

ЭТИЧЕСКИЕ ДИСКУРСЫ О ТЕХНОЛОГИЯХ ИЗМЕНЕНИЯ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА: ПОПЫТКА ПОСТРОЕНИЯ «КЛАССИФИКАЦИОННОЙ МАТРИЦЫ»*



Давыдов Дмитрий Александрович,

Институт философии и права
Уральского отделения Российской академии наук,
кандидат политических наук,
научный сотрудник отдела философии,
Екатеринбург, Россия,
ORCID: 0000-0001-7978-9240,
E-mail: davydovdmitriy90@gmail.com

Статья поступила в редакцию 20.12.2019, принята к публикации 10.02.2020

Для цитирования: Давыдов Д.А. Этические дискурсы о технологиях изменения природы человека: попытка построения «классификационной матрицы» // Научный журнал «Дискурс-Пи». 2019. № 4 (37). С. 10-27. doi: 10.24411/1817-9568-2019-10401

Аннотация

В статье произведена попытка классификации этических дискурсов о технологиях изменения природы человека. Показано, что существующие обозначения различных концепций изменения природы человека не всегда в полной мере выражают их суть. Зачастую они многозначны (к примеру, «христианский трансгуманизм») или имеют несколько противоположных значений («постгуманизм» как синоним слова «трансгуманизм» и как обозначение этической позиции, оппонирующей всему гуманистическому наследию Просвещения). Возражения может вызывать и сама терминологическая привязка дискурсов об изменении природы человека к «базовому» термину «гуманизм» (трансгуманизм, постгуманизм). Автор стремится определить, как на дискурс о технологиях изменения природы человека влияет та или иная «ценностная оптика». В основу предлагаемой классификации положено 2 критерия: «ориентир высших ценностей» и «основное условие реализации высших ценностей». Соответственно, выделено 16 разновидностей этических дискурсов (этических «позиций»), определяемых по взглядам на то, что является

* Статья выполнена в рамках работы по проекту МК-2621.2019.6 грантов Президента Российской Федерации для государственной поддержки молодых российских ученых – кандидатов наук (Конкурс – МК-2019).

источником высших ценностей (человек, трансцендентное, социальное или природа), и что является основным условием их реализации (также: человек, трансцендентное, социальное и природа). Предложенная классификация не претендует на выражение всего многообразия этических дискурсов по соответствующей проблематике, а скорее служит своеобразным «логическим каркасом», помогающим ориентироваться во всем многообразии возможных подходов и точек зрения. Делается вывод о том, что не следует говорить о какой-то оригинальной философии (или философиях) изменения природы человека. Вместо этого технологии «улучшения» человека либо принимаются в рамках той или иной ценностной «оптики», либо со схожих базовых этических позиций отвергаются.

Ключевые слова:

трансгуманизм, постгуманизм, биоэтика, гуманизм, антигуманизм, антропоцентризм.

UDC 17

DOI: 10.24411/1817-9568-2019-10401

ETHICAL DISCOURSES ON TECHNOLOGIES FOR HUMAN ENHANCEMENT: AN ATTEMPT TO BUILD A «CLASSIFICATION MATRIX»

Davydov Dmitriy Aleksandrovich,

Institute of Philosophy and Law
of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences,
Candidate of Political Sciences,
Department of Philosophy, Researcher,
Ekaterinburg, Russia,
ORCID: 0000-0001-7978-9240,
E-mail: davydovdmitriy90@gmail.com

Article received on December 20, 2019, accepted on February 10, 2020

To cite this article: Davydov, D.A. (2019). Eticheskie diskursy o tekhnologiyah izmeneniya prirody cheloveka: popytka postroeniya «klassifikacionnoj matricy» [Ethical discourses on technologies for human enhancement: an attempt to build a «classification matrix»]. *Scientific Journal "Discourse-P"*, 4(37), 10–27. doi: 10.24411/1817-9568-2019-10401

Abstract

The article attempts to classify ethical discourses on technologies for changing human nature. It is shown that the existing designations of various concepts of human

“enhancement” do not always fully express their essence. They are often ambiguous (for example, “Christian transhumanism”) or have several opposite meanings (“posthumanism” as a synonym for the word “transhumanism” and as a designation of an ethical position that opposes the entire humanistic legacy of the Enlightenment). The terminological linking of discourses about human enhancement to the “basic” term “humanism” (transhumanism, posthumanism) may cause objections. The author seeks to determine how one or another “value optics” affects the discourse on technologies for human “enhancement”. The proposed classification is based on 2 criteria: “a guideline for higher values” and “the main condition for the realization of higher values”. Accordingly, 16 varieties of ethical discourses (ethical “positions”) determined by the views on what is the source of higher values (man, transcendental, social or nature), and what is the main condition for their realization (also: man, transcendental, social and nature), are identified. The proposed classification does not pretend to express the whole variety of ethical discourses on the relevant issues, but rather serves as a kind of “logical framework” that helps to navigate the whole variety of possible approaches and points of view. It is concluded that one should not talk about some kind of original philosophy (or philosophies) of changing the nature of man. Instead, technologies for human “enhancement” are either adopted within the framework of a particular value “optics” or are rejected from similar basic ethical positions.

Keywords:

transhumanism, posthumanism, bioethics, humanism, antihumanism, anthropocentrism.

Введение

Сегодня мир стоит на пороге масштабных социальных, политических и технологических трансформаций, которые могут затронуть, в том числе, природу человека. Бурное развитие нано, био-, инфо-, когно-, социо- (NBICS) технологий ставит на повестку дня радикальные трансформации телесности и ментальности: изменение («улучшение») психических, когнитивных, физических и т. д. возможностей. Дискуссии о трансгуманизме и трансгуманистической перспективе привлекают внимание многих философов, ученых, правоведов, богословов и в целом – широкую общественность. Поднимаются серьезные этические вопросы о допустимости и границах «трансформационного» вмешательства в организм человека, о возможных направлениях и идеологии такого вмешательства, о социальном, культурном, политическом, экономическом и т. п. контекстах развития технологий изменения природы человека.

