений – в предположения, необходимостей – в альтернативные возможности. Вся современная действительность пронизана такими «возможностными» образованиями. Она становится все более условной, из «есть» переходит в модус «если». Из «быть» – в «бы»¹.

Кроме того, что медиачеловек, как уже было сказано выше, является человеком актуального настоящего, его настоящее расщеплено на физическое и виртуальное настоящее. В физическом настоящем он пребывает имманентно, исходя из своей природной телесности, а виртуальное же настоящее «задается» ему социально-технологически в силу изменившихся модусов социальной коммуникации. Медиачеловек «застревает» между этими двумя «режимами» настоящего, у каждого из которых есть свое время и пространство. Для обозначения этого нового «великого разрыва» (в сравнении с «великим разрывом» Ф. Фукуямы) уже придуман и запущен в оборот термин «фабинг» (phubbing, от phone –

¹ Эпштейн М.Н. Знак пробела: О будущем гуманитарных наук. М.: Новое литературное обозрение, 2004. С. 102.

телефон и snubbing – игнорирование), который означает игнорирование присутствующего человека/людей посредством интеракции со своим смартфоном¹.

Физическое пространство современного большого города, а точнее его техническая/технологическая инфраструктура, активно поддерживает эти новые социальные практики: в глобальных мегаполисах, которые уже можно называть медиагородами, открыто и продолжает открываться множество кластеров творческих индустрий, медиацентров, коворкингов, медиатек, медиагалерей, медиадворов, а такие традиционные общественные места, как парки, кафе, книжные магазины, оборудуются беспроводным доступом к глобальным коммуникационным сетям.

Понятие места для медиачеловека заменено техническим термином «локация», потому что теперь он живет не в пространстве физической территории, а в «пространстве потоков»². Сам термин локация обычно применяется для определения местоположения движущихся объектов в пространстве, в отличие от локализации, а также используется при разработке компьютерных игр для определения отдельных областей виртуальных миров. Уже ставшее привычным использование этого термина по отношению к пространственно-временным координатам человека свидетельствует о высокой степени медиатизации социокультурной реальности. Технологии «дополненной» или «усиленной реальности» (augmented reality) объединяют физическое и виртуальное пространство медиачеловека, превращая место в метафору, сравнимую с метафорой «струна», которую применяют в квантовой теории для описания ситуативности частиц и волн в гиперпространственных условиях. Цифровой образ места постоянно «пульсирует»: реплицируется, изменяется, дополняется новыми данными, «привязываемыми» к его локации в виртуальном пространстве медиапользователями. Место реструктурируется, «расслаивается» с помощью алгоритмов и интерфейсов: возникают «слои», между которыми переключается медиачеловек и хэштэг-секторы, с помощью которых происходит фильтрация и сепарация актуальных данных о физической реальности места.

Таким образом, потеряв естественные время и место, медиачеловек приобретает «дополненные» время и место с множеством потенциаций, которые неизбежно перейдут из модуса «бы» в модус «быть». Будет ли это сказка с хорошим концом, покажет будущее.

¹ Phubbing // Wikipedia. URL: <https://en.wikipedia.org/wiki/Phubbing>.

² Castells M. The Rise of the Network Society // The Information Age: Economy, Society and Culture. Oxford, 1996, vol. I, p. 376.

ДЕОНТОЛОГИЯ БЕССМЕРТИЯ НИКОЛАЯ ФЕДОРОВА И ТРАНСГУМАНИЗМ

Русские философы-космисты решали проблему смысла существования человечества во Вселенной. Их сочинения преисполнены сознанием вселенской миссии человечества, не останавливающегося даже перед самопожертвованием ради воскрешения матери-природы (в «Космологии духа» Э.В. Ильенкова).

Если вслед за Майклом Бёрдэттом определять трансгуманистическое движение как использование технологий-биотехнологий или информационных технологий с целью превзойти «человеческое» в привычном смысле этого слова¹, то Федоров окажется первым трансгуманистом в истории человеческой мысли. Во всяком случае, никто до него не ставил перед наукой и техникой задачу преодоления «природности» в смысле снятия биохимических ограничителей человеческого бытия.

Воскрешение предков, к которому призывал Н.Ф. Федоров, и спасение природы есть, несомненно, трансгуманистические задачи, но они явно не из числа тех, которые декларируются Всемирной ассоциацией трансгуманистов. В своем видении конечных целей человеческой деятельности русский космизм с его обостренным чувством долга скорее *альтернативен* «гедонистическому императиву» Пирса (хотя и последнему отнюдь не чужды альтруистические мотивы: в частности, стремление к «избавлению от страданий всех сознательных форм жизни», – для начала путем перехода к вегетарианству). При этом прочерченный Федоровым вектор развития человечества вполне отвечает канонам современного трансгуманизма. Стихийная биологическая эволюция сменится научно-техническим процессом конструирования «новых тел», благодаря чему рано или поздно человек сумеет одолеть своего «последнего врага» – смерть, т.е. достичь практического бессмертия. С биологической точки зрения это будет новый вид разумных существ – некий *постчеловек*. Жилищем и местом действия постлюдей станет космос, а отношения между ними из своекорыстных – «экономических и юридических» – превратятся в «братские».

¹ «Transhumanism is the contemporary movement that advocates the use of technologies – biotechnology or information technology – to transcend what it means to be human» (Burdett M.S. Contextualizing a Christian Perspective on Transcendence and Human Enhancement: Francis Bacon, N.F. Fedorov, and Pierre Teilhard de Chardin // Transhumanism and transcendence: Christian hope in an age of technological enhancement. Georgetown University Press, 2011, p. 19).

«Порожденный крошечною землею, *зритель* безмерного пространства, зритель миров этого пространства должен сделаться их обитателем и *правителем*»¹. Космический долг бессмертных правителей космоса Федоров видит в противостоянии энтропии. Мы, люди, призваны обращать вспять процессы разрушения Вселенной, вплоть до «противодействия падению звезд». Правда, Федоров почему-то не задает себе естественный вопрос: *по силам ли* человеку остановить или хотя бы на миг замедлить «миропадение» (энтропию)? С тем же успехом можно противодействовать всемирному тяготению или выпрямлять кривое пространство-время.

Логичнее вместе с Ильенковым предположить, что какое-нибудь «постчеловечество» окажет умирающей Вселенной последнюю услугу, нанеся ей (а с ней и самому себе) технологический *сoup de grâce*, благодаря которому природа сможет возродиться заново из «первоогня» Большого взрыва. Федоров вряд ли одобрил бы подобную гипотезу. Ведь этим лишается смысла вся его концепция «воскрешения предков». Зачем трудиться, собирая рассеянные по космосу атомы своей родни, вплоть до питекантропов, если мы обречены сжечь себя и все вокруг ради воскрешения природы? И о каком бессмертии в таком случае может идти речь?

Трансгуманисты, как правило, отбрасывают или, во всяком случае, игнорируют подобного рода деонтологию (от греч. *déontos* – «должного»). В истории науки фигуры умолчания нередко бывали вполне оправданы. Так, Ньютон обходил стороной вопрос о природе всемирного тяготения, предпочитая «не измышлять гипотез» на сей счет. Создатель классической механики вообще рекомендовал физикам держаться подальше от метафизики. Так обычно и поступают в наши дни создатели трансгуманистических теорий, не говоря уже о практиках, таких, как Хироши Ишигуро. При этом последний постоянно подчеркивает, что создание андроидов для него – способ разобраться *в самом себе, в человеке*.

В основе подобных деклараций лежит старый «конструктивистский» постулат: познание есть мысленное построение предмета; разум способен познать лишь то, что создал сам. «Мы не летаем, мы поднимаемся только на те башни, какие сами можем построить» (Осип Мандельштам). Конструирование андроидов – это форма самопознания человека, современная технология осуществления дельфийского, сократовского императива: «познай самого себя». А значит – *создай, построй* самое себя. То же самое касается и всех прочих трансгуманистических технологий моделирования «постчеловека» – как тех, что уже сегодня осуществляются на практике, так и «форсайтов» с прицелом на 2045 год.

¹ Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4 т. М.: Прогресс, 1995. Т. 2. С. 243.

Когда технологическая сторона дела выяснится, вот тогда, видимо, и настанет время вернуться к забытой, так напугавшей физика метафизике, в том числе и федоровской. Ибо *построить* себя можно лишь при условии понимания, чем ты, человек, *должен быть/стать*. То есть лишь при наличии ясно осознаваемой или хотя бы туманно представляемой деонтологии. В противном случае андроидный автопортрет человека рискует оказаться неадекватным или, хуже того, «небратским» в терминологии Федорова.

«Высшее благо, как и свобода, составляет проект, – говорится в «Философии общего дела». – В настоящее время под свободой разумеется полное подчинение природе и такая же полная независимость друг от друга, от общего дела, от долга, если понимать его в надлежащем смысле, т.е. измена общему союзу, союзу на жизнь и смерть, каким он должен быть. Не видят зла в отчуждении друг от друга и видят даже благо в подчинении слепой силе, считая все это естественным и необходимым... Человек – крепостной земли, праздный пассажир, паразит, захребетник ее и совершает с нею невольные рейсы вокруг солнца, которое тоже не свободно в своих движениях...»¹

Именно такой «идеал» (а на самом деле – натуралистический идол) человека – паразита и захребетника природы – лежит в основе *псевдогуманистической* критики трансгуманизма. Мать-Природа (или Отец Небесный) *дала, подарила* человеку некую «идентичность», которую мы должны холить и оберегать, а «без(д)умные» трансгуманисты ломают при помощи своих «дьявольских» технологий (В.А. Кутырёв). Тем самым рискуя обрушить и похоронить вечные моральные ценности, начиная с идеи свободы и равноправия (Ф. Фукуяма).

«Первой жертвой трансгуманизма может быть равенство... В основе идеи равноправия лежит вера в то, что мы обладаем человеческой сущностью, затмевающей наглядные различия в цвете кожи, красоте и даже разумности (*intelligence*). Эта сущность, а с нею и взгляд, что индивиды обладают врожденной ценностью (*inherent value*), есть душа политического либерализма. Но изменение этой сущности является стержнем трансгуманистического проекта»².

Для Федорова политический либерализм – проект глубоко «небратский», исключая возможность солидарной работы над «общим делом» и отдающий человека в вечное рабство природе. Но ведь *сама природа* и принуждает человека освобождаться от этого рабства, говорит Федоров: «Она непосредственно не кормит и не одевает его, застав-

¹ Там же. Т. 1. С. 296.

² Fukuyama F. Transhumanism // Foreign Policy, 2004, September 1.

ля добывать все это трудом. «Лишь тот достоин жизни и свободы, кто каждый день их должен добывать»¹.

Способность трудиться, изменяя и внешний мир, и свою человеческую натуру, – вот истинный дар природы человечеству. В труде Федоров усматривает нашу единственную, подлинную «идентичность». До тех пор, пока в человеке остается хоть что-то, полученное от природы на дармовщину, он не может считаться *свободным* существом. «Тот еще захребетник земли, солнца, своих предков, тот еще недостойн жизни и свободы, кто не воспроизвел в своем организме всю историю земной планеты и солнечной системы; *в коем остается еще хотя одна клеточка, не своим трудом построенная*, тот еще не свободен, не может жизнь назвать своею»².

По всей вероятности, Федоров и трансгуманистическое бессмертие расценил бы как идеал в основе своей «небратский», как еще одну «измену общему долгу», – ибо «нет достоинства добывать жизнь для себя, для своей драгоценной личности, и защищать свою личную свободу, всякий зверь так поступает... Тот не достоин жизни и свободы, кто не возвратил жизни тем, от коих ее получил»³. Либерализм и трансгуманизм – плоды одного и того же корня, две разновидности «западного» индивидуализма, враждебного нашему «общему делу». И все же в полемике либералов с трансгуманистами Федоров, несомненно, отдал бы предпочтение последним.

Фукуяма, тонко чувствуя «метафизическую» уязвимость трансгуманизма, переводит спор в плоскость проблемы блага: «Защитники трансгуманизма думают, что понимают, в чем состоит благо человека; они жаждут оставить в прошлом ограниченное, смертное, природное бытие, их окружающее, ради чего-то лучшего. Но постигают ли они первичные блага человека (*ultimate human goods*)? ... Наши хорошие качества внутренне связаны с плохими: не будь мы жестокими и агрессивными, мы не смогли бы защитить себя; не чувствуй мы своей исключительности, у нас не было бы верности своему ближнему; если бы мы не ревновали, мы не могли бы испытывать и любовь. Даже наша смертность критически важна, ибо позволяет виду в целом выживать и приспособливаться (а трансгуманисты – последние, кого я хотел бы видеть живущими вечно). Изменение любой нашей ключевой характеристики неизбежно влечет за собой целый комплекс перемен в связанных с ней чертах, и нам не дано предугадать, во что все это в итоге выльется»⁴.

¹ Федоров Н.Ф. Собрание сочинений. Т. 1. С. 296. Цитата из «Фауста» Гёте.

² Там же. Курсив наш. – И.М.

³ Там же. С. 297.

⁴ Fukuyama F. Transhumanism.

Последний аргумент от невежества не делает чести автору. Такое *asylum ignorantiae* (лат. убежище незнания) ничуть не лучше любимых идеологами трансгуманизма гаданий на гуще высоких технологий. Однако вопрос Фукуяма ставит по существу: стоит ли увековечивать жизнь *существующего, наличного индивида* – скажем, того же Пирса или Ишигуро? Действительно ли это пойдет на пользу человечеству?

Аналогичный вопрос стоило бы адресовать и самому Федорову: зачем, чего ради воскрешать всех без разбору «отцов», включая и отцеубийц, безумных садистов, геростратов, калигул и прочих чудовищ в человеческом облике? И оправданы ли надежды на «братство» и «общее дело» с *такими* людьми? Об этом молчит деонтология «имманентного воскрешения».

Быть может, техника в состоянии решить и эту проблему? Если смотреть на человека глазами Федорова – взором инженера, ремонтирующего машину, – тут нет ничего невозможного. Перевоспитать оживших никак не труднее, чем воскресить мертвых; скажем, сделав им прививку от «небратского» поведения.

В «Вопросе о братстве» русский космист формулирует основоположение свой «философской антропологии» с шокирующей прямоотой: *наше сознание есть выделение машины тела*. «Приходится, однако, напомнить кому следует, что ... организм – машина и что сознание относится к нему, как желчь к печени; соберите машину – и сознание возвратится к ней!»¹

Под этими строками без колебаний подписались бы многие вульгарные материалисты – от Ламетри до Джона Сёрла, от автора «Человека-машины» до нашего современника, «переоткрывшего сознание». Для медика и естествоиспытателя подобный взгляд на человека естествен, как утренний зов природы. В устах же страстно верующего христианина такой пассаж звучит странно, чтобы не сказать дико. Как возможна жизнь души после смерти тела, если она со всем своим содержимым (включая идею Бога) есть натуральное отправление тела? Очевидно, никак. При подобном взгляде на природу души рассуждения отцов христианской церкви о бессмертии и загробной жизни человеческих душ имеют не больше смысла, чем гипотеза о вечном бытии желчи после гибели печени.

Пионеры трансгуманизма решают психофизическую проблему с позиций еще более радикального натурализма. Ник Бостром, например, считает вполне реальной перспективу переселения душ в электронно-вычислительные машины. Для этого, по его мнению, необходимо и достаточно смоделировать нейронную сеть, формирующую ту менталь-

¹ Федоров Н.Ф. Собрание сочинений. Т. 1. С. 258.

ную реальность, которую индивид воспринимает как свое «я». Судя по всему, Бостром, как и Федоров, видит в душе некий эпифеномен материальных процессов, протекающих в человеческом теле. Если так, почему бы не воспроизвести те же самые процессы искусственно при помощи ЭВМ? В XIX столетии такая гипотеза, конечно, не могла прийти в голову, но, живи Федоров в наши дни, он, скорее всего, ее поддержал бы.

«Гипотетическая технология загрузки, переноса человеческой души в компьютер» представляется Бострому следующим образом: «Первым делом создается достаточно детальный скан мозга конкретного человека, возможно с помощью деконструирующих его наноботов или помещения тонких срезов мозговой ткани под мощные микроскопы для автоматического анализа изображения. Вторая задача – реконструировать на основе этого скана осуществляемую мозгом нейронную сеть и соединить ее с компьютерными моделями различных типов нейронов. Третья – эмулировать всю вычислительную структуру на мощном суперкомпьютере. В случае успеха данной процедуры получится исходная душа, с памятью и неповрежденной личностью, перенесенная в компьютер, где она будет существовать как программное обеспечение (software) и сможет либо вселиться в тело робота, либо жить в виртуальной реальности»¹.

Исходной, хотя и явно не формулируемой, посылкой этой высокой технологии метемпсихоза является представление о душе-программе, записанной в коре головного мозга. Душа есть, так сказать, нейронный «софт», *softmind* (по-английски буквально: «мягкий ум»). Информационная картина души сформировалась в последней трети XX века на гребне очередной волны позитивизма, захлестнувшей науки о человеке.

