

И. В. Дёмин

**РУССКИЙ КОСМИЗМ В
ПЕРСПЕКТИВЕ ТРАНСГУМАНИЗМА**

Монография

**Самара
2014**

УДК 140.8
ББК 87.3
Д 30
ISBN 978-5-902885-59-7

Дёмин И. В.

Д 30 Русский космизм в перспективе трансгуманизма: монография / Илья Вячеславович Дёмин. - Самара: Изд-во «Глагол», 2014. - 208 с.

В монографии рассматриваются ключевые идеи русского космизма (прежде всего, религиозно-философского его направления) в свете нового мировоззренческого течения – трансгуманизма. Выявляется место русского космизма в идейном контексте современной техногенной цивилизации. Рассматриваются ключевые проблемы этого философского направления: бессмертие, сущность и природа человека, прогресс, идеал. Выделяются и сопоставляются основные трактовки идеи бессмертия в рамках различных типов мировоззрения (христианского, гуманистического, трансгуманистического). Особое внимание уделяется разбору основных возражений философского и мировоззренческого порядка, выдвигаемых против русского космизма и трансгуманизма.

Монография предназначена для философов и представителей других социально-гуманитарных наук, а также для всех, кто интересуется историей и современным состоянием русской философской мысли.

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор ***Р. И. Таллер***
доктор философских наук, профессор ***А. Ю. Нестеров***

ISBN 978-5-902885-59-7

УДК 140.8
ББК 87.3

© Дёмин И. В. 2014 г.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ. ТРАНСГУМАНИЗМ КАК МИРОВОЗЗРЕНИЕ	4
ГЛАВА I. ГУМАНИЗМ И ТРАНСГУМАНИЗМ: ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ	12
ГЛАВА II. БЕССМЕРТИЕ КАК ПРОЕКТ: ИДЕЯ БЕССМЕРТИЯ В РУССКОМ КОСМИЗМЕ И В ТРАНСГУМАНИЗМЕ	24
1. Трактовка бессмертия в философии Н. Ф. Фёдорова. Бессмертие и «воскрешение».....	24
2. Смерть и бессмертие человека в контексте гуманистического и трансгуманистического типов мировоззрения.....	47
3. Бессмертие как «овладение временем». Проект «овладения временем» В. Н. Муравьёва в свете идей современного трансгуманизма	62
ГЛАВА III. ИДЕАЛ БЕССМЕРТИЯ И ПУТИ ЕГО ДОСТИЖЕНИЯ В РУССКОМ КОСМИЗМЕ И В ТРАНСГУМАНИЗМЕ	78
1. Бессмертие и «регуляция природы». Трактовка природы в русском космизме и в трансгуманизме	78
2. «Эсхатология спасения» Н. А. Сетницкого в свете трансгуманистического мировоззрения	93
3. Кризис идеи прогресса в современной культуре и трансгуманизм	105
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	124
ПРИЛОЖЕНИЕ 2. Трансгуманизм и постмодернизм: мнимое сходство и реальное различие	155
ПРИЛОЖЕНИЕ 3. Экологизм и трансгуманизм как мировоззренческие парадигмы современного мышления	175
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	191

ВВЕДЕНИЕ. ТРАНСГУМАНИЗМ КАК МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Трансгуманизм¹ представляет собой новое и стремительно набирающее популярность мировоззрение, претендующее на то, чтобы указать пути выхода из тупиков современной цивилизации и «общества потребления».

Трансгуманизм в настоящее время не является завершённой системой мысли, детально проработанной доктриной, имеющей готовые ответы на ключевые мировоззренческие вопросы. «Трансгуманизм, – пишет Ник Бостром, один из наиболее известных теоретиков этого движения, – не является застывшим набором догм. Это эволюционирующее мировоззрение, или скорее, семейство эволюционирующих мировоззрений, поскольку трансгуманисты часто расходятся во мнении друг с другом по многим вопросам. Трансгуманистическая философия, находящаяся пока еще только в стадии становления, должна продолжать развиваться в свете нового опыта и новых возможностей. Трансгуманисты готовы, узнав, где они ошибались, соответствующим образом скорректировать свои взгляды»². Трансгуманизм представляет собой один из векторов современного мышления, это идейное направление, контуры которого ещё только прорисовываются.

В современных дискуссиях вокруг этого направления наблюдается парадоксальная ситуация: о трансгуманизме говорят и пишут не столько его *сторонники*, сколько его *противники* и *критики*. На основании знакомства с научными и научно-популярными статьями, в которых затрагиваются те или иные аспекты трансгуманистического мировоззрения, складывается впечатление, что *критики* трансгуманизма осведомлены о том, что такое трансгуманизм, каковы его основные цели и идеалы, гораздо лучше, чем его *сторонники*.