Тем не менее, само поле этических дискуссий по поводу перспектив развития технологий изменения природы человека остается концептуально туманным. Большая часть устойчивых этических позиций не имеет четких общепринятых обозначений. В итоге наблюдается некоторая терминологическая путаница, а то и вовсе – попытки обозначить одними и теми же словами принципиально разные этические позиции. Так, под словом «трансгуманизм» иногда понимают любые этические концепции, утверждающие необходимость или желательность «улучшения» (технологической модификации, «прокачки» – «enhancement»)

человека. В таком случае можно говорить, например, о христианском трансгуманизме (Cole-Turner, 2017). Однако трансгуманизм иногда понимают скорее как продолжение светского (секулярного) гуманизма, имеющее социокультурные корни в философском наследии Модерна (Ferrando, 2013; Оттуа, 2014 и др.). Иногда противопоставляются позиции на основании какого-то одного критерия; при этом, опять же, большое многообразие различных интерпретаций, реакций, позиций и т. п. редуцируется до какой-либо «бинарной оппозиции». К примеру, велик соблазн редуцировать гуманизм и трансгуманизм до некоей единой магистральной линии развивающегося (трансформирующегося) идейного источника преобладающих ценностей западного (развитого и т. п.) общества. При этом зачастую упускается многообразие различных вариаций гуманизма (к примеру, коммунистический гуманизм) и трансгуманизма, из которых вытекают диаметрально противоположные выводы практического характера. Такой «бинаризм» нередко приводит к исключению из поля зрения других возможных этических позиций. Так, мы видим, что в современных биоэтических дискуссиях практически не фигурирует персоналистская альтернатива различным «трансгуманистическим» концепциям. Непростая ситуация возникла и с соотношением терминов «постгуманизм» и «трансгуманизм». Иногда их отождествляют, и это вполне объяснимо: этика трансгуманизма построена на утверждении «спасительной» роли новых технологий, которые нацелены на качественное «преобразование» человека. В этом смысле, действительно, речь идет о перспективе создания пост-человека. Однако у термина «постгуманизм» есть и другое значение: это совокупность оппозиционных гуманизму и тому, что многие исследователи сегодня понимают под трансгуманизмом, этических концепций, вышедших из постмодернистского дискурса. Часто можно встретить попытки терминологически обозначить «чистый» гуманизм, который остается за вычетом теистических «остаточных» компонентов. Появляются такие формулировки, как «эксклюзивный гуманизм» у Ч. Тейлора (Тейлор, 2017) или «либеральный гуманизм» у Ю. Н. Харари (Харари, 2016), которыми также можно обозначить очень разные явления философской мысли. В целом можно говорить о том, что использование устоявшихся терминов (вроде «гуманизма», «трансгуманизма» и т. п.) для фиксации той или иной этической позиции относительно перспектив развития технологий изменения природы человека довольно проблематично в виду многогранности, многоаспектности самой проблематики «улучшения» человека. Настоящая статья является результатом попыток автора классифицировать основные этические дискурсы о технологиях изменения природы человека. Я постараюсь далее представить нечто вроде «классификационной матрицы», которая могла бы служить инструментом упорядочивания этических позиций по поводу технологий изменения природы человека. Разумеется, любая классификация приводит к упрощению, к абстрагированию от конкретных индивидуальных или коллективных воззрений. Однако метод классификации позволяет наглядно представить общие существенные черты изучаемых явлений, рассмотреть этические дискурсы как своеобразную «структуру», в которой одни элементы находят себя в отношениях с другими. В конце концов, речь идет и о попытке сформулировать более разнообразную терминологическую «палитру» для характеристики всевозможных точек зрения, посвященных рассматриваемой проблематике.

В целом можно отметить, что проблематика «техногенного» изменения природы человека затрагивает предельно широкий спектр этических дискурсов. Тем не менее, я все же попытаюсь сделать акцент именно на «трансгуманистической» перспективе.

В основе предлагаемой классификации лежат два ключевых критерия.

Первый критерий обозначен как «ориентир высших ценностей». Под данным ориентиром я понимаю ту область наблюдаемого или ненаблюдаемого мира, которая, по взглядам тех или иных мыслителей или приверженцев соответствующих идейных течений, является предполагаемым сосредоточением наиболее *ценного* в жизни. Таких основных «областей» можно выделить четыре. Это, во-первых, сам человек как посюстороннее существо с его «внутренним миром», эмоциями, переживаниями и т. п. Как правило, речь здесь идет об «имманентном» человеческом процветании, экономически обусловленном «простом человеческом» счастье и т. п. Во-вторых, это может быть трансцендентное как область выходящего за пределы посюстороннего бытия, неких высших смыслов, движение к которым подразумевает сложные духовные поиски, испытания и т. п. В-третьих, это то, что можно обозначить как пространство межперсонального (социального), включающее те смыслы и ценности, которые формируются за пределами «посюстороннего» существования отдельных индивидов, но при этом не пренебрегают черты трансцендентного. Это может быть коллективная память о поступках выдающихся личностей, героев, идеалы личности как гармоничной части социального целого и т. п. Наконец, речь может идти о природе как источнике высших ценностей (природная гармония, эстетика природного и т. п.).

Второй критерий во многом схож с первым. Однако здесь фокус смещается с того, что является самим ориентиром в определении высших ценностей, к основным условиям их реализации. Я также обозначаю эти условия, как «человек», «трансцендентное», «социум» и «природу» (см. таблицу 1). Но человек или, скажем, трансцендентное здесь берутся уже в значении сил (или источников таковых), которые, как полагается, ведут или могут вести общество (или мир, вселенную и т. п.) к процветанию и достижению заданных (или обусловленных) ориентиром ценностей. Поясню: если мы полагаем основным ориентиром жизненных ценностей человека и его «посюстороннее» процветание, то в качестве основной *силы*, ведущей к этому процветанию, могут быть выбраны самые разные «явления». Это может быть сам человек, полагающийся на свои индивидуальные, «земные» и т. п. возможности. Это может быть и трансцендентное, но взятое уже не как то, к чему мы должны быть устремлены как к чему-то самоценному, а скорее как некоторая сила, необъяснимым образом действующая на этот мир, и на которую стоит ориентироваться ради все того же «житейского» процветания отдельных людей.