В настоящее время в нашей стране, особенно в стенах философского факультета МГУ, одним из самых популярных направлений является «аналитическая философия сознания» в версиях упомянутого выше Дж. Сёрла, Д. Чалмерса и Д. Деннета. Последний рассматривает информацию фактически как субъект эволюции. Душа, психика для него есть не что иное, как «воплощенная в теле информация» (*embodied information*). «Эта информация организована таким образом, что может иногда казаться чем-то относительно самостоятельным, что проводит различия, учитывает предпочтения, принимает решения, предпринимает меры, соперничая в этом с *вашим* сознанием»². Очевидно, это совсем не та «пассивная» информация, которую изучал отец кибернетики Норберт Винер и о которой мы читаем в учебниках информатики.

¹ Bostrom N. A History of Transhumanist Thought // Journal of Evolution and Technology, vol. 14. April 2005, p. 9.

² Деннет Д. Виды психики: на пути к пониманию сознания. М.: Идея-Пресс, 2004. С. 86.

Федоров, естественно, не пользовался термином «информация», но положение о *машинной* природе сознания было высказано им предельно ясно: «соберите машину – и сознание возвратится к ней». Заменяв в этом императиве органическую машину тела электронной машиной, мы получим трансгуманистический идеал Ника Бострома. В общих чертах федоровский проект конструирования отцовских тел из элементарных частиц представляет собой прямой аналог «гипотетической технологии» Бострома. Разница между ними сводится к тому, в каком именно теле предполагается «эмулировать» человеческую личность. Но и федоровское «воскрешенное тело», и «электронное тело» Бострома являются телами *искусственными, конструируемыми*, а не доставшейся людям от природы смертной биомашинной. Последней, конечно, не по силам перемещаться в межзвездных пространствах и сражаться со вторым началом термодинамики, обуславливающим «миропадение».

Обе концепции – и федоровская, и трансгуманистическая, – стремятся быть на высоте современных достижений естествознания и техники, но при этом не имеют понятия о *культурно-исторической, общественной* природе сознания, которую начал исследовать еще Сократ. Не замечают реально совершающегося в культуре, повседневного «переселения душ» через рукотворные вещи, создаваемые человеком для человека.

С самого первого дня всемирной истории люди «эмулируют» свои личности в веществе внешней природы и в телах своих ближних. *Труд* сохраняет наши душевные состояния – эмоции и идеи – в общечеловеческой копилке «трансгенов», каковой является *мировая культура*. Человеческое тело и психика никогда не действуют не сами по себе, не индивидуально, но всегда в качестве элементов гораздо более мощной «суперсистемы» – общества. Сознание вырабатывается не «машиной тела», как думают Федоров и трансгуманисты. Светом разума и сознания наделяет нашу природную психику *общество*. Сознание возникает в процессе общения человека с себе подобными существами и необходимо для выполнения надорганических, социальных функций и программ, не имеющих ничего общего с природными потребностями тела. С органическими же функциями успешно справляется и дикое животное при помощи записанных в ДНК наследственных программ жизнедеятельности. Сознание ему ни к чему.

Для реконструкции сознания нужно, стало быть, эмулировать не только и не столько нейронные, сколько социальные «сети» – *структуры общественной жизни*. Это – работа иного порядка, выходящая далеко за рамки возможностей естественных и технических наук. Отчасти и Федоров это понимал. Решение проблемы реанимации предков он прочно увязывал с вопросом о «братстве и небратстве», т.е. с далекоидущей реформой общественной жизни. Меж тем за истекшее с тех пор время общество не слишком продвинулось, если продвинулось вообще, в направлении «братского» идеала федоровской деонтологии.

ГРАНИЦЫ ТЕЛЕСНОСТИ В МИРЕ ВЫСОКИХ ТЕХНОЛОГИЙ

Формулировка темы предполагает разговор о будущих контурах человеческой телесности, сформированной под влиянием НБИК-технологий. Однако, даже понимая, что моделировать сценарии развития человека в эру постчеловеческого важно, нужно и интересно, нам хотелось бы рассмотреть данную проблему в аспекте возможности/невозможности изменения границ человеческой телесности, а также анализа социальных практик, которые репрезентируют эту возможность/невозможность. Случится ли так, что даже самые радикальные преобразования, которые (пока чисто гипотетически) будет претерпевать человек, не смогут стать *terra nova* его телесности, а любая инновация будет ассимилирована и адаптирована наличным порядком образов человеческого тела? И есть ли предпосылки к этому?

Начнем с «исправления имен» – уточнения того, что именно понимается под «телесностью». Структурно-семиотический подход интерпретирует телесность как вторичную знаковую систему (Р. Барт). Исходя из структуралистской методологии, телесность можно интерпретировать как знак, денотатом которого является тело (как данность, как факт присутствия в мире; «наличие-в-мире», говоря языком феноменологии), а коннотациями – тот широкий диапазон смыслов, которыми тело наделяется в культуре. Такое понимание позволяет говорить о теле как объекте социальных воздействий, на поверхности которого фиксируются их смыслы, нормы, символической строй (М. Фуко). Таким образом, телесность обладает в нашем понимании двумя базовыми характеристиками – укорененность в теле и «средовая специфика», заключающаяся в обладании свойствами и качествами, порожденными особенностями социокультурной среды.

Итак, возможно ли, что модификации тела, производимые с помощью технологического вмешательства, не нарушат строя телесности, и ее знаки будут воспроизводиться тем же порядком? Возможно ли, что телесность человека в принципе не подвергнется изменениям в силу того, что механизмы власти и социального контроля не позволят ее изменить кардинальным образом?

С одной стороны, мы можем услышать решительное «нет» такой постановке вопроса. Согласно позиции, представленной, например, в «Манифесте киборга» Д. Харауэй, изменение технологий неизбежно приведет к изменению порядка тела. Исчезнут гендерные различия, границы тела станут изменчивы, полиморфны и проницаемы (и, возможно,

в продолжение мысли Д. Харауэй, сама телесность будет описываться через метафору «границы» – тело станет границей между объектами, но не объектом)¹. Более того, в литературе постмодернизма возникает вопрос: может быть, тела у человека уже и нет? Конечно, «исчезновение тела», равно как моделирование изменений порядка телесности в эпоху новых технологий, – это, прежде всего, определенный тип дискурса, который пока «не укоренен» в реальности, поскольку не отражает современных условий.

В то же время он поддерживается не только академической традицией, но и массовой культурой, в избытке транслирующей образы постчеловека, и элитарной художественной культурой – главным образом в практиках Science Art. Например, известный австралийский художник Стеларк, провозгласивший, что «тело устарело», создал ряд необыкновенных проектов, моделирующих новые режимы телесного бытия. Например, «Extra Hand» – дополнительная рука, которая закрепляется на правом предплечье художника, или «Muscle Machine» – роботехническая система, напоминающая паука, внутри которого на специальной площадке находится художник (на его теле закрепляются различные датчики, позволяющие передавать мускульную энергию человека механизмам роботосистемы). Интересен проект Стеларка в области биоарта «Extra Ear». Биоарт – это одно из течений Science Art, в которых человеческое сначала редуцируется до клетки, а затем заново собирается и модифицируется посредством «прирастания» к нему новых органов. Работа Стеларка «Extra Ear» предполагала пересадку дополнительного уха, выращенного из тканей художника, на его правую щеку (новое ухо слышать не может, но в него можно будет имплантировать звуковой чип)².

Работы австралийского художника можно рассматривать как определенную практику адаптации человека к новому типу дискурса, порожденному развитием высоких технологий и зачастую неприемлемому для него либо просто непонятному. Миссия художника в том, чтобы освободить эти технологии от утилитарной ценности (а значит и от угроз, которые этот утилитаризм сопровождают). Он придает им характер художественного жеста, формирует, пусть эпатажную, но все же «моду» на них. Когда высокие технологии смогут войти в повседнев-

¹ Харауэй Д. Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х // Гендерная теория и искусство. Антология: 1970-2000. М.: РОССПЭН, 2005.

² Более подробно о проектах Стеларка см. на сайте Калининградского филиала Государственного центра современного искусства.
URL: <http://doktrina.ncca-kaliningrad.ru/>

ность как некие артефакты либо стилевые тенденции, они, с одной стороны, «начнут рутинизироваться»; с другой стороны, есть вероятность, что «порядок повседневности частично изменится»¹. И тогда мы по собственному желанию сможем выбрать себе тело и приемлемый для нас строй телесности. Например, по списку, составленному Д. Михелем: тело-данные, тело-сообщение, тело-эмуляция, тело-интерфейс²...

Данные проекты убеждают нас в том, что изменение порядка телесности возможно. Но реально ли осуществить такое изменение на практике? Ведь телесность – это порождение социокультурной среды, которая определяет условия существования тела, характер его осмысления, принципы использования и преобразования и т. п. И искусство далеко не единственный институт, стремящийся реализовать практики нормализации и включения в порядок повседневного новые дискурсы телесности. Огромная роль, как показали, в частности, работы М. Фуко, принадлежит церкви. Ч. Томпсон и П. Тищенко исследуют роль «биовласти» медицины в реализации подобных практик. В связи с этим возникает вопрос: насколько готовы социальные институты стать проводниками инновационных преобразований человеческой природы? Ведь при кажущемся многообразии режимы телесности крайне регламентированы, из них исключены тела (в прямом смысле – физически и социально), не соответствующие норме. Такой порядок телесности охраняется и регулируется четко отлаженными механизмами власти, и «дискриминация не соответствующих тем или иным кодам тел зачастую тотальная и абсолютная»³.

Возможно, именно поэтому ряд мыслителей ставят под сомнение саму возможность кардинальных изменений в телесности человека. Наличествующий социально-символический порядок, полагают они, обладает самовоспроизводящей силой, которая сможет переработать и адаптировать любую инновацию. В результате могут возникнуть люди-киборги, абсолютно вписанные в систему устоявшихся ценностей и взглядов, с консервативными представлениями о своей телесности. Для иллюстрации данных процессов сошлемся на работу Ю. Епановой

¹ Обзор выступления Н. Нартовой на научно-практической конференции «Тела, сексуальности и биополитика: современный российский контекст» 24-26 июля 2008, б/о «Лосевская» // Информационный бюллетень Молодежного ресурсного центра Поколения. Net.

URL: <http://region.3ebra.com/generation/files/gazeta-12-08.pdf>

² Михель Д. Телетехнологии, телесность, виртуальная реальность.

URL: http://ihtik.lib.ru/philosarticles_21dec2006/

³ Нартова Н., Омельченко Е. Предисловие // В тени тела. Ульяновск: УГУ, 2008. С. 9.

«Судьба тела в информационную эпоху», в которой автор ищет ответ на вопрос о возможности существования тела в виртуальном пространстве. «Даже в ситуации отсутствия физического тела... происходит конструирование виртуальной телесности... С одной стороны, мы действительно вышли за границы нашей материальности и преодолели связанные с ней пространственные ограничения... Но, освободившись от физического тела, мы перешли к воспроизводству телесности в виртуальном пространстве»¹. По мнению Ю. Епановой, это связано с тем, что телесность – необходимый компонент структурирования человеческой идентичности. Возможно, желание сохранить свою идентичность станет одним из препятствий при перераспределении границ телесности, и предельно трансформированный при помощи новаций человек будет использовать традиционные принципы семиозиса для конструирования образа собственного тела. А. Амиров подбирает интересную метафору для иллюстрирования данной ситуации: «Думая о том, кто из нас больший киборг, я вспомнил свою бабушку: вставная челюсть, слуховой аппарат, постоянный мониторинг давления, без которого она не может жить, измерение уровня сахара, очки с двумя линзами – одни смотреть телевизор, другие вязать, не считая тех препаратов, которыми она контролирует сахар, давление и прочее. Она – настоящий киборг, и при этом – очень традиционная женщина»².

Как же существующий социальный порядок может стать препятствием на пути перемещения границ нашей телесности в зону технофронта? Об этом, в частности, размышляет Чарис Томпсон в работе, посвященной использованию новых репродуктивных технологий. Социолог отмечает, что они постепенно нормализуются по мере своего распространения.

Действительно, главной социальной задачей репродуктивных технологий является воспроизводство новых членов общества, воссоздание одного из важнейших институтов – семьи. С одной стороны, этому пытаются, хотя и безуспешно, препятствовать церковь, на фоне выступлений представителей которой эти технологии начинают восприниматься как какая-то революционная, ломающая прежние устои сила. С другой стороны, технологии начинают воспроизводить суррогат естественного, а не нечто новое в природе социального (естественное зачатие – зачатие с помощью лаборатории). Поэтому мы рискуем утверждать, что новейшие технологии скорее призваны восполнить недостаток телесности

¹ Епанова Ю. Судьба тела в информационную эпоху // В тени тела. С. 190.

² Обзор научно-практической конференции «Тела, сексуальности и биополитика: современный российский контекст» (24-26 июля 2008 г.).

(если на ее денотативном уровне ощущается нехватка валидности), нежели трансформировать ее. Они дают человеку возможность воспроизводить потомство при сложных диагнозах, компенсировать телесные деформации, приводить образ тела к нормированному образцу (которым является молодое тело без физических и психических изъянов).

Конечно, социальные процессы сложны, поэтому далеко не все может быть абсолютно контролировано и нормализовано. Остается маргинальность, не вписывающаяся в традиционную социальную структуру (например, семьи с нетрадиционной сексуальной ориентацией, которые посредством репродуктивных технологий хотят обеспечить себе кровнородственные связи со своими потенциальными детьми; или одинокие женщины, получающие возможность выбрать отца для своего ребенка по любым параметрам).

По всей видимости, именно «маргиналии» социальной структуры делают возможной выработку новых отношений к телесности в контексте развития высоких технологий. Например, одинокие женщины имеют возможность более «креативно» подходить к выбору генетических параметров отца будущего ребенка. Так, они могут выбрать в качестве донора профессора вуза, считая, что это обеспечит ребенку определенный уровень интеллектуальных способностей, или титулованного спортсмена в надежде на хорошее физическое развитие ожидаемого чада, тогда как у бездетных пар выбор донора, скорее всего, будет определяться внешним сходством с бесплодным отцом.

Еще один пример, иллюстрирующий факт рутинизации высоких технологий – система здравоохранения, в которой создается поле социального вокруг болезни. Как констатировал Ж. Бодрийяр, «для медицины базовой формой тела является *труп*. Иначе говоря, труп – это идеальный, предельный случай тела в его отношении к системе медицины. Именно его производит и воспроизводит медицина как результат своей деятельности, проходящей под знаком сохранения жизни»¹. В реальной практике медицина воспроизводит, скорее, пациента (хотя она, несомненно, имеет дело с неодухотворенной «сомой», которую редуцирует до отдельных органов). Для нее телесность пациента – ценность, которую она тщательнейшим образом оберегает и воспроизводит. Высокие технологии расширяют возможности «исправления» человеческих недугов, однако основной их импульс направлен на то, чтобы открывать новые диагнозы и излечивать болезни².

¹ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000, с. 216.

² См.: Тищенко П. Био-власть в эпоху биотехнологий. М.: ИФРАН, 2001.

Таким образом, на сегодняшний день инновационные технологии, которые так или иначе могут влиять на символической строй телесности человека, направлены, скорее, на то, чтобы восполнять телесность, а не разрушать и даже не перераспределять ее границы. Социальные институты жестко регламентируют режимы телесности, и любые трансформации при помощи отлаженных механизмов вписываются в эти наличные режимы. Описание таких механизмов в контексте развития новых технологий – тема для отдельного разговора. Сегодня для нас более важен сам факт того, что телесность, будучи знаковой по своей природе, обладает все же достаточно четкими контурами и не так уж легко поддается кардинальным трансформациям. Впрочем, в социокультурной системе есть определенный «резерв», который в случае необходимости может быть актуализирован для определения новых порядков телесного; прежде всего, это новые типы дискурса, которые аккумулируются и производятся в сфере художественного творчества, философии, массовой культуры.

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ КАК ПРЕДПОСЫЛКА ЧЕЛОВЕКА БУДУЩЕГО

Говоря о человеке будущего, принято иметь в виду в основном проблемы трансгуманизма и биоэтики, решение которых заключается в создании и обосновании технических средств, способных усовершенствовать человеческую природу. Но перед тем как внедрить в природу человека что-либо, изначально ей не соответствующее, необходимо разобраться, что же такое человек, проанализировать его сферы деятельности и существования, убедиться в его готовности принять усовершенствования. Последовательно в этих вопросах нам поможет разобраться концепция человеческого потенциала. Ключевую роль в развитии концепции человеческого потенциала играют гуманитарные науки: вопросами потенциала человека занимался Институт человека РАН; сейчас этими вопросами занимается Центр биоэтики Московского гуманитарного университета.

Потенциал – это возможность; таким образом, мы оцениваем возможность принятия и использования, а также последующей разработки и внедрения средств, позволяющих улучшить человеческие свойства. То есть человеческий потенциал является предпосылкой возникновения человека и в дальнейшем общества постлюдей, так как «для сферы повседневности человеческой жизни такие перспективы, как постчеловек и общество постлюдей, пока представляют собой скорее интеллектуальные экзерсисы»¹.

Для того чтобы разобраться в вопросах концепции человеческого потенциала, необходимо понять сущность человека. Неопределенность тут налицо: имеется огромное количество определений человека, но, взяв одно и отбросив другие, мы можем оказаться необъективными, а наши рассуждения, выросшие на конкретном определении, окажутся неполноценными.

Для определения человека существуют «гибкие» концепции, которые могут и строго употребляться, и допускать вмешательство в них дополнения и употребления в разных контекстах. К таким концепциям можно отнести «человеческий ресурс», «человеческий капитал», а также концепции «качества жизни» и «уровня жизни». Человеческие ресурс и капитал выводили человека за рамки «функциональных элементов производственных, социальных, технических, коммерческих си-

¹ Луков В.А., Юдин Б.Г. К концепции Интернет-проекта «Человеческий потенциал России» // Аналитика и научное проектирование. 2009, № 4. С. 254.

стем», но эти же концепции ограничивали человека: человек здесь выступал ресурсом, потребляемым в социальных либо производственных практиках¹. Также и концепции качества и уровня жизни, при всей своей гибкости, ограничивают человека как потребляющее существо.

Таким образом, человека можно рассматривать как существо и потребляемое, и потребляющее. При этом человек проявляет «собственную, не детерминируемую никакими объемлющими системами, активность»². Такое определение включает в себя и представления о самоценности человека. На периферии понятий о человеке и его самоценности находится концепция человеческого потенциала, которая обращает внимание еще и на открытость, и незавершенность человеческого бытия, намекает на возможности человека и его будущее.

Как говорилось выше, потенциал – это возможность, способность носителя потенциала совершить некоторую работу. Говоря о человеческом потенциале, он определяется по внутренним и внешним характеристикам. Внутренние – это то, что присуще человеку, его личные качества, а внешние – это его среда, окружение, то, с чем приходится сталкиваться во время рабочего процесса или процесса жизнедеятельности. Коль скоро потенциалом называется возможность совершения работы, то, проведя аналогию с понятием потенциала в физике, объем этой работы можно просчитать, а стало быть, потенциал является исчисляемой величиной. Но величиной не абсолютной, так как он зависит от переменных свойств объекта и условий, в которых находится. «Человеческий потенциал индивида только отчасти представляет собой нечто данное ему от рождения – в значительной мере он *формируется, развивается* в процессах социализации личности. Это важно также и в том смысле, что и актуально имеющийся, сформированный у человека потенциал может раскрываться, реализовываться в разной степени в зависимости как от внешних условий, так и от самого индивида»³. Таким образом, человеческий потенциал работает с наиболее объемным и гибким понятием человека, а сам потенциал является гибкой мерой.

У человеческого потенциала есть одна важная отличительная черта: совершая работу, физическая система исчерпывает свой ресурс, а когда мы имеем дело с человеческим потенциалом, то, работая, приобретая новые навыки, знания и т.д., он увеличивается. Чем больше работы, тем больше знаний, навыков, опыта; тем выше жизненный и творческий потенциал.

¹ Юдин Б.Г. Интеллектуальный потенциал личности // Человеческий потенциал: опыт комплексного подхода / под ред. И.Т. Фролова. М., 1999. С. 127.

² Там же.

³ Там же. С. 128.

При работе с человеческим потенциалом также имеет значение наличие нормативных составляющих. Это значит, что кроме ситуаций, на которые человек может непосредственно влиять, существуют и такие, которые обычно принимаются как данность. Чаще всего они связаны с традициями и ценностями социума. Существуют различные философские, антропологические, аксиологические нормативы и концепции. Концепция человеческого потенциала учитывает и эти факторы, тем самым становясь наиболее объемной концепцией, рассматривая человека посредством не какой-либо одной теории.

Рассмотрим концепцию человеческого потенциала, которую предоставляет нам ООН. Потенциал, по версии ООН, суммируется из трех составляющих: среднего дохода на душу населения, средней ожидаемой продолжительности жизни и грамотности населения. ООН предоставляет человеческий потенциал в узком смысле, так как их можно назвать скорее необходимым минимумом условий для развития человеческого потенциала, нежели его сутью. Здесь не сказано о том, где и как человек может реализовать свои возможности; здесь говорится лишь об условиях, но не о целях. Но, например, по мнению В.М. Петрова, условий недостаточно для понимания человека; он предлагает оценивать еще и духовный потенциал, который не исчерпывается образовательной сферой, уровнем грамотности населения. «В самом деле, – добавляет к этому Б.Г. Юдин, – приходится ведь встречать людей, у которых высокий уровень образованности сочетается с отсутствием сколько-нибудь оформленных и осознанных убеждений»¹.

Необходимо сказать и об интеллектуальном потенциале. Интеллект также можно рассматривать с нескольких сторон. Интеллектуальный потенциал может быть близок либо тождественен уровню грамотности населения; но интеллект – это и способность человека к мышлению и познанию вообще, вне институциональных рамок. Следует отметить, что интеллектуальные способности, возможности, интеллектуальный потенциал наиболее востребованы в современном мире. Но мы все чаще сталкиваемся с использованием интеллектуальных способностей индивида бюрократической машиной, государством, начальством вообще. Таким образом, интеллект становится не чем-то самоценным, а лишь инструментом, который нужен человеку на службе. Необходимо, чтобы интеллект был ценностью, а не расходным материалом. Интеллектуальный потенциал здесь будет играть значительную роль. «Чем богаче тот интеллектуальный потенциал, которым располагает общество, тем более эффективно будут решаться самые разнообразные задачи, с которыми ему придется сталкиваться. Вместе с тем эта эффективность будет

¹ Там же. С. 131.

выше там, где люди воспринимают и решают эти задачи как личностно значимые, а не просто навязанные кем-то извне»¹.

Б.Г. Юдин предлагает ввести следующие критерии для определения человеческого потенциала:

- ✓ здоровье (телесное и душевное), обеспечивающее общую жизнеспособность человека;
- ✓ готовность к семейной жизни и воспитанию детей;
- ✓ знания и квалификацию;
- ✓ адаптированность к социальной инфраструктуре общества;
- ✓ культурно-ценностные ориентации;
- ✓ психологическую компетентность.

Также следует оговорить понятие человеческого потенциала в рамках проведения исследований в различных сферах жизни:

- ✓ в социально-организационной сфере – как человеческие ресурсы;
- ✓ в экономической сфере – как человеческий капитал;
- ✓ в социально-экологической сфере – как жизненный потенциал (общая жизнеспособность);
- ✓ в рационально-технологической сфере – как интеллектуальный потенциал;
- ✓ в экзистенциальной, духовной сфере – как личностный потенциал.

В результате мы имеем широкую и гибкую концепцию, рассматривающую человека и его возможности – концепцию человеческого потенциала. С ее помощью можно оценить предпосылки возникновения постчеловека и постобщества, готовность человека перейти на новый уровень развития.

Необходимо иметь в виду, что невозможно рассматривать какую-либо составляющую человеческого потенциала без учета других. Если представить части потенциала на кругах Эйлера, то все они будут пересекаться друг с другом, при этом находясь в самом широком круге понятия «человеческий потенциал». «Таким образом, человеческий потенциал будет определяться как совокупность интеллектуальных, инновационных, духовных, социокультурных, биологических ресурсов, свойств, качеств, способностей отдельной личности, группы или общества в целом, формирующихся под действием внутренних и внешних факторов, определяющих способность носителя данного потенциала выступать в роли субъекта социокультурных изменений, создавать, преобразовывать и внедрять новое знание во всех сферах жизнедеятельности общества»².

¹ Там же. С. 135-136.

² Лапшин В.А. Структурные компоненты человеческого потенциала // Знание. Понимание. Умение. 2013, № 1. С. 262.

В.А. Лапшин заметил, что исследование человеческого потенциала дает нам возможность прогнозировать будущее человека или общества. Сложность и многозначность изучения человеческого потенциала обусловлены тем, что это – попытки познать самого человека и его деятельность наиболее объемно.

В XX веке была разработана теория человеческого капитала. Ею занимались Э. Денисон, С. Кузнец, Р. Лукас и другие. Тогда же была создана экономическая и эмпирическая база для изучения человеческого потенциала. В конце XX века появился «Индекс развития человеческого потенциала» (ИРЧП), которым занимались А. Сен и Д. Махбуб-уль-Хак. Концепция ИРЧП была следующей: оценить потенциал человека по трем пунктам: 1. средняя продолжительность жизни; 2. средний уровень грамотности населения; 3. уровень жизни. Как оговаривалось выше, этих данных недостаточно для оценки потенциала человека, потому вопросы исследования человеческих ресурсов и возможностей занимались в дальнейшем представители психологии, социологии, философии, биологии, экономики: Б.Г. Юдин, С.И. Григорьев, В.М. Петров, А.Б. Докторович и многие другие.

Экономист А.Б. Докторович и политолог Н.А. Смакотина разработали понятие «социальный потенциал молодежи». «Социальный потенциал рассматривается ими как системная совокупность способностей индивидов, социальных групп, общества к действиям, взаимодействиям и отношениям, обеспечивающая их жизнедеятельность и его воспроизводство»¹. По их мнению, социальный потенциал может быть реализован в труде. Они говорили о «социальной энергии», присущей определенной социальной системе. Эта энергия накапливается, сохраняется и развивается в системе. Социолог С.И. Григорьев предложил концепцию «жизненных сил», которая состоит из совокупности разных видов потенциалов: нравственного, физического, психического, социально-политического, художественно-эстетического, культурно-бытового, интеллектуального, творческого. Философ В.М. Петров проанализировал понятие «духовный потенциал человека». Его он рассматривает как совокупность эстетического, художественного, социально-нравственного потенциалов².

Так или иначе, все специалисты сходятся в том, что человеческий потенциал – это сумма способностей и ресурсов человека и общества: интеллектуальных, физических, биологических, культурных, социально-экономических и т.д. Эти ресурсы и способности либо сформированы, либо формируются, а исходя из внешних или внутренних факторов, человеческий потенциал в той или иной сфере либо реализуется, либо остается скрытым.

¹ Там же. С. 260.

² См.: там же. С. 261.

Проанализировав вышеизложенную информацию, попробуем связать все типы потенциалов в наиболее объемные и лаконичные типы: инновационный потенциал, интеллектуальный потенциал, культурный потенциал, биологический (физический) потенциал.

Инновационный потенциал – мотивация к поиску новых решений, поиск, создание, внедрение нового знания, рациональное использование имеющегося знания. Концепцию интеллектуального потенциала начал разрабатывать В.А. Луков. Он отмечал, что новации необходимы для ориентации в окружающей среде в условиях недостатка знаний – путем создания нового знания. Новации – это не только научное знание, но и некоторые нормы и установки, схемы поведения. Новация дает инструмент взаимодействия с окружающей средой, в то время как инновация – есть результат новационного воздействия на объект. Инновацией может стать новое знание, новая техника и т.д.

Интеллектуальный потенциал тесно связан с уровнем и качеством образования и последующей возможностью использовать знания. Интеллектуальный потенциал делает возможным постановку цели и поиск средств ее достижения.

Культурный потенциал сочетает в себе способности к самовыражению, проявлению ценностных ориентаций, умению выразить свой внутренний мир и необходимые для этого сопутствующие навыки, знания и умения. Немаловажным является умение противостоять общественной культуре, либо дополнять и развивать ее.

Биологический потенциал (можно его назвать физическим) связан с проблемами здоровья, демографии, медицины и качества/уровня жизни населения.

Важно не только выделить потенциалы, но и соединить в нечто единое. Наиболее ясно понять их связь нам поможет рассмотрение человеческого потенциала как социально-биологической целостности. В этом срезе мы будем выделять следующие компоненты человеческого потенциала: демографический, компонент здоровья, образовательный, трудовой, культурный, гражданский, духовно-нравственный и сетевой компоненты.

Если мы говорим о демографическом компоненте, то имеем в виду способность и готовность общества к продолжению рода.

Компонент здоровья – способность и готовность общества поддерживать хорошее здоровье на протяжении многих лет, что позволит обеспечить работоспособность и способности к продолжению здорового рода.

Образовательный компонент – потребность, сформированная социальной средой, которая подразумевает готовность и способности передавать, получать и использовать знания.

Трудовой компонент – социальная потребность выполнять свои профессиональные обязанности, совершенствовать свои профессиональные навыки, а также ответственное отношение к работе.

Культурный компонент – потребность, подразумевающая взаимодействие с материальными и духовными ценностями, а также понимание и критическое осмысление форм культуры и создание культурных ценностей.

Говоря о гражданском компоненте, мы имеем в виду возможности и способности выполнять гражданские роли, исполнять закон, поддерживать свои личные интересы и интересы государства, что позволяет продлевать срок «жизни» правового общества и государства в целом.

Духовно-нравственный компонент – опора на исторически сформировавшийся и санкционированный обществом свод моральных и нравственных норм и ценностей.

Под сетевым компонентом мы понимаем потребность в разносторонних связях между обществами или между отдельными индивидами. Необходимо понимать, что члены общества и общество в целом являются носителями человеческого потенциала. Так же для сетевого компонента характерно отстаивание единства всех своих потенциалов. Таким образом, сетевой компонент является основной движущей силой в развитии человеческого потенциала в целом – естественно, если мы рассматриваем концепции потенциала в социально-биологическом срезе. Сетевой компонент имеет своей целью «создание неких узлов, центров, связывающих субъектов потенциала и его компоненты»¹.

Таким образом, здесь видна взаимосвязь между всеми компонентами человеческого потенциала.

Человеческий потенциал – сложная взаимосвязанная структура, которая описывает человека и его возможности в полном объеме, в совокупности всех видов человеческой деятельности. Анализ человеческого потенциала позволит дать прогноз на будущее. Прежде, чем вступить в эру постчеловека, необходимо понять, готово ли общество на такой шаг, какие будут последствия. Необходимо помнить, что постчеловек – это не только продукт научно-технического прогресса. Большое значение имеет умонастроение людей, их субъективная готовность, внутренние факторы. И, не подготовив почву для последовательного взращивания идей трансгуманизма в умах, невозможно сразу вступить в новую эру.

¹ Бодак А.В. Человеческий потенциал как базовая модель развития общества // Материалы XX окружных научных социальных чтений (г. Сургут, 29-30 октября 2015 г.). С. 19.

ЧЕЛОВЕК КАК АКТИВНОЕ НАЧАЛО ПОНИМАНИЯ МЕДИА: ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ КОНТУР КОНЦЕПЦИИ МАРШАЛЛА МАКЛЮЭНА

Настоящее исследование направлено на переосмысление концепции медиа, предложенной канадским философом Маршаллом Маклюэном в фундаментальном труде «Понимание медиа: Внешние расширения человека»¹. Маклюэн разрабатывает концепцию, согласно которой *качественное изменение человеческой цивилизации обусловлено развитием средств коммуникации*. Именно этот принцип образует ядро его концепции. Маклюэн «констатирует связь между научными открытиями, внедрениями технологий и появлением новых коммуникативных технологий, которые поднимают общество на качественно новую ступень развития»².

С этих позиций Маклюэн делает свой исторический прогноз: «Мы быстро приближаемся к финальной стадии расширения человека вовне – стадии технологической симуляции сознания, когда творческий процесс познания будет коллективно и корпоративно расширен до масштабов всего человеческого общества»³. И далее: «“Средство коммуникации есть сообщение”, так как именно средство коммуникации определяет и контролирует масштабы и форму человеческой ассоциации и человеческого действия»⁴.

Маклюэн констатирует факт подчиненного положения человеческой личности относительно медиа. Человек становится, по выражению Маклюэна, «сервомеханизмом», слугой той технологии, которую он сам же создает и развивает. Выходит, что человек испытывает потребность в средствах коммуникации в большей степени, нежели потребность в самом себе, становится еще менее самодостаточным существом, еще более ограниченным в своем существовании, в своей свободе и активном творческом начале. И.Б. Архангельская отмечает: «Чтобы коммуникация состоялась, необходимо, чтобы адресат был хорошо знаком со средством коммуникации, которое использовано для передачи информации,

¹ McLuhan M. *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York: McGraw-Hill, 1964.

² Архангельская И.Б. Г.М. Маклюэн и его книга «Понимание средств коммуникации: Продолжение человека» // *Филология. Искусствоведение. Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского*. 2008, № 4. С. 230.

² Маклюэн Г.М. *Понимание Медиа: Внешние расширения человека*. М.; Жуковский: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2003. С. 5.

³ Там же. С. 11.