Таким образом, «человек», «трансцендентное», «социум» и «природа» могут являться как ориентирами высших ценностей, так и основными условиями их реализации. В итоге мы имеем распределение этических дискурсов, представленных в таблице 1.

Таблица 1

		Ориентир высших ценностей			
		Человек	Трансцендентное	Социум	Природа
Основное условие реализации высших ценностей	Человек	Индивидуалистический антропоцентризм	Индивидуалистический трансцендентализм	Индивидуалистический социоцентризм	Индивидуалистический природоцентризм
	Трансцендентное	Религиозный антропоцентризм	Религиозный трансцендентализм	Религиозный социоцентризм	Религиозный природоцентризм
	Социум	Социальный антропоцентризм	Социальный трансцендентализм	Социальный социоцентризм	Социальный природоцентризм
	Природа	Натуралистический антропоцентризм	Натуралистический трансцендентализм	Натуралистический социоцентризм	Натуралистический природоцентризм

Рассмотрим кратко получившиеся 16 позиций.

1. **Индивидуалистический антропоцентризм** подразумевает, что высшей ценностью является сам человек как здесь-живущее существо, его «посюстороннее», непосредственное «житейское» благополучие. При этом в качестве основного условия реализации высшей ценности выступает сам человек. По крайней мере, человек должен иметь свободу на самоопределение, и никакая «заботливая» власть не должна отнимать у него это право. Грубо говоря, это своеобразный «либертарно-либеральный» секулярный гуманизм (антропоцентризм). Такой антропоцентризм есть плод длительной эволюции гуманизма, постепенно трансформировавшийся от религиозного «гуманизма» к Ренессансу и далее в сторону «полной» секуляризации. Отметим, что большую часть дискурсов, ныне обозначаемых термином «трансгуманизм», можно ассоциировать именно с индивидуалистическим антропоцентризмом. Действительно, такие авторы, как Н. Бостром (Bostrom, 2016 и др.) или, скажем, Р. Курцвейл (Kurzweil, 2005 и др.) нередко апеллируют к свободе каждого распоряжаться своим телом, выводят тезис о неизбежности радикальной трансформации как раз из этого неотъемлемого права телесной «суверенности». Есть и авторы, прямо позиционирующие себя как либертарианские трансгуманисты. Так, например, Р. Бейли утверждает, что любые попытки ограничить возможности «улучшения» собственного тела являются нарушением гражданских прав и свобод. Соответственно, ничто не может обеспечить дальнейшего процветания человечества, кроме свободного рынка (Bailey, 2005). Однако ни сам гуманизм, ни так называемый «трансгуманизм» отнюдь не исчерпываются индивидуалистическим антропоцентризмом.

2. **Религиозный антропоцентризм** также утверждает человека и его «посюстороннее» бытие в качестве высшей ценности. При этом уже не человек и его «сущностные» силы оказываются основным условием достижения желаемого блага. Скорее, условием человеческого благополучия полагается трансцендентное. В конце концов, можно отрицать существование Бога как некоего существа,

судящего мир, его можно ассоциировать с неким Началом мира, принципами добра, справедливости и т. п., которые изначально недоступны «эмпирическому» человеку. Многие деистические концепции признавали существование Бога как первопричины, но исключали его прямое влияние на мир. При этом можно попытаться хотя бы отчасти познать первоначальный замысел. Благополучное общество нуждается в познании божественных истин (тайн «божественного промысла»), в соответствии с которыми оно и должно установить свои законы (например, считать, что «Декларация независимости» соответствует Божьему замыслу и т. п. (Тейлор, 2017, с. 490)). Ч. Тейлор называет такую установку «провиденциальным деизмом», получившим распространение на рубеже XVII–XVIII веков. «Замысел Бога о человеке, – пишет Тейлор, – свелся к задаче осуществления людьми в своей жизни порядка, который Бог задумал для их счастья и благоденствия» (Тейлор, 2017, с. 311).

Конечно, можно говорить о том, что деизм попросту выражает в религиозных терминах волю человека к земному процветанию. Тем не менее, все же есть разница между ценностным индивидуализмом и деистическим «провиденциализмом». Последний пытается сообразовать жизнь с некими высшими принципами, открываемыми Разумом, Интуицией и т. п., в то время как индивидуалистический антропоцентризм ориентируется на индивидуальные предпочтения «земного» человека.

Трудно сказать, является ли религиозный антропоцентризм (не обязательно в форме провиденциального деизма) актуальным сегодня, тем более относительно технологий изменения природы человека. Однако мы можем рассматривать этот мир как *созданный* Богом или какой-то таинственной силой *для человека* (и его «земного процветания»). Человек эволюционирует, меняется, может, в конце концов, перестать быть «человеком». При этом отсутствие прямого вмешательства Бога в жизнь людей вовсе не означает, что этот Бог или, шире, – трансцендентное теряет всякое значение. По крайней мере такой подход, в отличие от, скажем, постмодернизма, оставляет надежду на познание Тайны мироздания. Религиозно-антропоцентрическая «трансгуманистическая» этика может сочетать в себе тезис о земном процветании человека с положением о том, что это процветание – просто символизация эволюционного движения в верном направлении навстречу к непознанным Большим Истинам.