мог его расшифровать, понимая суть высказывания, при этом учитывая контекст, подтекст, особенности средства коммуникации»¹. Условием возможности такого положения дел с необходимостью является человек как активное творческое начало понимания медиа.

Человека создают и развивают технологии, в том числе коммуникационные, и финальной причиной такого создания становится самосовершенствование человека. Мы рассматриваем человека как активное начало понимания и применения медиа в своей практической жизнедеятельности. И именно с данных позиций переосмысливаем концепцию, предложенную канадским мыслителем.

«Новейший подход к изучению средств коммуникации, – говорит Маклюэн, – принимает во внимание не только “содержание”, но также само средство коммуникации как таковое и ту культурную матрицу, в которой это конкретное средство функционирует»². Эту «культурную матрицу» или социальную среду, в рамках которой функционируют средства коммуникации и в которую включен человек, мы будем называть медиакulturой.

«Большинство исследователей ... уверено: Маклюэн хотел сказать, что тип и форма медиа важнее того значения или содержания, которое оно передает, т.е. сама форма средства коммуникации меняет наше сознание»³. Мы склонны считать, что форма и содержание средства коммуникации важны в равной степени.

«Средство коммуникации есть сообщение», – эта формула раскрывает синтетичность средств коммуникации: каждое отдельное взятое средство коммуникации служит одновременно средством для другого, первое несет в себе сообщение о втором. Так, компьютер есть средство коммуникации, предназначенное для различных операций с другими средствами, такими как речь, аудио-, фото-, видеоматериалы и т. п. В свою очередь, последние могут содержать в себе еще какие-либо средства коммуникации (музыкальный материал может содержать в себе некоторые культурные артефакты, символы, призванные сообщить что-либо в акте коммуникации). «Воздействие средств коммуникации оказывается сильным и интенсивным именно благодаря тому, что ему дается в качестве “содержания” какое-то другое средство коммуникации»⁴. Таким образом, «средство коммуникации» является одновременно и «сообщением», и «содержанием».

¹ Архангельская И.Б. Г.М. Маклюэн и его книга. С. 231.

² Маклюэн Г.М. Понимание Медиа. С. 13.

³ Архангельская И.Б. Г.М. Маклюэн и его книга. С. 230.

⁴ Маклюэн Г.М. Понимание Медиа. С. 22.

Первая проблема, возникающая в этой связи: каким образом средство становится целью? *Средство коммуникации (медиа)* есть опосредствующее звено, обеспечивающее связь (канал) – межличностную, социальную, межкультурную. *Сообщение* – предмет или основание связи (взаимодействия) в системах «Человек – Человек» (межличностная связь), «Человек – Общество» (социальная связь), «Общество – Общество» (межкультурная связь). В каком смысле «медиа» является «сообщением»? Выходит, что сообщение есть содержание медиа, и только в этом случае медиа есть сообщение.

Таким образом, можно отметить органическую взаимосвязь между различными средствами коммуникации, между «формой» медиа (например, телевидение) и того «содержания» (например, какой-либо фильм), которое «оформляется». На такого рода взаимосвязь и указывает формула Маклюэна.

Данная формула может быть осмыслена и с другой методологической позиции, обнаруживающей взаимопереход различных форм медиа. «Поскольку все средства коммуникации являются расширениями наших тел и чувств, а мы в своем собственном опыте привычным образом переводим одно чувство в другое, нас не должно удивлять, что наши вынесенные наружу чувства или технологии должны повторять процесс перевода и преобразования одной формы в другую»¹.

Далее Маклюэн утверждает: «Личностные и социальные последствия любого средства коммуникации – то есть любого нашего расширения вовне – вытекают из нового масштаба, привносимого каждым таким расширением, или новой технологией, в наши дела. Так, например, новые образцы человеческих связей, возникающие вместе с автоматизацией, воистину несут с собой угрозу уничтожения рабочих мест»². То есть, обнаружение и внедрение каких-либо новых технологий влечет за собой некое действие (надо полагать, необратимое), что Маклюэн и называет «сообщением». Таким образом, технологическое количественное и качественное «расширение» человека в определенной сфере деятельности и в определенном аспекте «сообщает» нам о его же «сужении» (ограничении) в той же сфере, но в другом аспекте. Прогресс одного качества обеспечивается регрессом другого.

Вторая проблема, на которую следует обратить внимание, связана с психофизическим контекстом. Здесь идет речь о том самом расширении человека, то есть о вынесении его нервной системы и его органов «вовне». По Маклюэну, такое расширение становится возможным посредством новых коммуникационных технологий, внедряемых в соци-

¹ Там же. С. 133.

² Там же. С. 9.

альную и культурную практику. Видя в такого рода антропологической трансформации возможность и даже неизбежность побочных эффектов, Маклюэн использует ряд терминов-метафор, отсылающих к медицинскому дискурсу. Предупреждая об опасности, он говорит: «Самым обычным результатом отрыва от корней и обрушивания потоков новых сведений и бесконечных новых форм информации является душевный крах различной степени тяжести»¹. Несколько раньше эту идею выразил Э. Дюркгейм: «Изменение существования, и внезапное, и подготовленное, всегда составляет болезненный кризис, ибо оно насилует устойчивые инстинкты и вызывает их сопротивление»².

Маклюэн показывает механизм воздействия электронных (и не только) средств коммуникации на человека, который предстает пассивным потребителем информации и в какой-то мере заложником технологического прогресса. Имеется в виду то обстоятельство, что средства коммуникации, будучи продолжением человека, его психического и физического начал, органически вплетаются в человеческое существо, не вызывая ощутимых эффектов. «Воздействие технологии происходит не на уровне мнений и понятий; оно меняет чувственные пропорции, или образцы восприятия, последовательно и без сопротивления»³.

Вместе с тем, из дальнейшего рассуждения Маклюэна видно, что последствия расширения вовне все же дают о себе знать. «С физиологической точки зрения, существует бесконечно много причин для расширения нас вовне, погружающего нас в состояние оцепенения»⁴. Процесс «погружения в медиа» приводит в некоторое болезненное состояние, в состояние болевого шока. Скорее всего, речь здесь идет о некоторой психофизической неопределенности и о потребности в выработке адекватной поведенческой стратегии. Инфляция или переизбыток медиа имплицитно кризис, напряженность и хаос в антропологической и социальной реальности.

Как нам представляется, здесь Маклюэн указывает на одну из возможных поведенческих стратегий, говоря о принципе самоампутации, который подразумевает внешнюю проекцию физических тел и центральной нервной системы. «Принцип самоампутации как немедленного избавления от напряжения, обрушившегося на центральную нервную систему, можно применить в готовом виде к вопросу о происхождении средств коммуникации, от речи до компьютера»⁵.

¹ Там же. С. 20.

² Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1990. С. 224-225.

³ Маклюэн Г.М. Понимание Медиа. С. 22.

⁴ Там же. С. 51.

⁵ Там же. С. 52.

Таким образом, через средство коммуникации происходит отчуждение «Я» вовне, в «не-Я», и, следовательно, происходит слияние «Я» и «не-Я», где последнее представляет собой ту культурную матрицу, которую мы называем медиакulturой, являющуюся информационным полем современного общества. В медиакulturе, вступая в коммуникацию с этим самым «не-Я», человек производит рефлексии над средствами коммуникации и, тем самым, осуществляет рефлексии над самим собой. Таким образом, «Я» становится *активным началом понимания медиа*, ибо без творческой и познавательной активности переход «Я» в медиакulturу невозможен, равно как и понимание самого медиа. «Знания человека и процесс приобретения знаний равновелики самому человеку. Наша способность постигать как галактики, так и субатомные структуры есть развитие заложенных в нас возможностей, которые и вмещают их в себя, и выходят за их пределы»¹.

Важный структурный компонент концепции Маклюэна – социо-космологический. Здесь речь идет о совмещении актов коммуникации в пространстве-времени. Ученый рассматривает развитие средств коммуникации как «импловзивный взрыв» – взрыв вовнутрь, сжатие социальной реальности. Расширению человека вовне (через средства коммуникации) сопутствует пространственно-временное сжатие социального организма. При расширении «Я» происходит сжатие «не-Я». «Уплотненный силой электричества, земной шар теперь – не более чем деревня»². «Сегодня великий принцип классической физики, экономики и политической науки – а именно, принцип делимости каждого процесса – обратился в свою противоположность. Простое расширение превратило его в теорию единого поля; а автоматизация в промышленности заменяет делимость процесса органическим переплетением всех функций в едином комплексе»³.

В этой связи Деррик де Керкхоф замечает: «Центральным остается тезис о том, что электричество – это медиум, способный охватить все и проникнуть всюду. Вследствие этого взрываются вовнутрь разнообразные группы населения Земли, и культуры наслаиваются друг на друга»⁴. Таким образом, мы имеем возможность говорить о том, что в рамках медиакommunikации происходит взаимопроникновение и сосущество-

¹ Там же. С. 43.

² Там же. С. 6-7.

³ Там же. С. 45.

⁴ Керкхоф Д. де. И так, Маклюэн? Все еще мертв? // Антология медиафилософии / ред.-сост. В.В. Савчук. СПб.: РХГА, 2013. С. 250.

вание, сопричастность на всех возможных уровнях: межличностной, межгрупповой и межинституциональной, межкультурной.

Таким образом, Маклюэн создает концепцию объяснения перехода человека и общества на качественно новый уровень развития через внедрение в социальную практику новых средств коммуникации. Данная концепция, хотя отчасти и объясняет процесс антропологической трансформации, имеет некоторые ограничения. Мы обнаруживаем их в следующих положениях. Во-первых, Маклюэн преувеличивает роль медиа в развитии человека и общества. Он рассматривает человека и общество односторонне, не раскрывая при этом всей специфики социальной и антропологической реальности. Во-вторых, он ставит человека в подчиненное положение по отношению к медиа. С нашей точки зрения, для того, чтобы адекватно «вжиться» в медиакультуру и остаться при этом самим собой, человек должен понимать и сознательно применять средства коммуникации в своей практике.

ПРОБЛЕМАТИКА ГРАНИЦЫ «ЧЕЛОВЕК – ТЕХНОЛОГИЯ» В СОВРЕМЕННОМ КИНЕМАТОГРАФЕ

Для современного человека, который живет в эпоху «ускоренного времени», одной из значительных и актуальных проблем является проблема собственной идентичности. Кем является современный человек? Или – кем он может и, что не менее важно и значимо, кем он хочет являться? Подобные вопросы на современном этапе развития общественных отношений обострены не только извечной заброшенностью, потерянностью человека в этом мире, но также и кризисом традиционных форм межличностного взаимодействия: семейные отношения зачастую заменяются партнерскими и, следовательно, договорными, корпоративные практики приходят на смену трудовым и т.д. В этом свете в качестве одного из перспективных вариантов новой человеческой идентичности начинает артикулироваться проект все более плотного сближения и, в конечном счете, синтеза человеческого и технического. Последнее фигурирует, как правило, в своем вычислительно-техническом, информационно-техническом аспекте. Безусловно, данный проект представляет собой большую актуальность для современной философской рецепции. При этом значимость для философского анализа имеет не столько вопрос практической реализации подобного замысла – синтеза человека и техники, сколько выявление границ человеческого.

Для экспликации границ следует обратиться к рассмотрению тех проектов взаимодействия человека и вычислительной, информационной техники, которые были предложены в современном кинематографе. Подобный выбор объекта анализа обусловлен тем, что кинематограф занимает одну из ключевых ниш в современной массовой культуре, а также тем, что он представляется одним из влиятельных и действенных инструментов, целью которых выступает форматирование и переформатирование общественного сознания. Предметом исследования выступают такие продукты современного массового кинематографа, как фильм «Превосходство» (2014) и «Робот по имени Чаппи» (2015). Перед тем, как перейти непосредственно к анализу существующих в современном кинематографе проектов по синтезированию человеческого и технического, следует осуществить экспликацию тех философских оснований, на которых базируются представления о возможности подобного синтеза. Для этого обратимся к Декарту.

Французский мыслитель создает новую философскую модель человеческого субъекта, который получает свой онтологический статус посредством мышления, рационального. При этом подобное рациональ-

ное, мыслящее в человеке должно находиться в актуальной модальности, что приводит к дискретному характеру картезианской субъективности для отдельно взятого человека, который не всегда по объективным причинам способен осуществлять акты мышления. Однако кроме дискретности субъективности в отдельно взятом человеке одним из ключевых маркеров выступает тот дуализм, который возникает между душой и телом. Последнее представляется Декарту в качестве некой машины, работающей наподобие часов, без санкций и актов со стороны души, мышления. Философ пишет следующее: «Все движения, которые мы производим без участия нашей воли (как это часто бывает, когда мы дышим, ходим, едим и вообще производим все отправления, общие нам с животными), зависят только от устройства наших членов и от направления, которым духи, побуждаемые теплотой сердца, естественно следуют в мозг, нервы и мышцы, подобно тому, как ход часов зависит только от упругости их пружины и формы колес»¹. Исходя из этого, душа и тело могут существовать автономно друг от друга, что приводит к тому, что душа, мышление обладающее свободой воли и, следовательно, свободой принятия решений, может оказывать воздействия на тело, имеющее механическую природу, лишенную свободы. Иными словами, субъект способен влиять на «упругость пружин и форму колес» своего тела-машины, что теоретически может привести к преодолению ограниченности земного существования субъекта, души, связанной с телом, при помощи «ремонта» или «замены» тела-машины.

Граница между человеческим и нечеловеческим (в данном случае – механическим, а в перспективе техническим) будет задаваться рациональностью, способностью осуществлять мыслительные акты, которые, в свою очередь, неразрывно взаимосвязаны со свободой. Сам Декарт пишет о подобной границе, приводя мыслительный эксперимент с машиной, схожей с нашим телом и способной выполнять такие же действия, как и мы. В случае этой машины, как указывает философ, у нас было бы два основания, при помощи которых мы смогли бы выяснить, что она не является человеком. «Во-первых, такая машина никогда не могла бы пользоваться словами или другими знаками, сочетая их так, как это делаем мы, чтобы сообщать другим свои мысли. ... Во-вторых, хотя такая машина многое могла бы сделать так же хорошо и, возможно, лучше, чем мы, в другом она непременно оказалась бы несостоятельной, и обнаружилось бы, что она действует не сознательно, а лишь благодаря расположению своих органов»². Машина, по Декарту, не мыслит самостоятельно, она есть всего лишь некое сконструированное

¹ Декарт Р. Страсти души / Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 490.

² Декарт Р. Рассуждение о методе / Сочинения. Т. 1. С. 283.

тело, которое способно реагировать на определенный набор внешних раздражителей, т.е. машина всегда есть нечто обусловленное и несвободное.

Значительное внимание проблематике соотношения тела и души, или, что более соответствует принятой в современном философском дискурсе терминологии, тела и сознания, уделяется в фильме «Превосходство» (англ.: *Transcendence*, 2014). Сюжет прост: сознание выдающегося ученого Улли Кастера, занимающегося проблемами создания искусственного интеллекта, переносится в компьютер. Сам ученый умирает. При помощи своей жены Эвелин Кастер он подключается к мировой сети, создает огромную подземную лабораторию в городке Брайтвуд и начинает контролировать посредством глобальной сети практически весь мир.

Таким образом, предлагаемый в фильме проект по созданию нового существа, которое синтезирует в себе сознание человека и вычислительные технологии, имплицитно содержит идею о том, что материальный носитель человеческой субъективности может быть реконструирован или вовсе заменен на другой, более «жизнеспособный» и, следовательно, более привлекательный. Подобная привлекательность обусловлена ничем иным, как возможностью практически неограниченного существования сознания субъекта во времени, «цифровым бессмертием». Но подобное неограниченное существование дает также возможность его неограниченного распространения в пространстве, что и находит свое отражение в фильме. Дело в том, что сознание Улли Кастера, получившее новую «жизнь» благодаря информационным технологиям, начинает подменять собой материальные, природные объекты, распространяя себя по всему физическому миру в буквальном смысле, оказываясь, таким образом, в любой точке пространства.

Иными словами, человеческому мышлению, получившему новый материальный носитель, становятся доступны не только неограниченные знания, но также и неограниченное время и пространство. «Что значит “все знать”? – спрашивает М.К. Мамардашвили, – быть во всех местах пространства и времени»¹. При этом также исчезает известная дискретность картезианской субъективности, которая во многом была обусловлена «изъянами» ее материального носителя. Так, к примеру, спящий человек у Декарта как бы вовсе лишается онтологического статуса и исчезает, потому что не осуществляет целенаправленные, следовательно, волевые мыслительные акты.

Характерным в данном случае представляется то, что синтез человеческого и технического является условием для возникновения абсолют-

¹ Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2014. С. 76.

ного знания, преодолевающего, трансцендирующего условия времени и пространства. Подобное преодоление также сопрягается с феноменом продолжительного дления сознания, мышления, получившего новое основание в виде техники.

Подобный проект есть довольно четкая артикуляция идеи философии модерна о существовании некоего «божественного разума», «мирового разума», который обладает абсолютной полнотой знания и, следовательно, может прибывать в любой точке времени и пространства¹. При этом «мировой разум» стремится поставить под контроль-знание все его окружающее. То, что нельзя контролировать, человек уничтожает, как это, к примеру, происходит с индивидуальной свободой. Подобная черта «мирового разума» обнаруживается и в фильме, когда люди проходят процедуру «превосходства», становясь полностью подконтрольными главному герою. «Мировой разум сохраняет прежнее божественное всемогущество и всеведение, но утрачивает личное, “интимное” отношение к человеку, отдаляется от забот и страданий последнего и, как мы видели, может теперь, ради достижения конечной цели истории, приносить человеческую индивидуальность в жертву»².

Данная модель «постчеловека», продемонстрированная в картине «Превосходство», явно противоречит манифесту Российского трансгуманистического движения, в котором утверждается ценность отдельной человеческой личности³. И в этой связи следует согласиться с Б.Г. Юдиным, который указывает на то, что сам термин «трансгуманизм» «говорит о преодолении гуманизма, но никак не о гуманистическом мировоззрении»⁴.

Однако где пролегает граница человеческого и технического в рассматриваемом фильме? Картезианское различие представляется в дан-

¹ Одним из наиболее удачных изображений идеи «мирового разума» в современном массовом кинематографе, на наш взгляд, является фильм «Люси» (2014), в котором главная героиня, приближаясь к абсолютному использованию своего мозга, своего разума, начинает перемещаться во времени и пространстве. Она попадает в Нью-Йорк XIX века, эру динозавров, а также видит создание Земли. После достижения абсолютного знания она исчезает, и на вопрос: «Где она?» – на экране мобильного телефона высвечивается фраза: «Я повсюду».

² Дудник С.И., Камнев В.М. О простоте истории и хитрости мирового разума // Вопросы философии. 2015, № 10. С. 21-30.

³ <http://www.transhumanism-russia.ru/content/view/10/8/>

⁴ Юдин Б.Г. Что там, после гуманизма? // Глобальное будущее 2045: Антропологический кризис. Конвергентные технологии. Трансгуманистические проекты: материалы первой Всероссийской конференции (г. Белгород, 11-12 апреля 2013 г.) / под. ред. Д.И. Дубровского и С.М. Климовой. М.: Канон+, 2014. С. 26-43.

ном случае нерелевантным. Технология сплетена с человеческим сознанием, а сознание позволяет должным образом отвечать на раздражители, поступающие из окружающего мира, так как имеет способность конституировать смыслы. Поэтому декартовский способ различения «машинного» перестает работать, что приводит к определенным сложностям, к примеру, таким, как невозможность точно сказать, с кем именно мы имеем дело – с техникой или человеком, или с синтезом первого и второго?

Выход из подобного затруднения находится при помощи разграничения теоретического и практического разума, которое предложил И. Кант. Синтезированное существо, герой фильма Уилл Кастер, все-таки оказывается человеком, потому как не исчерпывается только подсчетом, контролированием и распространением себя по всему земному шару. Оказывается, что герой по-прежнему любит свою супругу и предпочитает прекратить свое существование, чем длить его после ее смерти. Подобный акт «самоубийства» указывает на то, что в синтезированном существе человеческое начало, в данном случае, представлено именно практическим, но не теоретическим разумом. Именно возможность осуществить свободный поступок, который не обусловлен внешней по отношению к субъекту причиной, и пролагает границу между человеческим и техническим в фильме «Превосходство».

Говоря о проблематике взаимоотношения человеческого и технического в фильме «Робот по имени Чаппи» (*англ.*: *Chappie*, 2015), стоит отметить ее сходство с тем, что нам удалось проследить в «Превосходстве». В сюжете фильма рисуется недалекое будущее, в котором создается первый в мире искусственный интеллект. Он помещается в испорченный носитель – поврежденное тело дроида, которое обречено в ближайшее время перестать функционировать. Искусственный интеллект (Чаппи) похищает банда, которая вводит его в преступный мир. Однако во время последних сцен фильма «приемную мать» робота – Йоланди убивают и смертельно ранят его создателя Деонома Уилсона. После чего Чаппи переносит сознание создателя в новое тело – стандартизированное тело дроида-полицейского; схожим образом он «воскрешает» свою «мать».

В этой картине также присутствует мотив перенесения человеческого сознания на более долговечный и надежный, по сравнению с человеческим телом, носитель, т.е. замена существующего тела на «тело» технологическое, цифровое. Она осуществляется при помощи «копирова-

ния» человеческого сознания на флеш-накопитель, иными словами, посредством реализации кибернетического проекта трансгуманизма¹.

Подразумевается, что отныне Чаппи, его создатель, а также «приемная мать» будут существовать практически бесконечно, но мысль о том, что подобное существование будет неизбежно сопряжено с накоплением абсолютного объема существующего и когда-либо существовавшего знания, в фильме явным образом не представлена. Подобное умалчивание новых возможностей и их неизбежных последствий кажется закономерным. Дело в том, что накопление абсолютного объема знания, которое может позволить себе и, видимо, даже обязано осуществить сознание, существование которого не ограничено во времени, привело бы к невозможности отличить одно подобное сознание от другого. Двух «мировых разумов» быть не может, так как первый был бы полностью идентичен второму.

В этой связи точка зрения Д.И. Дубровского вызывает споры; он уверен, что «на новом, антропотехнологическом этапе эволюции, следует ожидать возникновения качественно нового типа сознания (на базе сетевых информационных структур и новых средств коммуникации) – планетарного сознания, не отменяя, однако, индивидуальные сознания»². Проект перенесения человеческого сознания на более совершенный материальный носитель и приведет к потере человеческой индивидуальности. Даже робот в фильме человечнее. Апогей подобного стремления к индивидуальности в слиянии технического с человеческим представлен в последних кадрах фильма, когда для сознания Йоланди изготавливается специальное тело-дроид, с характерными, отличными от всех прочих дроидов чертами внешности.

Где пролегает граница человеческого в фильме? Как мы можем сказать, что перед нами находится человек или, напротив, уже не человек? Подобные границы в картине «Робот по имени Чаппи», вероятно, отсутствуют. Нам не удастся прибегнуть к различению теоретического и практического разума, потому что последний наиболее четко проявляет себя лишь у самого Чаппи, который никогда не был человеком. Это усиливает неразличимость между человеческим и техническим, потому что искусственно созданный интеллект может вести себя точно так же, как люди. Довольно интересным представляется один из ключевых мо-

¹ О технических трудностях реализации подобного замысла см., к примеру: Поддьяков А.Н. Копируем ли разум: полемика с трансгуманизмом // Культурно-историческая психология. 2013, № 4. С. 110-113.

² Дубровский Д.И. Природа человека, массовое сознание и глобальное будущее // Глобальное будущее 2045: Антропологический кризис. Конвергентные технологии. Трансгуманистические проекты. С. 188-199.

ральных поступков Чаппи, который отдает своему создателю тело-дроид, которое предназначалось ему; в результате последний получает новый, более совершенный, материальный носитель для своего сознания, а Чаппи окончательно очеловечивается. В данном случае, в отличие от «Превосходства», высшей ценностью наделяется сама жизнь, но не человек. «Иными словами, человек выступает в качестве лишь одной из возможных форм, одного из носителей жизни, интеллекта или разума. Именно последние, то есть жизнь, интеллект или разум, а не человек, как это принято в гуманизме, наделяются высшей ценностью»¹.

Таким образом, можно сказать, что проекты по синтезу человеческого и технического, представленные в современном кинематографе, имеют своим истоком философию модерна и в частности картезианство с его противопоставлением души и тела-машины. Отличительной особенностью человеческого сознания, синтезированного с техникой, является также то, что оно приобретает атрибуты «мирового разума», преодолевающего условия пространства-времени и обладающего возможностью абсолютного знания, что приводит к деперсонализации человеческого существа.

¹ Юдин Б.Г. Трансгуманизм: сверхгуманизм или антигуманизм? URL: <http://www.frolov-it.ru/mem12.html>.

ЦИФРОВАЯ РЕВОЛЮЦИЯ В МУЗЫКЕ: ГОРИЗОНТЫ ЭСТЕТИКИ БУДУЩЕГО

С наступлением XX века кризисные явления, наблюдаемые в эстетике и морали европейского общества, стали особенно остро резонировать в музыкальной культуре. Композиторы эпохи позднего романтизма (Малер, Шостакович, Рахманинов, Скрябин) обратились к поиску новых средств музыкальной выразительности. Появились неофольклористы, авангардисты, создатели искусственных музыкальных языков, работающие в техниках импрессионизма, экспрессионизма, додекафонии, пунтилизма, алеаторики, минимализма и пр. Новые возможности для музыкального искусства открылись с появлением возможности звукозаписи, первых научно-технических изобретений, которые сформировали почву для экспериментов.

Новый этап развития музыкального искусства – это рубеж XX–XXI веков, когда в последние двадцать пять лет миру представилось огромное поле для познания и трансформации музыкальной культуры. Мы стали свидетелями цифровой революции и бурного развития информационных технологий¹.

Если в XIX и первой половине XX века концерты классической музыки интересовали слушателей с точки зрения знакомства с новыми произведениями, то теперь музыкальные филармонические вечера – это знакомство с тем, *как* сделано произведение, – с исполнительскими интерпретациями. Самостоятельно просвещающуюся с помощью всемирной паутины публику стали интересовать больше *не композиторы, а исполнители*. И даже премьерные сочинения являются таковыми лишь до первого исполнения, после которого запись оказывается в интернете доступной в каждой точке земного шара.

Главная причина глобальных изменений в музыкальной жизни – это, конечно, наш век информационных технологий. *Цифровые технологии*, распространение новейших электронных устройств, ноутбуков, планшетов, смартфонов и прочих гаджетов, доступность выхода в интернет, появление новых электронных музыкальных инструментов, компьютерных программ, позволяющих записывать и эффективно обрабатывать музыкальные произведения, – все это представляет новый поворот в сфере музыкального искусства и культуры, кардинально изменяющий картину его восприятия.

¹ Цифровая революция, безусловно, коснулась и других видов искусства – литературы, киноискусства, живописи.

Под воздействием новых технологических веяний сократилась дистанция между композитором, исполнителем и слушателем; у каждого из них увеличилась свобода выбора и персональных предпочтений. В сфере профессионального музыкального образования появились новые дисциплины, такие, как «музыкальная информатика», «цифровые музыкальные технологии». Большинство профессиональных музыкантов, музыковедов, исследователей, а также любителей музыки стало работать с музыкальными программами, набирать, обрабатывать нотный текст и звуковой материал, а также анализировать музыкальные произведения с помощью современных программ (например, таких, как Sibelius и Finale).

С одной стороны, технологический прогресс облегчает доступ к получению музыкальной информации, нотного материала и записей, упрощает композиторам процесс создания новых музыкальных произведений с помощью современных звукозаписывающих и звукообработывающих программ. «Очевидность предоставляемых музыкальным компьютером принципиально новых возможностей в развитии профессионального мышления музыканта во всех сферах музыкального творчества неизбежно приведет к нарастающему внедрению музыкально-компьютерных технологий, что позволит существенным образом дополнить и даже изменить сам характер труда композитора, музыковеда, исполнителя и педагога»¹.

Но, с другой стороны, в области музыки цифровой мир и цифровое сознание ведут к неизбежному *музыкальному кризису*. Так, в процессе развития компьютерных технологий и общей «доступности» искусства появляется проблема выживания собственно классической музыки на фоне всеобщего повального увлечения музыкой популярной. Наблюдается тенденция *кризиса классического музыкального искусства*, когда академические исполнители и коллективы, представляющие камерную, симфоническую, вокально-хоровую музыку, становятся менее узнаваемыми и принимаемыми широкими массами, в отличие от хорошо «раскрученных» музыкантов в области поп-, джаз- или рок-музыки. Все острее ощущается вариативность музыкальных брендов. Все больше возрастает роль музыкальных менеджеров и продюсеров, отчаянно борющихся за процветание своих подопечных артистов.

Хорошо известна фраза, сказанная известным британским музыкальным критиком Норманом Лебрехтом в его бестселлере «Кто убил классическую музыку?» (1996): «Там, где процветает Джексон, не остается

¹ Белов Г.Г., Горельченко, А.В. Музыкальный компьютер – инструмент нового времени (***)дцать лет спустя). СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена. С. 206.

места для Бетховена»¹. В своей работе британский исследователь считает одним из наиболее важных аспектов, повлиявших на возникновение кризиса классики, рост ее зависимости от общих тенденций развития индустрии развлечений, заявившей о себе в полную силу еще в конце прошлого столетия. Книга Лебрехта – фундаментальный труд, который раскрывает внутреннюю сторону современной музыкальной жизни, последствия распространения коммерции в музыке, а также воздействие цифровой революции на кризисные процессы в музыке. С точки зрения ученого, агенты, менеджеры, импресарио, владельцы крупных бизнес-корпораций, заинтересованные в извлечении прибыли, причастны к расшатыванию академического музыкального искусства.

Книга Юлии Стракович «Цифролюция. Что случилось с музыкой в XXI веке» (2014) о месте современной музыки в условиях развития цифровой революции написана в том же ключе, что и исследование Лебрехта. Автор ставит во главу угла социологические и экономические условия возникновения музыкальной индустрии: «дается картина ее роста, трансформации и кризиса. Это история системы музыкальных бизнесов, начиная от идеи устраивать платные концерты в кофейнях (XVIII век, Бах) и заканчивая нынешним противостоянием звукозаписывающих лейблов и файлообменных сообществ»².

Опираясь на новейшими компьютерными и интернет-терминами, Стракович анализирует устройство музыкального функционирования и находит некоторые плюсы технологических инноваций: «Цифровая революция подарила людям MP3, пропитанный сетевым либерализмом децентрализованный интернет, свободный файлообмен, являющийся, по сути, ярчайшим примером добровольного сетевого сотрудничества, противостоящего в информационном мире иерархической власти»³. Хотя эти «плюсы» могут с легкостью переходить в «минусы», меняя вкусы публики, которые не могут не отражаться на самой музыке.

Сама музыка становится качественно иной: «Технологии действительно серьезно меняют ее – но все больше иными путями. Первым делом они захватывают не музыкальное творчество, а окружающее его социальное пространство: мир общепринятых практик, традиционных норм, устоявшихся институтов. Они создают небывалые тактики распространения, взрывают экономику, переворачивают с ног на голову

¹ Лебрехт Н. Кто убил классическую музыку? История одного корпоративного преступления. М.: Классика-XXI, 2007. С. 15.

² Митителло В. Юлия Стракович. Цифролюция. «Что случилось с музыкой в XXI веке» // Opera musicologica. 2015, № 2 (24). С. 99.

³ Стракович Ю. Цифролюция. Что случилось с музыкой в XXI веке. М., Классика-XXI, 2014. С. 72.

слушательские привычки – и лишь следом, под ежедневным, прозаическим, но неизбежным влиянием новых социальных реалий постепенно начинает становиться иной и музыка как таковая, само ее художественное нутро»¹. Исследовательница указывает на индустрию развлечений и ее экономические законы, ориентированные на раскрутку тех «субъектов», которые помогают верхушке общества быстрее всего извлечь большую прибыль, погружая музыкальное пространство в бездну хаоса, заставляя музыкантов классической закалки испытывать ужас и безмерное смятение перед миром цифролюции.

Контрактная система, регулирующая взаимоотношения музыкантов и компаний, стала в большинстве случаев обязательной, подчас даже не только в частных организациях, но и в тех, которые относятся к государственным. Уход академических музыкантов в сторону легких жанров, внедрение шоу-программ, рекламные акции, ухищрения и уловки компаний, снижающих конечные гонорарные ставки музыкантам, стали обыденностью. Стракович подчеркивает несправедливое, мошенническое отношение корпораций к артистам, о котором упоминали в своих трудах музыкальные продюсеры (Стивен Альбини) и музыкальные юристы (Дональд Пассман). Она задается вопросом о глобальной преэминентности таких институтов: «музыкант не только создавал собственно сам музыкальный продукт, но и в случае успеха, как правило, брал на себя огромную часть всех расходов – а львиная доля доходов доставалась тем не менее компании»². Меняется статус самого музыканта – он исполняет «роль рабочего на конвейере промышленного концерна», перестав быть человеком творческого труда. Автору перестали в полной мере принадлежать свобода, возможности, право выбора. По мнению Стракович, назрела проблема *отчуждения* индустрии и от артиста, и от музыки.

Сложившаяся система цифрового медиамира, когда все средства СМИ ориентированы в первую очередь на коммерческую прибыль, распространяя информацию только об экономически успешных музыкантах, привела к тому, что музыканты «инди-мира» не имеют шанса найти свою аудиторию. Законы экономики и система власти диктуют непосредственную концертную практику.