3. Зато актуальность **социального антропоцентризма** вполне очевидна. Данная этическая позиция также «провозглашает» посюстороннее процветание человека в качестве высшей ценности. Но, в отличие от индивидуалистического антропоцентризма, социальный антропоцентризм скептически смотрит на потенциал отдельных индивидуумов достичь желаемого процветания. Отдельные люди беззащитны перед природными стихиями, своими собственными страстями и неконтролируемыми эмоциями, другими людьми, несправедливостью политических или экономических систем и т. п. Процветание может быть достигнуто только путем объединения индивидов в Единое общество. В принципе, здесь нет смысла останавливаться и подробно разбирать все возможные направления социального антропоцентризма. Укажу лишь, что различные марксистские дискурсы не теряют актуальности и являются хорошим примером социального антропоцентризма. Применительно к технологиям изменения природы человека социальный антропоцентризм является важным противовесом индивидуалисти-

ческому антропоцентризму. Дальнейшее развитие «индивидуалистического» капиталистического общества может происходить в условиях неравного доступа к технологиям улучшения человеческого организма. Существуют риски появления расы сверхлюдей, в чьих руках будет концентрироваться вся власть и богатство мира и т. п. (Conde & Javier, 2018). Решать данную проблему можно только путем борьбы за достижение более справедливого общества, которое ставит интересы общественного целого выше процветания отдельных «избранных» индивидов.

4. **Натуралистический антропоцентризм** ставит акцент на природных факторах достижения человеческого процветания. Здесь возможны самые разные интерпретации того, чем является «природа», и как она может влиять на дальнейшую эволюцию человека. Рассмотрим один возможный подход – экологический. Согласно такому подходу, человек – это не просто уязвимое существо. Он – существо во многом иррациональное, зачастую не способное осознавать последствия, скажем, безудержного потребления, загрязняющего окружающую среду. Такой натуралистический антропоцентризм рассматривает человека как часть экосистемы планеты Земля, которая постепенно выходит из относительного равновесия. Соответственно, для человеческого процветания необходимо, прежде всего, вернуть экосистему Земли к равновесному состоянию. Натуралистический антропоцентризм, таким образом, – это то, что свойственно большинству экологических дискурсов. При этом технологии изменения природы человека вполне могут этому поспособствовать. Сегодня существует движение, находящееся «в плоскости» натуралистического антропоцентризма, сторонники которого именуют себя техногайнистами (от «techno-» – технология и «gaian» – Гея). Так, С. Мэтью Ляо, профессор философии и биоэтики в Нью-йоркском университете, утверждает, что воздействие человечества на окружающую среду может быть уменьшено за счет генной инженерии людей, чтобы иметь меньший рост, нетерпимость к употреблению мяса и повышенную способность видеть в темноте, тем самым используя меньше освещения и т. п. (Liao, Sandberg & Roache, 2012).

5. В отличие от антропоцентризма **трансцендентализм** как таковой источником высших ценностей считает вовсе не «земное» бытие человека, а то, что находится за пределами посюстороннего. Это может быть вечная жизнь в загробном мире, «возвращение» к изначальной вечной Субстанции, слияние с Абсолютом и т. п. (дело может дойти до того, что «земные» блага отрицаются в принципе (аскетизм)).

При этом **индивидуалистический трансцендентализм** характеризуется тем, что основным условием реализации высших ценностей оказывается сам человек. Логика здесь такова: каждый человек идет по своему собственному пути к трансцендентному. Трансцендентное «находится» где-то в глубине души, интуитивно. При этом положения традиционных религий либо отрицаются вовсе, либо признаются, но только в результате индивидуального «согласия» с ними. Индивидуалистический трансцендентализм настолько распространился, что Ч. Тейлор называет сегодняшнее время «веком подлинности» (речь здесь, видимо, идет о стремлении каждого найти «подлинное Я» в вере). За пределами догматических религий, согласно Тейлору, постепенно расширяется диапазон промежуточных позиций: «многие люди отходят от активной религиозной практики, по-прежнему декларируя себя принадлежащими к какой-то конфессии или

как верующих в Бога. На ином уровне расширяется спектр верований во что-то потустороннее, не столько в личного Бога, сколько в некую безличную силу, другими словами, все большее число людей выражают религиозные верования, которые выходят за пределы христианской ортодоксии. Логика этого развития ведет к росту нехристианских религий, особенно религий, имеющих восточное происхождение, к распространению практик Нью-Эйдж и взглядов, наводящих мосты между гуманизмом и духовностью и стирающих границы между ними, практик, связывающих духовность с терапией» (Тейлор, 2012, с. 635).

В принципе, индивидуалистический трансцендентализм оставляет большое пространство для «трансгуманистического воображаемого». Если путь к трансцендентному у каждого свой, то не может быть и никаких существенных моральных преград для трансформации человеческой природы. Напротив, те или иные радикальные изменения могут трактоваться как способы духовного преобразования (обретения душевной гармонии, очищения от греховных побуждений или, скажем, улучшения возможностей человеческого организма ради благих дел и т. п.).

6. Религиозный трансцендентализм, напротив, указывает на то, что только само «трансцендентное», данное нам, скажем, в откровениях святых или священных писаниях, является условием достижения искомого блага. При этом «догматика» не обязательно должна идти вразрез с идеей применения технологий «улучшения» человека. Однако само улучшение, будучи все же делом «мирским», должно пониматься как нечто второстепенное. Р. Коул-Тернер, к примеру, представляет своеобразную «христианскую версию трансгуманизма» и сравнивает ее с трансгуманизмом «секулярным»: «обе версии трансгуманизма открыты для идеи развития и надлежащего использования технологий совершенствования человека. Обе признают актуальность широких публичных дискуссий о технологической политике и о глобальных грандиозных вызовах, которые нависают над темными облаками человеческого будущего. Обе рассматривают человека как податливое существо и признают, что, будучи произвольными продуктами эволюции, наши человеческие пределы не являются данными Богом моральными ограничениями того, что мы можем сделать с собой. Но в вопросе о месте индивида в более широком процессе трансформации христиане, как правило, готовы пожертвовать своим собственным индивидуальным существованием. Прежде всего, они должны быть готовы судить обо всех разработках и применениях технологий по стандарту Божьей цели, а не по личной выгоде» (Cole-Turner, 2017, p. 43).