Помимо современных социально-экономических факторов, в огромной степени влияющих на искусство, существенно изменилась и сама музыка. Увлеченные внешней стороной, музыкальные социологи забывают о сути – создании музыкального произведения, сопряженного с рядом новых технологических средств. Воздействие цифровых нов-

¹ Там же. С. 16.

² Там же. С. 42.

шеств на собственно композиторскую деятельность приводит к некоторым неожиданным результатам, в частности, в области авторства. Как утверждает А.В. Чернышов, «творца уже можно обозначить “многофункциональным деятелем”». Происходит расширение не только количества авторов (профессиональных и непрофессиональных), но и творческого пространства. К примеру, наряду с сочинением музыки, в том числе электронной, выступает звукозапись, видео-инженерия, журналистика, режиссура, криэйторство и т.д. Уже не просто “автор произведения”, а еще и “автор продукта” (фонограммы, видеоклипа...), не просто “создатель” исполнительского репертуара, а “изготовитель” произведения¹. Кроме того, по мнению ученого, в условиях цифровой революции музыка выступает как часть общего целого, происходит «конвергенция медиасредств».

Разнообразие технологических возможностей конца XX – начала XXI века и готовность композиторов экспериментировать в области создания «новых музыкальных языков», искать новые выразительные средства привели к развитию жанра *электронной музыки*, уже несколько десятилетий существующей в нашей жизни. Довольно широкий спектр музыкальных направлений, жанров и стилей стал создаваться с использованием электронных музыкальных инструментов (таких как телармониум, орган Хаммонда, электрогитара), технологий, а также при помощи специальных компьютерных программ. Современный композитор легко может получить чистый электронный звук, применяя терменвокс, синтезатор или компьютер.

Основатели электронной музыки на Западе К. Штокхаузен, П. Булез, Д. Кейдж столкнулись в свое время с немалыми техническими сложностями. К тому же появление электронной музыки «шло под аккомпанемент дискуссий о музыкальности искусственных звуков, соответствии их физиологии человеческого восприятия, эстетической состоятельности электронных опусов»². Современный российский композитор, специалист по электронной и «симфо-электронной» музыке Арам Энфи³,

¹ Чернышов А. В. Цифровые медиа и электронная музыка: шаги навстречу // ЭНЖ «Медиамузыка». Новости, обзоры, анонсы.

URL: <http://mediamusic-journal.com/news/Digital%20Media%20and%20Electronic%20Music.html>

² Мамбетов А.А. Творческое использование цифровых технологий в музыке: автореф. дис. ... канд. искусствоведения. Алматы, 2010.

URL: <http://refdb.ru/look/1848990.html>

³ Арам Энфи – это творческий псевдоним Арама Суреновича Энфиаджяна, российского композитора, музыкального теоретика, философа и педагога, автора ряда культурологических проектов, среди которых «Симфо-

выступая в защиту *эстетичности электронного звучания*, полагает, что заявления сторонников акустической музыки о неэстетичности электронного музицирования безосновательны и не учитывают в полной мере природу электронного звука. Более того, «качественные характеристики современных электронных звуков (вследствие их высокотехнологичной природы), – по его мнению, – по всем параметрам идеальны, а звучание любых существующих в мире акустических инструментов (и в том числе – даже скрипок работы Антонио Страдивари!) хорошие сэмплы имитируют ... буквально “в ноль”»¹.

Важнейшую роль в цифровую эпоху стали играть синтезаторы. Выразительность, разнообразие и эстетичность их электронного звучания создается с помощью сочетания сотен различных контроллеров, обеспечивающих «приличным синтезаторам огромное “нюансировочное превосходство” над любыми акустическими инструментами»². Между тем, синтезаторы способны не только заменить практически все музыкальные инструменты, имитируя их тембры, но и создавать новый продукт, новые творческие эксперименты: Энфи уверен, что «синтезаторное исполнительство» ведет к технической и творческой фантазии: ведь отразить все невероятное количество степеней свободы «электронного руления звуком» традиционная европейская система нотации просто не в состоянии. Доблестным «защитникам традиции» не следует просто забывать о том, что появление «несерьезной» ЭМ [электронной музыки. – М.А.] обеспечено очень серьезными достижениями передовой научной и инженерной мысли...»³.

Таким образом, технологические новации привели даже к созданию новых музыкальных жанров, стилей, понятий и направлений. С развитием цифровых, компьютерных технологий композиторы получили возможность для дальнейших экспериментов. Цифровой мир, оказав влияние на сферу музыки, открыл новые эстетические горизонты для всего общества.

электронная музыка», «Теория Сущностного Кодирования», «Арт-гуманитарные практики», «Темброведение», «Психология сублимации».

¹ Энфи А. Век электронной музыки // Звукорежиссер. 2003, № 6. С. 54-58.

² Там же. С. 55.

³ Там же. С. 56.

ТРАНСФОРМАЦИЯ РЕЛИГИИ В ПЕРСПЕКТИВЕ ПОСТЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БУДУЩЕГО

XXI век – вызов человечества науке, философии, религии. Любая новая эпоха, как правило, характеризуется мощными научно-техническими, мировоззренческими, цивилизационными сдвигами. Однако если на протяжении минувших столетий человечеству предлагали лишь направление для достижения некоей отдаленной цели, которая не могла быть актуализирована «здесь и сейчас», а задавала лишь вектор для будущих поколений, то сегодня наука ставит вопрос о реализации грандиозных проектов человечества в ближайшей временной перспективе. Трансгуманизм, постепенно приобретающий все больше последователей, превращающий преобразование человека в некоторую структуру «пост», становится делом, в лучшем случае, нескольких десятилетий.

Эра постчеловечества видится сегодня вполне реальной перспективой дальнейшего существования человека. Российское трансгуманистическое общество определяет эту возможную новую форму бытия современного пока еще *Homo sapiens* как «будущий этап развития человечества, когда современные технологии приведут к улучшению положения человека»¹. Постчеловек станет «существом с невиданно расширенными физическими, психическими и интеллектуальными возможностями»². В целом не скрывается и тот факт, что в этой перспективной модели новая форма разумных существ, сегодня известных как популяция людей, перестанет быть таковыми. Фактически, концепция постчеловечества приводит к полнейшей девальвации понятия «человек», причем как в биологическом смысле, так и в религиозном. Человек десакрализуется и на смену ему приходит новый венец эволюции – но только технокультуры, а не природы, и новое творение, созданное не трансцендентной силой, а посюсторонним разумом. Однако если выведение человека из религиозного пространства уже происходило на протяжении нескольких столетий, то «расколдовывание» биологической природы человека стало прерогативой последних десятилетий. «Если девальвация религии и фактическое принятие европейской культурой тезиса Ницше о “смерти Бога” лишило человека трансцендентных оснований, подтверждающих его особость, уникальность, то исследование кода ДНК, понимание его роли и значения в жизнедеятельности живых орга-

¹ Российское трансгуманистическое движение.

URL: <http://transhumanism-russia.ru/content/view/43/61>

² Там же.

низмов, а также сравнение ДНК человека с прочими организмами, привело к биологической десакрализации человека»¹.

Таким образом, человек уже не венец эволюции или творения, а лишь «уродливое, примитивное и совершенно неприспособленное к техногенному бытию»² существо, которое должно быть заменено новой постчеловеческой структурой.

Трансгуманизм и идея постчеловека имеют возможность стать универсальной альтернативой существующим мировоззрениям, идеологиям, парадигмам. XX век, как и антропологический поворот, усилили интерес к проблеме человека в каждой из сфер познания, указав на разорванность его существования в мире. Трансгуманизм в XXI веке представляет собой новую попытку концептуализации человеческого бытия переходящего в постчеловеческое на основе объединения максимум религии, науки и философии, имеющих общий посыл к усовершенствованию искаженной природы. Но прогрессивное изменение человека, с переходом в постчеловеческое состояние, планируется через использование исключительно технических средств, генетических, нанотехнологических, компьютерных технологий. Природа человека не будет больше биосоциальной. И если на первом этапе воплощения концепции постчеловека новому существу будут присущи биологические элементы, пусть и усовершенствованные, то по мере развития технологий человек рискует стать виртуальным, а следовательно потерять свою онтологическую укорененность в мире. В хрестоматийном синтезе биологической и социальной компоненты человеческой природы будет ликвидирована первая, вопрос со второй сразу станет проблематичным. Не ясно, сохранится ли социальная природа человека, лишившись своей опоры.

Другим, не менее важным вопросом становится проблема духовного мира этого нового субъекта мировой истории. Как верно заметили Б.А. Дорошин и М.А. Антипов, «человек развил и продолжает развивать материальные условия своей жизни, технико-технологическую среду. Но такое развитие техники и технологии обязательно должно предполагать и соответствующее духовное развитие...»³. Будет ли постчеловек испытывать необходимость в сакральном пространстве? Как будет про-

¹ Беляев Д.А. Постчеловек как тип сверхчеловека техногенной культуры XXI века // Теория и практика общественного развития, 2011. С. 23-24.

² Манифест постчеловека.

URL: <http://www.chaoss.info/xaoc/posthuman.html>

³ Дорошин Б.А., Антипов М.А. Инверсивная квазирелигиозность как условие и составная часть процесса трансгуманизации // Религия – наука – общество: проблемы и перспективы взаимодействия: материалы II Международной научно-практической конференции (1-2 ноября 2012 года). Пенза; Саратов; Семей: Научно-издательский центр «Социосфера», 2012. С. 93.

исходить включение религиозной компоненты в структуру новой идеологии и парадигмы, каковы будущие сценарии и возможно ли сохранение идеи трансцендентного Бога? Именно на эти вопросы предстоит ответить в ближайшем будущем.

Трансгуманизм в определенном контексте близок религиозному сознанию. И религии, и трансгуманизм стремятся перешагнуть через биологическое начало, уйти от природы, в одном случае греховной, в другом – уязвимой и слабой. Итогом должно стать усовершенствование человека – духовно-нравственное и физическое.

Трансгуманистическое общество призвано воплотить в жизнь как религиозные, так и научно-философские утопии, которые появлялись в различные периоды исторического развития человека, – расширение физических, психологических, интеллектуальных и духовных возможностей человека, достижение бессмертия и, как следствие, изменение представлений о категориях времени и пространства. Здесь идея преодоления конечности бытия, как осуществимого лишь в потустороннем мире, перемещается в посюсторонний. Однако, как только утопия пресуществляется в реальность, она начинает разворачиваться как антиутопия, смыкаются Царство Божие и Царство Антихриста.

Сценарий компромисса между трансгуманизмом и христианством подготовлен идеей «смерти Бога». Новая религиозность предполагает начало гибели трансцендентного мира, жизнь без Бога. «Смерть Бога освобождает человека от всякой чуждой и угнетающей власти другого и делает возможным окончательное соединение Бога и человека»¹, – происходит преодоление дистанции между творцом и творением в посюстороннем мире, восторжествование Царства Божия на Земле.

Смерть Бога снимает проблему доказательства Его бытия, а вместе с тем и угрозу гибели человеческого в этом мире. В этой ситуации религия, в частности христианство, встанет перед задачей доказательства бытия уже не Творца, но его творения – человека.

Другим вариантом развития событий в XXI веке, после утверждения трансгуманизма должна стать «консервативная революция»². Техновласть над телом и сознанием человека и тотальная секуляризация должны с необходимостью привести к сакрализации базовых антропологических ценностей, дабы иметь возможность апеллировать к священному в посюстороннем мире. «Сакральный смысл идеи о достоинстве человека проступает тогда, когда само это достоинство, а точнее

¹ Альцинер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. М.: Канон+: РООИ «Реабилитация», 2010. С. 164.

² Кутырёв В.А. Философский образ нашего времени (безжизненное пространство постчеловечества). Смоленск: СГУ, 2006. С. 203.

сама человечность, становится чем-то сомнительным и рискует вовсе раствориться»¹. Развитие биотехнологий приведет к интенсификации религиозного фундаментализма, который будет олицетворением возвращения назад к прежним ценностям и идеалам.

Важным атрибутом человека как биологического существа являлась смертность, которая переделывала его существование, задавала горизонты, определялась в ценностных категориях, детерминировала культурное, религиозное сознание. Идея смерти долгое время выступала в сознании человека как стимул к жизни. В религиозном сознании бессмертие даровалось Богом и обреталось в Боге. Трансгуманизм предлагает бессмертие без Бога. Перспектива становления человека бессмертным лишает его традиционной основы, это потребует новых смыслообразующих констант, сдерживающих категорий.

Интересно, что в контексте такой перспективы постчеловечества, среди сторонников трансгуманистических проектов имеются идеи, согласно которым одной из ценностных альтернатив бытия становится принцип ненасилия², о котором так много и долго говорил Л.Н. Толстой.

Проблема бессмертия и смерти, обретения вечной жизни – база большинства религиозных доктрин, от самых ранних до современных. Как правило, в доктринальном учении, мифах, основанных на вере в сверхъестественные, трансцендентные силы имеются представления о божественном даре людям бессмертия, утраченного ими в силу непослушания. Соответственно, перспективой становится возвращение утраченного через выстраивание отношения с трансцендентным существом, Богом. Это восстановление становится возможным в религиозной практике искупления, воссоединения с Богом, нравственного и духовного совершенствования.

Одной из характеристик наиболее совершенной «модели» постчеловека является преодоление им естественного для человека предела – смерти – и утверждение в вечности. Таким образом, следует сделать вывод, что нео-человек демифологизирует идею бессмертия, которая может превратиться в реальность постчеловеческого бытия. В самой трансгуманистической идеологии бессмертие понимается не как «профанация сакрального духовного знания, но как закономерная ступень в эволюции

¹ Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2006. С. 19.

² Лепский В.Е. Критерии и базовые принципы идеологического обеспечения общественного движения «Россия 2015» // Глобальное будущее 2045: Антропологический кризис. Конвергентные технологии. Трансгуманистические проекты: материалы первой Всероссийской конференции (г. Белгород, 11-12 апреля 2013 г.) / под. ред. Д.И. Дубровского и С.М. Климовой. М.: Канон+, 2014. С. 232-235.

человека, владеющего научно-техническими знаниями»¹. Часто можно встретить заявления, в которых в качестве новых атрибутивных признаков постчеловека объявляются «высокая духовность, высокая культура, высокая этика, высокая наука, высокие технологии»². Однако все, что касается духовных качеств, нравственных ориентиров, как правило, неопределенно. Они лишь декларируются, но не конкретизируются.

Бессмертие в трансгуманизме самоценно и не предполагает трансцендентной детерминанты. Это – секулярная модель религиозной идеи. Вместе с тем, в этой идее заложена перспектива становления человека в качестве метасубъекта, что, с точки зрения В.Э. Войцехович, «напоминает центральные образы наиболее распространенных религий – Брахмы, Дао, Бога, Аллаха, «Великой пустоты»³. То есть, можно интерпретировать это как замещение Бога человеком, или, правильное сказать, постчеловеком. Разговор о религии в традиционном смысле становится бессмысленным. Человекобог победил. Н. Бердяев в работе «Миросозерцание Достоевского» проводит прямую параллель между смертью Бога и человека: «Убийство Бога есть убийство человека»⁴. Окончательная же гибель истинного человека происходит в человекобоге. И если предположить, что в новой реальности постчеловека сакральное соединится с профанным на материальной основе, то можно будет смело провозгласить окончательное исчезновение как Бога, так и человека.

Другой моделью развития духовного мира человека в аспекте сохранения религиозности является вариант «инверсионной квазирелигиозности»⁵. С одной стороны, происходит нарушение традиционного порядка выстраивания отношений с трансцендентным, а с другой – «сакрализация феноменов, относящихся к информации, цифровому коду, виртуальной реальности»⁶. В связи с этим появляется и реакция общества на данные изменения – например, сопротивление внедрению электронных средств, компьютерных и цифровых технологий в повседнев-

¹ Нестеров А.Ю. Эволюционный трансгуманизм: идеологические и антропологические аспекты // Глобальное будущее 2045: Антропологический кризис. Конвергентные технологии. Трансгуманистические проекты. С. 237-245.

² Там же. С. 241.

³ Войцехович В.Э. Вечная жизнь как аттрактор эволюции человека // Глобальное будущее 2045: Антропологический кризис. Конвергентные технологии. Трансгуманистические проекты. С. 315-325.

⁴ Бердяев Н. Миросозерцание Достоевского / Философия творчества, культуры и искусства: в 2 кн. М.: Искусство, 1994. Кн. 2. С. 42.

⁵ Дорошин Б.А., Антипов М.А. Инверсивная квазирелигиозность как условие и составная часть процесса трансгуманизации. С. 93-100.

⁶ Там же.

ную жизнь человека.¹ Религиозная среда (традиционные религии) в принципе выступают критично по отношению к трансгуманистическим проектам и перспективам постчеловека.

Таким образом, трансгуманистическая парадигма, предполагая изменение человека в пространстве телесности через техническое, генетическое усовершенствование, фактически исходит исключительно из материалистического основания, не затрагивая проблему духовного развития постчеловека как нового субъекта истории. Здесь бытийная характеристика становится первичной, а следовательно, невозможно однозначно предположить, как будет трансформироваться надстройка. По мере создания технологий по продлению жизни, переходу в постчеловеческое состояние, характеризующееся бессмертием, потребуется перестройка всей системы общественных отношений, в том числе и религии.

¹ См.: Сержантов П.Б. Религиозная реакция на проблему постчеловека // ЧЕЛОВЕК.RU. Новосибирск, 2011. С. 44-53.

ПОСТЧЕЛОВЕК В НАУЧНОЙ ФАНТАСТИКЕ: ОПЫТ ПРОГНОЗИРОВАНИЯ ТРАНСФОРМАЦИИ ЧЕЛОВЕКА

В 80-е гг. XX столетия в общекультурном дискурсе появляется и быстро закрепляется, приобретая определенную популярность, понятие постчеловека. Им обозначается условный «новый человек», который, как предполагается, претерпит ряд сущностных трансформаций, выводящих его за пределы традиционной антропологической определенности. Строго говоря, в концепте постчеловека находят свое преломление и развитие многие линии размышлений о природе человека, его возможностях, направлении развития и рисков изменения, антропологической трансгрессии, идеи сверхчеловека и т. п.

Термин «постчеловек» сегодня активно используется как в рамках социально-гуманитарных, так и естественнонаучных исследований. Между тем, его единого положительного определения не существует¹. Общим смысловым знаменателем является указание на преодоление человеческого, смены родовой идентичности Номо. В чем именно будет заключаться это радикальное переформатирование человеческой природы, не ясно. Собственно, сам термин «постчеловек» уже на лингвосемантическом уровне отражает в себе эту неопределенность. Префикс «пост» – это ценностно нейтральный указатель качественной измененности, перехода в иное состояние, не несущий информации о содержании и оценке произошедших изменений. Соответственно, «постчеловек» – это открытый антропологический концепт, объединяющий в себе всю совокупность современных ожиданий *человека будущего*, уже не определяемого как *вполне человек*².

Очевидно, что практически любой дискурс о человеке, имеющий футуристическую перспективу и предполагающий антропологическую трансгрессию, является вариантом модельной экспликации постчеловека. Под влиянием общей «фатальной футуристичности» человека и на фоне интенсификации научно-технического прогресса особую популярность приобретает художественно-футурологический дискурс научной фантастики. Главными особенностями научно-фантастического нарратива являются, во-первых, ориентация на конструирование вероятност-

¹ Хоружий С.С. Проблема постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергической антропологии // *Философские науки*. 2008, № 2. С. 21.

² См., например: Чеснокова Т.Ю. Постчеловек. От неандертальца до киборга. М., 2008; Тульчинский Г.Л. Новая антропология: личность в перспективе постчеловечности // *Вопросы философии*. 2009, № 4. С. 41-56; Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. М.: АСТ: ЛЮКС, 2004.

ных моделей будущего, во-вторых, опора на естественнонаучное знание и художественное построение моделей возможной/будущей реальности в соответствии с новейшими разработками¹.

Таким образом, научная фантастика формирует особые варианты рационально-сциентических проекций и «фантастических допущений» о человеке будущего². В рамках этого жанра было сформировано несколько вариантов определения концепта постчеловека как модели «человека будущего». Их специфические характеристики обусловлены общей художественно-футуристической концепцией «мира будущего». Среди них самым распространенным и массово тиражируемой является модель интенсивной технокомпьютеризации пространства культуры, когда будущее видится торжеством «высоких технологий». Примеры данных моделей даны в работах А. Азимова, Ф. Дика, У. Гибсона, Д. Симмонса, неоднократно награждавшихся литературной премией в области научной фантастики «Хьюго». Некоторые из их произведений были экранизированы, получив широкую известность в пространстве массовой культуры и сформировав особую научно-фантастическую «культуру мышления» о будущем. В рамках данной модели футуристической реальности концепт постчеловека объективируется в локальных концептах «киберчеловек» и «робот».

Киберчеловек – это человек, радикально трансформировавший свою естественно-биологическую телесность техноимплантами, значительно расширявшими его физические и когнитивные возможности. Как правило, он представляет собой симбиотическое единство биологических и техномашинных оснований. Этот симбиоз представляется в рамках дискурса научной фантастики одним из наиболее вероятных вариантов антропологической эволюции, приводящий к появлению на уровне внешней атрибуции более совершенного человека. Концептуально киберчеловек выступил вариацией «физического сверхчеловека», воссозданного в технокультурной матрице.

Также художественно-футуристический дискурс технокультуры формирует модели опосредованного «симбиотического замещения» человека антропоморфной машиной – роботом, который может выступать эквивалентом «лучшего человека». Ярким примером служит образ роботизированного андроида Т-800 из известного фантастического фильма «Терминатор 2: Судный день», превратившийся из «машины для убийств людей» в «лучшего возможного отца» для главного героя. В данном случае робот оказывается адекватным выразителем идеи постчеловека в ее *нечеловеческой* модальности интерпретации, потому что, во-первых, он не является собственно человеком, физиологически находясь «по ту сторо-

¹ См.: Lundwall S.J., Ellis D. Science Fiction: What It's All About. New York: Ace Books, 1971, pp. 73-86.

² См.: Scholes R., Rabkin E.S. Science Fiction: History, Science, Vision. New York: Oxford University Press, 1977, pp. 47-59.

ну» человеческого, во-вторых, робот по формально-физическим атрибутам калькулятивно превосходит/преодолевает человека.

Учитывая радикальную иночеловечность робота, он является по своему уникальным вариантом виденья постчеловека, предполагающим поистине революционное технопереформатирование антропологических оснований, вплоть до их полной аннигиляции. Однако в дискурсе научной фантастики сложилось в целом настороженное отношение к образу робота как возможной (лучшей?) альтернативе человеку. Здесь явно видно перенесение реально существующих озабоченностей относительно перспектив доминирования «машинной цивилизации», высказанных, в частности, М. Хайдеггером, в пространство художественных нарративов научной фантастики. Понимая некоторое функционально-технологическое превосходство робота, человек зачастую видел в нем скрытую угрозу. Социально-ролевая функция робота, как правило, эксплицитировалась через модель «слуги человека», что наглядно иллюстрируют три закона робототехники А. Азимова.

В этих законах робот латентно рассматривался как источник потенциальной опасности и, соответственно, возможный враг человека. Р. Сойер отмечает, что «с самого начала отношения между людьми и роботами рассматривались как потенциально конфликтные»¹. Поэтому в полной мере легитимировать робота как актуальный *положительный* вариант постчеловека не удастся; это не мешает рассматривать его как модельную объективацию в научно-фантастической модальности рационально-сциентического предела; человека, который преодолевает биологически-природные константы рода *Homo Sapiens*.

Однако существует целый сегмент научно-фантастического дискурса, где технологический вектор развития цивилизации может присутствовать, но не являться определяющим в антропологической трансформации. В этом случае формируется аналог психоментального типа постчеловека, достигающего состояния «пост» на уровне сознания, открывая *запредельные* формы восприятия реальности и способы взаимодействия с ней. Зачастую эти типажи имеют «налет» эзотеричности и «тайны». Их инаковость рационально непроницаема. Сами представители данного постчеловеческого типа в ряде случаев становятся инициаторами формирования особого парарелигиозного дискурса, где они воспринимаются как «новые мессии». Например, подобные модели видения постчеловека присутствуют в произведениях классиков научной фантастики О. Стэплдона, А. Кларка, Т. Старджона, Ф. Герберта и Р. Хайнлайна.

О. Стэплдон, будучи помимо писателя-фантаста еще и доктором философии, испытал заметное влияние Ницше, в своих романах «Последние и первые люди: История близлежащего и далекого будущего» и

¹ Сойер Р. Искусственный интеллект, научная фантастика и «Матрица». URL: http://www.tinlib.ru/filosofija/primi_krasnyu_tabletku_nauka_filosofija_i_religija_v_matrice/p5.php

«Создатель звезд», в которых конструируется проект масштабной истории будущего, дается описание эволюции человеческого вида, являющегося, фактически, двигателем истории. Писатель указывает, что за два миллиарда лет сменилось 18 биологических видов людей. Последние люди – «Восемнадцатые», утратившие привычную человеческую морфологию, предельно развившие ментально-телепатические способности и почти достигшие бессмертия, являются вершиной видового развития человечества. В конечном счете «Восемнадцатые» приходят к принципиально иному способу коллективно-психоментального существования в форме единого всечеловеческого «расового разума», претендуя на то, чтобы стать основанием вселенского разума.

А. Кларк в романе «Конец детства» также описывает вариант принципиального психоментального перерождения человеческого вида. «Новый человек» естественным образом открывает у себя ментальные способности высокого порядка, позволяющие ему вступить в контакт со Сверхразумом, став, фактически, его частью. При этом «перерожденные» обретают ряд сверхспособностей, например, телекинез, а также претерпевают антропологическую трансформацию, став энергетически-фотонными образованиями. Существенно, что лейтмотивом всего романа является тема угасания, смерти человечества. «Новые люди» не воспринимаются уже как представители *Homo Sapiens*; их аксиологические и телеологические характеристики радикально отличаются от *человеческих*, выходя за рамки «человеческого определения». Во многом поэтому они содержательно почти не описываются; констатируется лишь их принципиальная инаковость, остающаяся для «обычного» человека непроницаемой.

В другом своем культовом романе «2001: Космическая одиссея» Кларк также обращается к теме эволюции человеческого вида. Его рассмотрение, на наш взгляд, будет уместно одновременно с одноименным художественным фильмом, снятым С. Кубриком по сценарию и при непосредственном участии А. Кларка. Аудиовизуальный ряд фильма содержит недвусмысленные отсылки к философии Ницше. Например, обе сцены радикального преобразования человеческого существа сопровождаются отрывком из симфонической поэмы Р. Штрауса «Так говорил Заратустра». Сначала музыкальная тема подчеркивает эволюционный скачок от обезьяны к человеку, а далее от человека к «звездному младенцу», что, в свою очередь, отсылает нас к третьему состоянию духа, описываемому Ницше в «Заратустре»¹. Сам же *перерожденный человек*, по Кларку, лишается своей материальной телесности, обретает бессмертие и свободу для дальнейшего творчества уже в масштабах Вселенной.

Т. Старджон в повести «Больше, чем люди» продолжает развитие темы психоментальной эволюции человеческого вида. Герои Старджона обладают ментальной инаковостью, с одной стороны, дающей им ряд

¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Полное собрание сочинений: в 13 т. М., 2007. Т. 4. С. 25-27.

сверхчеловеческих способностей, а с другой, делающей их социальными изгоями. В конечном счете они образуют более совершенную, с точки зрения автора, жизнеспособную структуру – «человеческий гештальт» («Homo gestalt»), выраженную в коллективно-ментальной форме существования¹.

Далее, в романе Р. Хайнлайна «Чужак в чужой стране» главный герой – это человек (Майкл), усвоивший ценностные и поведенческие стратегии марсиан, которыми он был воспитан после гибели марсианской экспедиции. Оказавшись на Земле, Майкл испытывает «физический и духовный шок» от «несовершенства и грубости» людей-землян². Герой пытается утвердить новое духовно-ценностное учение, основой которого является императив «Ты еси Бог», распространяемый на все живое. Также «марсианская духовность» открывает в нем *сверхчеловеческие* качества ментального порядка. В итоге Майкл погибает от рук растерзавшей его толпы – людей, не сумевших принять возможность существования его «альтернативной духовности». Показательно, что герой, явно претендующий на роль «аксиологического сверхчеловека», был отторгнут массой и уничтожен. Это в очередной раз демонстрирует категорическое неприятие дискурсом массовой культуры альтернативных ценностных моделей, носители которых воспринимаются как враги.

Наконец, в романе Ф. Герберта «Дюна» идея постчеловека находит воплощение в образе генетически измененного человека, обладающего незаурядными ментальными способностями, которые, в первую очередь, меняют модус восприятия пространства и времени³. В результате этого он достигает состояния «психической иномерности», по-новому открывающего индивидуальную субъектность в ее связи с пространственно-временной континуальностью бытия. Одновременно герой обладает предельно развитыми рационально-аналитическими способностями, являясь *совершенным логиком*. Данная модель постчеловека концептуально тождественна трансперсональному видению «предельного человека», совмещающего в себе способности логического компьютера.

До некоторой степени дегуманизационного предела иномерности идея «психоментального постчеловека» достигает в феномене искусственного интеллекта (ИИ). Так, например, писатель-фантаст В. Виндж отождествляет «постчеловеческий» и «искусственный» интеллект, полагая, что после его появления «человеческая эпоха будет завершена»⁴. И эта мысль активно воспроизводится в локальных нарративах научной

¹ См.: Frisby E.S. Nietzsche's Influence on the Superman in Science Fiction Literature. Ph.D. Dissertation, The Florida State University, 1979, p. 41.

² Хайнлайн Р. Чужак в чужой стране. М., 2002. С. 10-42.

³ Герберт Ф. Дюна. М., 2000. С. 413-489.

⁴ Виндж В. Приход технологической сингулярности: как выжить в постчеловеческую эпоху.

URL: <http://www-rohan.sdsu.edu/faculty/vinge/misc/singularity.html>

фантастики. Зачастую ИИ выступает как враждебная сила по отношению к человеку, пытаясь его уничтожить¹. Тем самым в вероятностных моделях будущего утверждается императивность конфликта между ИИ и человеком. Эта ситуация враждебности, на наш взгляд, во многом обусловлена тем, что ИИ выступает моделью абсолютной *психоментальной иночеловечности*, что уже воспринимается как латентная угроза. Здесь, как и в случае с концептом робота, человек сталкивается с феноменом, находящимся «по ту сторону» человеческой природы и обладающим явными количественно/качественно превосходными характеристиками в сравнении с «нормальным» Homo Sapiens. Как следствие, человек воспроизводит уже известную поведенческую модель отторжения постчеловеческого, существующего в модусе предельной инаковости.

В итоге можно констатировать, что в пространстве научно-фантастического нарратива формируется несколько моделей видения постчеловеческого. Во-первых, в техноантропологических концептах «киборг» и «робот» отражено желание рационально-сциентически «освоить» постчеловеческий модус существования человека средствами современной технокультуры. При этом в концепте «робот» происходит преодоление биофизиологических констант человеческой определенности с потерей телесной идентичности. Во-вторых, предел эволюции человеческого вида часто моделируется через достижение состояния психоментальной трансгрессии. В этом случае имеет место аксиологическое, телеологическое и в целом онтологическое преодоление условно человеческого способа существования. Рассмотренные варианты научно-фантастической экспликации постчеловека охватывают широкий спектр современных определений *не вполне человека будущего*², что свидетельствует о укорененности в массовом общественном сознании как самой идеи трансформации человеческой природы, так и возможных направлениях ее изменения.

¹ Примеры обыгрывания темы восстания ИИ против человека имеет место в романах «2001: Космическая одиссея» А. Кларка, «Мечтают ли андроиды об электроовцах?» Ф. Дика, «Дюна» Ф. Герберта, «Гиперион» и «Падение Гипериона» Д. Симмонса, а также художественных фильмах «Терминатор», «Трон», «Матрица» и многих других.

² См.: Беляев Д.А. Перспективные антропологические модели постчеловека: трансформация человеческой природы и сверхчеловеческая атрибутика // Глобальное будущее 2045: Антропологический кризис. Конвергентные технологии. Трансгуманистические проекты: материалы первой Всероссийской конференции (г. Белгород, 11-12 апреля 2013 г.) / под. ред. Д.И. Дубровского и С.М. Климовой. М.: Канон+, 2014. С. 43-52.

УХОД ОТ ЧЕЛОВЕКА В ТРАНСГУМАНИЗМЕ: БИОТЕХНОЛОГИИ

Развитие естественных наук меняет представление человека о нем самом и об окружающем мире. Каждому этапу естественнонаучного знания соответствует своя теоретическая научная картина, которая выходит за рамки экспериментально-эмпирического познания. Такая картина является научным мировоззрением, одним из возможных языков описания действительности вместе с другими видами мировоззрения – философским, религиозным, возможно, обыденно-бытовым и т. д. Каждое мировоззрение конструирует систему ценностей и смыслов, удовлетворяющую своих приверженцев. «Идиллическая картина мира науки как чертога абсолютного знания, строго рационального дискурса и непротиворечивых истин, прямой дороги к вершинам познания лишь отчасти соответствует действительности. В конкретных формах своего развития наука порождает наряду с результатами, соответствующего общепринятым научным представлениям, такие новации, которые данным представлениям не соответствуют»¹.

Причинами, которые привели к шаткости человеческого статуса в XX веке послужили две мировых войны, возникновение и падение тоталитарных режимов, пост-колониализм и глобализация, но самое важное – это прогресс естественных наук, сделавший возможным создание ядерного оружия и атомной энергетики, освоение космоса. Развитие технологий привело к тому, что человек осознает себя ничтожно малым и бесильным; в одно мгновение может быть уничтожена не одна человеческая особь, а миллионы людей. Это делает человека психически и физически уязвимым.