7. Социальный трансцендентализм, в целом, схож с религиозным. Правда, акценты здесь ставятся на социальных или политических аспектах движения к реализации высших ценностей. Смысл движения к Богу или какому-то высшему существу / абсолюту и т. п. вполне может быть определен не столько как индивидуальное спасение / просветление (путем ли «погружения в себя» или в чтение / интерпретации священных текстов или повествований о жизни и деяниях святых) и т. п., а как коллективная преобразовательная работа по объединению человечества в единое целое. Приведем в качестве примера воззрения философа и богослова-иезуита П. Тейяра де Шардена. Одним из ключевых в его работах является термин «ноосфера». Вселенная, согласно философу, эволюционным путем движется к росту сознательности, «в направлении сверхмышления,

то есть сверхперсонализации» (Тейяр де Шарден, 2002, с. 371). Ноосферу Тейяр де Шарден определяет как «органическую суперагрегацию душ», когда «Земля не только покрывается мириадами крупинок мысли, но окутывается единой мыслящей оболочкой, образующей функционально одну обширную крупинку мысли в космическом масштабе» (Тейяр де Шарден, 2002, с. 365). При этом ноосфера – это один из последних этапов движения к наиболее организованной сложности и одновременно наивысшему сознанию. Момент рождения из синергии высшего сознания Тейяр де Шарден обозначает как Точку Омега. Она и является тем «трамплином в трансцендентное», моментом перехода в Вечность при предельной концентрации так называемой радиальной («духовной») энергии, тогда как все временное неизбежно исчезает.

При этом замечу, что Тейяр де Шарден не видел никаких проблем в том, чтобы, как минимум, не отвергать технологии изменения природы человека. Эти технологии у него могут ускорить движение к Точке Омега. «Ныне наша амбиция возросла, – пишет Тейяр де Шарден. – Создавать не золото, а жизнь! И кто осмелится, видя то, что произошло за последние пятьдесят лет, сказать, что это простой мираж?.. Постигая гормоны, не находимся ли мы накануне подчинения себе развития нашего тела и даже самого мозга? Открывая гены, не будем ли скоро контролировать механизм органической наследственности? И овладевая синтезом белков, не будем ли мы в состоянии однажды вызвать то, что Земля сама по себе, по-видимому, уже не в состоянии более произвести – новую волну организмов, нежизнь, порожденную искусственно?» (Тейяр де Шарден, 2002, с. 363).

8. **Натуралистический трансцендентализм**, в свою очередь, призывает не столько созерцать внутренний мир, читать священные тексты или выстраивать «ноосферу», сколько ориентироваться на природные процессы. В целом можно саму Природу ассоциировать с Богом или Абсолютом. Фактически натуралистический трансцендентализм включает в себя пантеистические воззрения на мир, коих существует довольно много: от даосизма и стоицизма до философских построений таких философов, как Б. Спиноза. В даосизме, к примеру, утверждается, что Великий Дао – это всеобщий Закон и Абсолют. Каждый человек должен попытаться познать Дао и *слиться* с ним. При этом достичь просветления можно путем *недеяния* – созерцательного отношения к жизни: необходимо вслушиваться в ритм мироздания, медитировать и т. п. Примечательно, что в даосизме отрицалась идея бессмертия души (сохраняющей личность и т. п.). Соответственно, поиску способов достичь «земного» бессмертия в Древнем Китае уделялось очень много времени и сил. Как отмечает Е. А. Торчинов, «для традиционной китайской культуры не характерна вера в бессмертие души. Реальным признавалась только единая психофизическая целостность живого существа. Сам дух <...> понимался вполне натуралистически: как утонченная материально-энергетическая субстанция – ци. После смерти тела она рассеивалась в природе. К тому же даосизм унаследовал от архаического шаманизма учение о множественности душ – животных (по) и мыслящих (хунь). Тело выступало единственной нитью, связывающей их воедино. Смерть тела приводила к разъединению и гибели душ. Поэтому уже в глубокой древности огромное значение придавалось средствам продления физической жизни, а долголетие (шоу) стало одной из важнейших ценностей

китайской культуры» (Торчинов, 2017, с. 12–13). Все это пересекается с современным дискурсом иммортализма: попыток достижения бессмертия с помощью радикальной трансформации человеческой природы (генной инженерии, загрузки сознания на цифровой носитель и т. п.).

9. Социоцентризм как таковой отличается акцентированием внимания на том, что можно обозначить как *пространство межперсонального*. Не «земное» благополучие отдельных индивидуумов и не трансцендентное являются высшими ценностями (или их источниками), а то, что создается / возникает в процессе взаимодействия людей. Это может быть следующее: само по себе общественное целое как некий организм, принадлежность к которому придает смысл жизни ограниченному «эмпирическому» человеку, «бессмертная» память о чьих-то достижениях, героических поступках, равнодушное со-бытие с другими, взаимные эмоции, любовь и т. п.

Индивидуалистический социоцентризм при этом «рассматривает» *отдельных индивидов* как творцов социальных ценностей. При этом эти индивиды находятся как бы в состоянии «отчужденности» по отношению к обществу. Вернее так: они стремятся к утверждению себя в обществе посредством преобразования общества и «во имя» общества, но при этом делают это в процессе своего возвышения «над» обществом. Само «общество» оказывается «полем битвы» героев, стремящихся к славе и власти. Яркий пример индивидуалистического социоцентризма – философия Ф. Ницше, в которой сверхчеловек стремится к созданию ценности, к утверждению-себя-в-мире, к творческому преобразованию этого мира в порыве «воли к власти» (Ницше, 2011). Думается, параллели между ницшеанским концептом сверхчеловека и современной тематикой изменения природы человека очевидны.