Лучше других сумел понять шаткость человеческого бытия Ф. Ницше. «Человек – это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком, – канат над пропастью»². Символ каната как раз подчеркивает шаткость: любое, даже самое легкое дуновение ветра заставляет канат качаться. Человек может стать онтологически устойчивее, превратившись в сверхчеловека; он был таким, когда был диким зверем. В обоих состояниях первичен витальный порыв, инстинкты доминиру-

¹ Забияко А.П. Введение. Нелинейная динамика отношений религии и науки // Киберрелигия: Наука как фактор религиозных трансформаций. Благовещенск: АмГУ. С. 6.

² Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Сочинения в 2 т. М.: Мысль. Т. 2. С. 9.

ют над разумом и моралью. «Что такое обезьяна в отношении человека? Посмешище или мучительный позор. И тем же самым должен быть человек для сверхчеловека: посмешищем или мучительным позором. Вы совершили путь от червя к человеку, но многое в вас еще осталось от червя, некогда были вы обезьяной, и даже теперь еще человек больше обезьяны, чем иная из обезьян»¹.

Теоретики трансгуманизма предлагают взять под контроль человеческую сущность, опираясь на новейшие открытия и технологии. Естественные несовершенства человеческого тела исчезнут, со временем люди достигнут практического бессмертия.

Но не все так просто. Трансгуманистические проекты необходимо осмыслить с позиций биоэтики. Проблема прежде всего в определении границ *гуманности*; когда еще допустимо называть некое существо человеком, а когда речь идет уже о постчеловеке?

Как известно, человек является существом общественным, социогенным. Грядущий же постчеловек будет существом техногенным. Материя, от которой бежали платоники, гностики и аскеты, для постчеловека станет родной стихией, производя те ресурсы, которые помогут достичь бессмертия. *Deus ex machina* – девиз, гимн, молитва нового постчеловечества.

Возникает и другой вопрос: где граница технологического совершенства человека, момент перехода к постчеловеку? Возьмем в качестве примера киберпротез. Если мы поставим его человеку, который после несчастного случая лишился руки, это будет вполне гуманно. Ну а если кто-то хочет добровольно отказаться от своих природных рук, сделав апгрейд своего тела, как мы меняем детали своей машины или компьютера? Есть ли в нас что-то большее, чем просто физическое тело, с различными его функциями (в том числе и сознание как функция мозга)? Где то, что зовется человеком, его суть, сущность?

Вдохновляемый либеральной идеологией, человек слишком резко осуществляет свою эмансипацию, освобождая себя даже от половой принадлежности. Сначала было заявлено, что пол не обретается биологически с рождения человеком, а конструируется обществом. Название также нашлось – гендер. Во многих странах стало возможным с помощью биотехнологий изменить свою половую принадлежность.

Конечно, развитие технологий глупо останавливать. Но одно дело, когда они улучшают наш быт, и совсем другое дело, когда технологии напрямую меняют человека. Фрэнсис Фукуяма в книге «Наше постче-

¹ Там же. С. 8.

ловеческое будущее»¹ склонен считать, что разумный контроль со стороны широкой общественности должен оградить человечество от использования биотехнологий во вред.

Но кто должен конструировать представления о *нормальном*? Протестантский теолог Пауль Тиллих считал, что «религия – это состояние захваченности предельным интересом, который делает все остальные интересы предварительными и содержит в себе ответ на вопрос о смысле жизни»². В квази-религии таким предельным интересом может выступать общество, государство, нация или даже наука. Сможет ли эта сциентистская вера в трансгуманизм занять «в душах наших современников место веры и обещающая спасение человечества здесь, на земле, в отдаленном будущем»³, стать *опиумом интеллектуалов* (Р. Арон)?

Эммануэль Левинас считал, что три факта открывают перед нами чарующую глубину Другого, его загадку, которую не разгадать. Это – смерть, эрос и чадородие⁴. Трансгуманизм дает совсем иное видение многих человеческих состояний: любви, эроса, деторождения. Захочет ли постчеловек страдать от безответной любви, или же это чувство будет отброшено как реликт? Есть ли потребность в естественном деторождении, или биотехнологии способны гораздо позитивней воздействовать на человеческую популяцию, позволяя женщинам избежать родовых мук? Существенным вопросом, на который человечеству предстоит ответить, чтобы понять цену прогресса биотехнологий и использование их в рамках парадигмы трансгуманизма, на наш взгляд, можно сформулировать так: не утратим ли мы чарующую загадочную сущность Другого, самих себя, в гонке за сверхвозможностями своего комфортного будущего?

¹ Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: последствия биотехнологической революции. М.: АСТ, 2004.

² Тиллих П. Христианство и встреча мировых религий / Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995. С. 398.

³ Такое определение дал Раймон Арон светским религиям (коммунизм, фашизм), но оно также может быть отнесено и к другим политическим идеологиям. См. Арон Р. История XX века: антология. М.: Ладомир, 2007. С. 232.

⁴ См.: Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998.

ПРОБЛЕМЫ МЕТОДОЛОГИИ ТЕОРИИ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА

Размышляя о том, может ли машина мыслить как человек, основоположник теории искусственного интеллекта А. Тьюринг предлагает одним выстрелом убить сразу двоих зайцев: дать ответ на вопрос, что значит мыслить, через ответ на вопрос о том, может ли машина мыслить. Сам Тьюринг склонялся к ответу утвердительному: машина может мыслить¹. Впоследствии американский мыслитель Дж. Сёрл обозначил такую позицию как теорию сильного искусственного интеллекта: «Следовательно, цель заключается лишь в том, чтобы создать программы, способные моделировать человеческое мышление таким образом, чтобы выдерживать тест Тьюринга. Более того, такая программа будет не просто моделью разума; она в буквальном смысле слова сама и будет разумом, в том же смысле, в котором человеческий разум – это разум». И далее: «Сильный ИИ утверждает, что мышление – это не что иное, как манипулирование формализованными символами, а именно это и делает компьютер: он оперирует формализованными символами. Подобный взгляд часто суммируется примерно следующим высказыванием: “Разум по отношению к мозгу – это то же, что и программа по отношению к аппаратуре компьютера”»².

Итак, в основе этой идеи лежит предположение, что машина становится разумной, если может реализовать интеллектуальные действия. В этом самом общем и абстрактном пункте сходятся многие представители теории ИИ. Но далее начинаются серьезные расхождения по поводу того, что такое интеллектуальные действия, что к ним следует причислять, а что нет?

По сути, для нас это не имеет значения, главное – обратить внимание на подход, в соответствии с которым пытаются определить интеллектуальную деятельность. Выделяется большое количество признаков, которые следует сложить и на выходе получить интеллект; то есть посредством простой индукции создать интеллект, равный человеческому. Следует решить, а возможно ли вообще таким образом решить указанную задачу. Для этого необходимо обратиться к работе

¹ См.: Turing A.M. Computing machinery and intelligence // *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*. October 1950, vol. 59, pp. 433-460.

² Сёрл Дж. Разум мозга – компьютерная программа? URL: <http://alt-future.narod.ru/Ai/sciam1.html>

Ф. Бэкона «Новый Органон», в которой изложены основные методологические положения индуктивного метода.

У Бэкона мы часто встречаем слова «ratio», «mens», «intellectus» и «ingenium». В русском переводе С. Красильщикова и Г.Г. Майорова эти слова переводятся как «разум», «ум», «рассудок», «разумение»; один раз находим словосочетание «умственные способности». Но латинские слова имеют более широкий круг значений и используются Бэконом в разных контекстах. Сам английский философ не дает точного определения указанных понятий. Но чем менее они определены, тем более широкий круг толкований возможен, и отсутствие четкого определения может привести к тому, что подобные обозначения могут использоваться в разных контекстах и, соответственно, иметь разные значения.

Понятие природы, под которой понимается качество, или свойство, какого-то класса объектов, в применении на практике начинает рассыпаться. Если *последовательно* реализовывать метод Бэкона и не предполагать до его реализации единства искомой природы (ведь именно это Бэкон и ищет), то индуктивный метод не даст этого единства и не позволит в итоге открыть аксиому или закон. Значит, лишь постулирование Бэконом единства может окольными путями привести его к какому-либо результату. Даже если не учитывать того факта, что единство искомой природы Бэкон предпосылает и на протяжении всего своего исследования использует его в качестве путеводной нити, то все же последовательное осуществление предписаний бэконовского метода привело бы лишь к расщеплению первоначального единства и невозможности его дальнейшего собирания средствами предлагаемой английским философом индукции.

В метафизике это единство выступает в виде *субъекта*, необходимо присутствующего в процессе познания и при этом неустранимого. Метафизика предлагает в корне иную стратегию концептуализации сознания, отличную от индуктивного метода. Вывод, который можно сделать, заключается в том, что цель, поставленная Бэконом, значительно превышает возможности индукции. Таково неосознаваемое Бэконом противоречие, которое сам Бэкон стремился преодолеть, пытаясь вовсе удалить эту субъективность из процесса познания. Подобные попытки как раз характерны для некоторых современных мыслителей, как, например, Д. Деннет.

Возвратимся теперь к вопросу, поставленному в начале нашей работы. Теоретики, работающие с сильным ИИ, предполагают, что интеллект – это просто совокупность, полностью исчерпываемая несколькими функциями. Механическое складывание посредством индукции, как мы уже выяснили, не может дать целого, если оно не предшествовало акту индукции. Представление об этом целом есть сознание. Т.е. это до-

вольно серьезная методологическая небрежность, практически никогда не осознаваемая и в результате приводящая к мнимым выводам в данной сфере – таким, как, например, устранение сознания из перечня необходимых компонентов интеллекта. Поскольку сознание не может быть объяснено посредством индукции, т.е. оно не может быть просто собрано из отдельных элементов, его попросту исключают из перечня неотъемлемых компонентов интеллекта.

Индуктивисты не учитывают, что методология, которая должна выполнять функцию простого инструмента и орудия познания, начинает формировать и изменять сам объект исследования, создавая таким образом новую сущность. Из этого, конечно, не следует, что метод индукции полностью несостоятелен. Речь лишь о том, что он недостаточен для изучения сознания, но сохраняет свою значимость в естественных науках.

Альтернативный подход к исследованию проблемы сознания, т.е. не простое элиминирование из процесса познания субъективных (сознательных) структур, а, наоборот, пристальное внимание к ним, был предложен рационалистической метафизикой Нового времени.

Односторонность обоих этих подходов – как метафизики, так и эмпиризма, – была в полной мере выявлена Кантом и преодолена в трудах Фихте, Шеллинга и Гегеля. При решении неоднозначных вопросов, касающихся мышления, сознания и др., представляется необходимым обращаться к наследию этих мыслителей, в первую очередь к гегелевской науке логики.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Harun Ar Rashid – Professor of Public Health & Research Management, Department of Public Health, State University of Bangladesh.

Michael Cheng-tek Tai – Chair Professor of Medical Humanities/Bioethics, Chungshan Medical University, Taiwan.

Søren Holm – Professor of Bioethics, School of Law, The University of Manchester, President of the International Association of Bioethics.

Андрейкина Марина Владимировна – аспирантка, Белгородский государственный национальный исследовательский университет (Белгород).

Беляев Дмитрий Анатольевич – кандидат философских наук, доцент, кафедра философии и культурологии, Липецкий государственный педагогический университет (Липецк).

Белялетдинов Роман Рифатович – младший научный сотрудник сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики, Институт философии РАН (Москва).

Бессчетнова Анастасия Андреевна – студентка, Саратовский национальный исследовательский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского (Саратов).

Буйнякова Инна Сергеевна – аспирантка, Белгородский государственный национальный исследовательский университет (Белгород).

Горячев Михаил Михайлович – магистрант, Школа философии, факультет гуманитарных наук, НИУ «ВШЭ» (Москва).

Желнин Антон Игоревич – старший преподаватель, кафедра философии, Пермский государственный национальный исследовательский университет; кафедра философии и биоэтики, Пермский государственный медицинский университет (Пермь).

Жигачев Антон Вячеславович – магистрант, Курский государственный университет, факультет философии социологии и культурологии (Курск).

Климова Светлана Мушаиловна – доктор философских наук, профессор, Школа философии, факультет гуманитарных наук, НИУ «ВШЭ» (Москва).

Кожевникова Магдалена – кандидат философских наук, научный сотрудник, сектор гуманитарных экспертиз и биоэтики, Институт философии РАН (Москва).

Лапшин Василий Андреевич – кандидат философских наук, доцент, кафедра философии, культурологии и политологии, Московский гуманитарный университет (Москва).

Луков Валерий Андреевич – доктор философских наук, профессор, директор Института фундаментальных и прикладных исследований Московского гуманитарного университета (Москва).

Майданский Максим Андреевич – студент, Белгородский государственный национальный исследовательский университет (Белгород).

Майданская Ирина Александровна – кандидат философских наук, доцент, Белгородский государственный национальный исследовательский университет (Белгород).

Мальченко Александр Евгеньевич – магистрант, Школа философии, факультет гуманитарных наук, НИУ «ВШЭ» (Москва).

Маляр Наталья Борисовна – магистрантка, Белгородский государственный национальный исследовательский университет (Белгород).

Матикян Вагаршак Леваевич – аспирант, кафедра Всемирной истории и методики ее преподавания, АГПУ им. Х. Абовяна (Ереван, Армения).

Петров Кирилл Алексеевич – кандидат философских наук, старший преподаватель, кафедра философии, биоэтики и права, Волгоградский государственный медицинский университет (Волгоград).

Подлужный Александр Сергеевич – магистрант, Белгородский государственный национальный исследовательский университет (Белгород).

Полежаева Юлия Андреевна – студентка, Белгородский государственный национальный исследовательский университет (Белгород).

Пономарева Анастасия Сергеевна – магистрантка, Воронежский государственный университет, факультет философии и психологии (Воронеж).

Попова Ольга Владимировна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник, сектор гуманитарных экспертиз и биоэтики, Институт философии РАН (Москва).

Попова Ольга Викторовна – кандидат философских наук, доцент, Белгородский государственный национальный исследовательский университет (Белгород).

Синицына Ульяна Павловна – учитель истории, МБОУ СОШ № 33 им. П.Н. Шубина (Липецк).

Соболев Иван Андреевич – аспирант, кафедра истории философии, Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург).

Соловьев Александр Васильевич – доктор философских наук, профессор кафедры культурологии, Рязанский государственный университет имени С.А. Есенина (Рязань).

Строкова Анастасия Владимировна – студентка, кафедра английского и французского языка, Институт филологии, Липецкий государственный педагогический университет (Липецк).

Теслев Александр Александрович – магистрант, Белгородский государственный национальный исследовательский университет (Белгород).

Тинус Никита Николаевич – студент, Белгородский государственный национальный исследовательский университет (Белгород).

Тищенко Павел Дмитриевич – доктор философских наук, заведующий сектором гуманитарных экспертиз и биоэтики, Институт философии РАН (Москва).

Третьяк Артур Романович – магистрант, Школа философии, факультет гуманитарных наук, НИУ «ВШЭ» (Москва).

Устинов Артем Викторович – студент, Белгородский государственный национальный исследовательский университет (Белгород).

Цыганков Александр Сергеевич – преподаватель, кандидат философских наук, Институт св. Фомы (Москва).

Часовских Григорий Александрович – магистрант, Школа философии, факультет гуманитарных наук, НИУ «ВШЭ» (Москва).

Шевченко Сергей Юрьевич – аспирант, сектор гуманитарных экспертиз и биоэтики, Институт философии РАН; преподаватель кафедры биоэтики РНИМУ им. Н.И. Пирогова (Москва).

Щербаков Михаил Иванович – студент, Белгородский государственный национальный исследовательский университет (Белгород).

Юдин Борис Григорьевич – член-корреспондент РАН, доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики, Институт философии РАН (Москва).

Яскевич Ядвига Станиславовна – доктор философских наук, профессор, директор Института социально-гуманитарного образования, Белорусский государственный экономический университет (Минск).

Научное издание

**КОНЦЕПЦИИ ПОСТЧЕЛОВЕКА
В ФИЛОСОФИИ И ТЕХНОНАУКЕ**

Материалы V Международной научной
школы для молодежи

(Белгород, 19-23 мая 2016 года)

П о д р е д а к ц и е й

Климовой Светланы Мушаиловны,
Майданского Андрея Дмитриевича

Корректоры: *М.В. Андросова, А.Н. Оберемок*
Оригинал-макет *Андросовой М.В.*

Подписано в печать 17.05.2016. Формат 60×90/16.
Гарнитура Times New Roman. Усл. п. л. 15,3. Тираж 70 экз. Заказ 107.
Оригинал-макет подготовлен и тиражирован в ИД «Белгород» НИУ «БелГУ»
308015 г. Белгород, ул. Победы, 85