10. **Религиозный социоцентризм** является установкой, согласно которой без веры в трансцендентное невозможно достичь желаемой общественной гармонии. Можно считать наиболее важным «процветание» общества как единого целого, в «нутре» которого создаются коллективные ценности. Все это может сопровождаться сакрализацией социального. Конфуцианство, к примеру, является преимущественно этическим учением, стремящимся к единству общественного целого. Но некоторые аспекты конфуцианства (особенно его поздних «версий») имеют явные черты религии. К примеру, конфуцианство одобряет обряды, связанные с принесением жертв душам умерших предков, многие конфуцианцы чтят Небо как некую безличную Божественную силу (хотя тут имеются разночтения), устанавливающую порядок и т. п. Как отмечает диакон Георгий Максимов, «Религиозное обоснование стоит за всеми основными предписаниями конфуцианства. Человек должен почитать и слушаться правителя не потому, что у того в руках сосредоточена реальная власть, а потому что правитель – «сын Неба», правящий в соответствии с его волей. Говоря о добродетели сыновней почтительности, конфуцианские тексты указывают, что человек должен почитать отца потому, что отец – это Небо для сына. И так, приводя свою жизнь в соответствие с ритуалом, с конфуцианскими требованиями, человек, по мысли китайского мудреца, начинал жить в гармонии с Богом» (Максимов, 2011).

Можно также привести более «поздний» пример: идея «социалистического» богостроительства (А.В. Луначарский, В.А. Базаров, М. Горький,

А. А. Богданов и др.), приверженцы которой не «искали» Бога как некую надмировую сущность, а стремились «построить» его из мощи коллектива. Само социальное целое при этом обретает сакральные смыслы. По отношению к конкретному индивиду это «социальное трансцендентное» выступает в качестве заместителя Бога. На все это может наслаиваться своеобразный скрытый мистицизм, который в движении к покорению природы и росте коллективности усматривает реализацию высших ценностей. Социалистический идеал может быть лишь предметом веры, мечты, тем более что и при социализме человек будет нуждаться в вере, в жажде счастья, в «новой религии» (Романенко, 2019). Наконец, можно пытаться вслед за Вольтером усматривать в религии важнейший социальный регулятор.

Такой дискурс должен гармонично смотреться в связке с идеей изменения природы человека. Мы можем ассоциировать рост «коллективной мощи» и единства социального целого с утверждением *веры* в человека и его силы. При этом любой прогрессистский порыв в Космос или Светлое будущее не может избежать обращения к трансцендентному. Оно в таких случаях присутствует как «скрытая сакральность», какими бы научными «опровержениями» существования Бога как надмирового существа это не сопровождалось. Сама вера в Прогресс, в то, что за пределами сегодняшнего «разобщенного» атомизированного состояния лежит некая Высшая реальность, является сущностно «трансценденталистской».

11. **Социальный социоцентризм** стремится к реализации порождаемых межперсональным пространством ценностей путем поддержания *единства общества*. Это может быть, например, особая, атеистическая (или «мягче» – не-теистическая), версия персоналистской философии, утверждающая в качестве высшей ценности вовлеченное, не-равнодушное сосуществование (со-бытие) личности с другими личностями, активное творческое преобразование мира. Социальный социоцентризм также может отсылать к проблеме поиска смысла жизни в благих делах, в стремлении обрести добрую память у потомков. Наконец, возможна установка на стремление к единству интересубъективного пространства культуры, связывающего разные поколения в один «диалог в вечности». На мой взгляд, социальный социоцентризм ставит важную проблему сохранения относительного «языкового» и культурного единства человечества, находящегося перед угрозой утраты всяких оснований для общности опыта или возникновения эмпатических чувств. Технологии изменения природы человека (например, создание существ, обладающих принципиально другим мышлением) могут разрушить те остатки единого «жизненного мира», которые позволяют жителям одной эпохи понимать жителей других эпох.

12. **Натуралистический социоцентризм** подразумевает, что достигнуть реализации высших, «социальных», ценностей можно только путем тесного «взаимодействия» с природой (ее «покорения», «одухотворения», гармоничного с ней «сосуществования»). К примеру, Н. Федоров является философом памяти, отчуждения. В этом «социоцентричность» его философии, хотя здесь речь, конечно, должна идти о своеобразном сочетании социоцентризма и трансцендентализма. Но Федоров считается еще и основателем русского космизма (также К. Циолковский, В.И. Вернадский и др.) – философского направления, утверждающего, что человек является «промежуточным», на-

ходящимся в процессе роста, существом, призванным преобразить не только внешний мир, но и собственную природу. Задача человечества – «одухотворить» весь мир. С помощью собирания атомов и молекул человечество когда-нибудь сможет воскресить предков и заселить ими дальние планеты. Космизм Федорова можно обозначить как одну из важнейших предтеч современных дискурсов об изменении природы человека: «при сосуществовании, – пишет Федоров, – при полноорганности личности бессмертны, а последовательность является свободным действием личностей, переменою форм, путешествием, так сказать, при коем меняются органы, как экипажи, одежды (т. е. время не будет иметь влияния на личности, оно будет их действием, деятельностью); единство же личностей будет проявляться в согласном их действии на весь мир, в регуляции и бесконечном творчестве» (Федоров, 1995, с. 301).

13, 14, 15, 16 **Природоцентризм: индивидуалистический, религиозный, социальный и натуралистический.** Так как основной принцип предложенной здесь классификации читатель уже, наверное, понял, я постараюсь более кратко охарактеризовать последнюю группу подходов – природоцентризм. Понятно, что индивидуалистический природоцентризм будет делать ставку на действия отдельных индивидуумов. Религиозный природоцентризм будет отсылать к неким сакральным тайнам миропорядка, лежащим за пределами «посюстороннего» бытия здесь-и-сейчас. Социальный природоцентризм окажется ориентирован на социальные институты. Сложнее охарактеризовать натуралистический природоцентризм, но из примера ниже будет, надеюсь, ясна и его суть. В целом природоцентризм – это этическая установка, согласно которой источником высших ценностей является сама *природа*. Природоцентризм характеризует скептическое отношение к гуманистическим ценностям, согласно которым человек – это «венец природы». Скорее, человек – это иррациональное, разрушительное существо, осуществляющее множественные акты насилия над всей живой и неживой материей. Соответственно, необходимо критически переосмыслить все те достижения человеческой цивилизации, которые ранее считались незыблемыми. Природоцентризм ставит в центр внимания саму *эволюционирующую материю* в ее устремленности к жизни и разнообразию форм бытия. Различные экотеррористические акции энвайронменталистов – примеры социальных действий, вызванных следованием природоцентрическим установкам. Дело может доходить до поджогов, взрывов и экономических диверсий, наносящих ущерб в миллионы долларов, а то и вовсе приводящих к смерти невинных людей (см., например, деятельность «Фронта освобождения Земли» (Earth Liberation Front, ELF)). Однако «индивидуальными» «подрывными» акциями дело отнюдь не исчерпывается. Можно пытаться изменить само человеческое общество, осуществляя деконструкцию «гуманистических» мифов о человеке как «рациональном поработителе» природы. Человек – это не центрированная «монада», а «сборка», место пересечения дискурсов, совокупность материальных и нематериальных связей, теряющихся в пучине «релятивностей». Это как раз то, о чем повествуют сторонники идеи «постгуманизма» (и зарождающегося на почве постмодернизма философского направления, которое сегодня обозначают как «новые материализмы» (см. Braidotti, 2013; Haraway, 1991 и др.).

Существуют и «религиозные» дискурсы, выступающие за полное уничтожение человечества или в лучшем случае – за радикальное сокращение чело-

веческой популяции. К примеру, в Бостоне (Массачусетс) имеет место быть так называемая Церковь Эвтаназии, основанная Крисом Корда и Кимом (Робертом Кимберком). Как указано на веб-сайте церкви (<https://www.churchofeuthanasia.org/>), это «некоммерческий образовательный фонд, посвященный восстановлению баланса между людьми и остальными видами на Земле». Члены этой организации утверждают, что это может превратиться в реальность только путем массового добровольного сокращения популяции. Основной лозунг церкви «Спаси планету, убей себя», а основополагающая идеология изложена в заповеди «Не роди» и четырех основных столпах: самоубийство, аборт, каннибализм и содомия («любой половой акт, не предназначенный для продолжения рода»). Или, например, деятельность Движения добровольного вымирания человека (VHEMT), которое призывает всех людей воздерживаться от воспроизводства, чтобы вызвать постепенное добровольное вымирание человечества.



Рисунок 1 – Акции в пользу «добровольного вымирания»

Соответственно, идея технологического изменения природы человека приобретает новый окрас в дискурсах природоцентризма. Человек с помощью

технологий может быть «минимизирован», сведен к чему-то вроде концентрированного сознания на цифровом носителе, функционирование которого не мешает существовать остальным формам жизни. Допустим и более «радикальный» вариант, который как раз соответствует *натуралистическому природоцентризму*. Человек должен перестать считать себя конечным пунктом эволюции. Скорее его «промежуточная» роль заключается в создании более прогрессивного элемента, который подхватит эволюционное лидерство и продолжит большое дело Природы. Хотят этого отдельные люди или нет, выход эволюции за пределы человечества неизбежен. Например, таким следующим этапом эволюции может быть сверхмогущественный искусственный интеллект или сверхсущество, которое обладает таким интеллектом (а то и целая раса сверхсуществ).

Заключение

Итак, какой вывод можно сделать из вышесказанного? Прежде всего, стоит отметить, что не следует говорить о трансгуманизме как о философской концепции или направлении. Можно сказать, что лучше осторожно относиться к самим терминам «трансгуманизм» или «постгуманизм» в силу их привязки к термину «гуманизм». Тем более, что существует некоторая путаница в их употреблении, когда они то выступают в качестве синонимов, то определяются как диаметрально противоположные этические позиции («антропоцентрический» трансгуманизм и «анти-гуманистический» постгуманизм). Напротив, фактически существует большое количество этических позиций (отмечу, что многие из них уже относительно старые), утверждающих те или иные ценности в качестве высших и высказывающихся об основных условиях их достижения. В настоящей статье я попытался обрисовать возможный принцип классификации этих дискурсов по двум критериям: «ориентир высших ценностей» и «основное условие реализации высших ценностей». Разумеется, это только определенный «логический каркас», абстрактная «модель», которая как я полагаю, может облегчить навигацию по очень разнообразному и сложному интеллектуальному пространству, в котором фигурируют дискурсы о технологиях изменения природы человека. Более того, речь шла скорее об этических «оптиках», а не о конечных, «завершенных» этических позициях-высказываниях по тем или иным вопросам. Отмечу, что каждая из представленных 16 «оптик» позволяет как принимать, так и отрицать технологии изменения природы человека, причем опираясь практически на одни и те же базовые аргументы. К примеру, мы можем считать генную инженерию человека способом достичь индивидуального процветания (индивидуалистический антропоцентризм), однако мы также можем рассмотреть в ней угрозу индивидуальным свободам (смогут ли генетически трансформированные дети отказаться от того, что им «навязжут» их создатели?). Обращение к трансцендентному также порождает две диаметрально противоположные позиции: многие верующие люди, к примеру, считают человека изначально греховным, «падшим» созданием, которому не стоит доверять «дело Бога», и вряд ли они разделят энтузиазм многих современных богословов, которые поддерживают идею «улучшения» человека, хоть и со многими «но». В какую ячейку из представленной таблицы мы не заглянем, везде можно найти аргументы «за» и «против». Соответственно, есть сама идея изменения при-

роды человека, есть сами объективные возможности, которые открывают перед человечеством наука и технологии. Как эта перспектива будет «преломлена» в «социальном воображаемом», зависит от этических «оптик» и конкретных ситуационных аргументов, взвешивающих все «за» и «против».

Список литературы

1. Максимов, Г. (2011, 1 августа). Конфуцианство как религия. *Богослов. RU*. Взято с <https://bogoslov.ru/article/1875775>
2. Ницше, Ф. (2011). *Воля к власти*. М.: Азбука-Аттикус.
3. Отгуа, Ж. (2014). Трансгуманизм – это гуманизм? *Человек*, 6, 46–53.
4. Романенко, М. В. (2019, 5 ноября). *Богостроительство*. Взято с <http://lunacharsky.newgod.su/issledovania/bogostroitelstvo/>
5. Тейлор, Ч. (2017). *Секулярный век*. М.: ББИ.
6. Тейяр де Шарден, П. (2002). *Феномен человека: Сб. очерков и эссе*. М.: ООО «Издательство АСТ».
7. Торчинов, Е. (2017). *Путь золота и киновари. Даосские практики в исследованиях и переводах*. СПб.: Пальмира.
8. Федоров, Н. Ф. (1995). Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства. Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим. В Н. Ф. Федоров, *Сочинения* (Т. 1). М.: Прогресс.
9. Харари, Ю. Н. (2016). *Sapiens: Краткая история человечества*. М.: Синдбад.
10. Bailey, R. (2005). *Liberation Biology: The Scientific and Moral Case for the Biotech Revolution*. Amherst (New York): Prometheus Books.
11. Barad, K. (2003). Posthumanist Performativity: Toward An Understanding of How Matter Comes to Matter. *Signs Journal of Women in Culture and Society*, 28(3), 801–831. doi: 10.1086/345321
12. Bostrom, N. (2016). *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford: Oxford University Press.
13. Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press.
14. Cole-Turner, R. (2017) Christian Transhumanism. In T.J. Trothen, & C. Mercer (Eds.), *Religion and Human Enhancement, Palgrave Studies in the Future of Humanity and its Successors* (pp. 35–47). Coventry, UK: University of Warwick. doi: 10.1007/978-3-319-62488-4_3
15. Conde, A., & Javier, S. (2018). ¿Es posible un transhumanismo marxista? *Eikasía – Revista de Filosofía*, 82, 47–86.
16. Ferrando, F. (2003). Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism and New Materialisms: Differents and Relations. *Existenz*, 8(2), 26–32.
17. Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs and Women: the Reinvention of Nature*. London: Free Association.
18. Kurzweil, R. (2005). *The Singularity is Near*. New York, NY: Viking Books.

19. Liao, S.M., Sandberg A., & Roache R. (2012). *Human Engineering and Climate Change*. Routledge Print. Retrieved from <http://www.smatthewliao.com/wp-content/uploads/2012/02/HEandClimateChange.pdf>

References

1. Nietzsche, F.W. (2011). *Volja k vlasti* [The will to power]. Moscow: Azbuka-Attikus.
2. Taylor, Ch. (2017). *Sekuljarnyjve* [Secular age]. Moskva: BBI.
3. Teilhard de Chardin, P. (2002). *Fenomen cheloveka: Sb. ocherkoviesse* [The phenomenon of man]. Moscow: ACT.
4. Torchinov, E. (2017). *Put' zolota i kinovari. Daosskie praktiki v issledovaniakh i perevodakh* [The path of Gold and cinnabar. Taoist practices in research and translation]. S-Pb: Pal'mira.
5. Fedorov, N.F. (1995). Vopros o bratstve, ili rodstve, o prichinakh nebratskogo, nerodstvennogo, t.e. nemirnogo, sostoianiiia mira i o sredstvakh k vosstanovleniiu rodstva. Zapiska ot neuchenykh k uchenym, dukhovnym i svetskim, k veruiushchim i neveruiushchim [To the question of brotherhood or kinship, on the reasons for non-brotherly, unrelated, i.e. non-peaceful state of the world and on the means restoring relationships]. In N.F. Fedorov, *Sochinenija* (Vol. 1). Moscow: Progress.
6. Harari, Y.N. (2016). *Sapiens: Kratkaia istoriia chelovechestva* [Sapiens: A brief history of humankind]. Moscow: Sindbad.
7. Bailey, R. (2005). *Liberation Biology: The Scientific and Moral Case for the Biotech Revolution*. Amherst (New York): Prometheus Books.
8. Barad, K. (2003). Posthumanist Performativity: Toward An Understanding of How Matter Comes to Matter. *Signs Journal of Women in Culture and Society*, 28(3), 801–831. doi: 10.1086/345321
9. Bostrom, N. (2016). *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford: Oxford University Press.
10. Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press.
11. Cole-Turner, R. (2017). Christian Transhumanism. In T.J. Trothen, & C. Mercer (Eds.), *Religion and Human Enhancement, Palgrave Studies in the Future of Humanity and its Successors* (pp. 35–47). Coventry, UK: University of Warwick. doi: 10.1007/978-3-319-62488-4_3
12. Conde, A. & Javier, S. (2018). ¿Es posible un transhumanismo marxista? *Eikasía – Revista de Filosofía*, 82, 47–86.
13. Ferrando, F. (2003). Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism and New Materialisms: Differents and Relations. *Existenz*, 8(2), 26–32.
14. Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs and Women: the Reinvention of Nature*. London: Free Association.
15. Kurzweil, R. (2005). *The Singularity is Near*. New York, NY: Viking Books.
16. Liao, S.M., Sandberg A., & Roache R. (2012). *Human Engineering and Climate Change*. Routledge Print. Retrieved from <http://www.smatthewliao.com>

com/wp-content/uploads/2012/02/HEandClimateChange.pdf

17. Maksimov, G. (2011, August 1). *Konfutsianstvo kak religii* [Confucianism as a religion]. *Bogoslov.RU*. Retrieved from <https://bogoslav.ru/article/1875775>

18. Romanenko, M. V. (2019, November 5). *Bogostroitel'stvo* [God-building]. Retrieved from <http://lunacharsky.newgod.su/issledovania/bogostroitelstvo/>

19. Hottois, G. (2014). Transgumanizm – e'to gumanizm? [Is transhumanism humanism?]. *Chelovek*, 6, 46–53.