В. А. Кутырёв, один из наиболее непримиримых противников трансгуманизма, пишет работу «Философия трансгуманизма», посвящает критике этого направления десятки статей. Количество публикаций, в которых критически анализируются или (что бывает намного чаще) *некритически отвергаются* ключевые идеи, принципы и цели трансгуманизма только в русскоязычной философии исчисляется уже не десятками, а сотнями. Среди наиболее авторитетных российских философов здесь следует упомянуть В. А. Лекторского, Е. Н. Гнатик, П. С. Гуревича,

¹ Термин «трансгуманизм» был впервые введён в 1957 г. английским биологом Джулианом Хаксли.

² Бостром Н. FAQ по трансгуманизму / Пер. Д. Медведева. URL: http://www.textfiles.com/russian/cyberlib.narod.ru/lib/critica/sing/th_2.html#singularity (дата обращения: 30.12.13).

В. А. Кутырёва, П. Д. Тищенко, Е. В. Марееву, С. Н. Корсакова, В. И. Самохвалову, Л. В. Фесенкову.

В большинстве случаев предметом рассмотрения становится не само трансгуманистическое мировоззрение, а те *тенденции* развития современной цивилизации, те *угрозы* и *риски*, которые сделали это мировоззрение востребованным и популярным.

Отсутствие чётких представлений о том, что такое трансгуманизм, не только у противников, но и у сторонников этого направления делает малопродуктивным как обсуждение содержательных вопросов трансгуманистического мировоззрения, так и его критику.

В ходе дальнейшего рассмотрения выяснится, что многие критические замечания и возражения в адрес этого мировоззрения порождены неверным или превратным его истолкованием³.

В современной России рецепция трансгуманистических идей связана, прежде всего, с двумя движениями – Российским трансгуманистическим движением (РАД) и Стратегическим общественным движением «Россия 2045». Оба движения декларируют приверженность идеям и целям трансгуманизма, но сами эти идеи и цели толкуются зачастую по-разному.

Обратим сначала внимание на очевидное сходство: высшая цель человека/человечества в обоих случаях усматривается в преодолении природной (прежде всего, биологической) обусловленности человеческого существования, в преобразении, трансформации человеческой природы, её сущностных параметров. Наука (точнее, *технонаука*, представленная в первую очередь НБИКС-технологиями) рассматривается в качестве *инструмента* такого преодоления⁴.

На этом, однако, сходства заканчиваются и начинаются различия. Проводить окончательную демаркацию между этими двумя движениями и представленными в них версиями трансгуманизма пока рано, но некоторые различия можно отметить уже сейчас.

Первое отличие касается проекта и образа будущего, какими они представляются в этих двух версиях трансгуманистического мировоззрения.

³ Некоторые шаги в прояснении сущности и истоков трансгуманистического мировоззрения уже сделаны. Здесь можно упомянуть статью И. В. Артюхова в сборнике «Новые технологии и продолжение эволюции человека?» (Артюхов И. В. Трансгуманизм: философские истоки и история возникновения // Новые технологии и продолжение эволюции человека? Трансгуманистический проект будущего / Отв. ред. В. Прайд, А. В. Коротчаев. – М.: Изд-во ЛКИ, 2008. С. 31-46.).

⁴ См.: Андреев А. Л. К характеристике феномена технонауки // Вестник Московского энергетического института. 2010. № 5. С. 129-134; Горохов В. Г. Технонаука и перспективы развития глобальной цивилизации // Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека / Отв. ред. Г. Л. Белкина. – М.: ЛЕНАНД, 2012. С. 296-307.

Представители Стратегического общественного движения «Россия 2045» для фиксации трансгуманистического образа будущего, как правило, используют термины «неочеловек» и «неочеловечество»⁵. Представители же Российского трансгуманистического движения предпочитают говорить о «трансчеловеке» и «постчеловеке» (соответственно, «постчеловечестве»). Это, на первый взгляд, сугубо терминологическое различие таит в себе глубокий концептуальный смысл и в перспективе может вылиться в сущностно и содержательно различные, альтернативные и даже конкурирующие мировоззренческие проекты.

Приставки «нео-», «транс-» и «пост-» несут различное содержание. Упрощённо говоря, «неочеловек» – это модифицированный человек, сущность «неочеловека» остаётся *человеческой*⁶. «Неочеловечество как идеология, социально-экономическая структура и новая форма цивилизации, – пишет основатель движения «Россия 2045» Д. И. Ицков, – откроет принципиально новую эпоху в жизни людей – переход к космической сверхцивилизации неолюдей»⁷. Как видим, речь идёт о неочеловечестве как о новой цивилизационной форме именно *человеческого* существования.

В отличие от «неочеловека», «постчеловек» уже не является человеком, это уже какой-то иное *нечеловеческое* существо и о его сущности можно лишь гадать или строить какие-либо гипотезы. «Трансчеловек» обычно определяется как *переходная ступень* от «человека» (в его нынешнем состоянии) к «постчеловеку». К таким формулировкам мы пришли, отталкиваясь, скорее, от этимологии и морфологии, а не на основании анализа текстов самих трансгуманистов.

В контексте трансгуманистического мировоззрения на первый план выходят задачи (сверхзадачи) *преодоления биологической обусловленности человеческого существа и достижения бессмертия*. Эти задачи тесно связаны между собой: человек смертен, поскольку субстратом его существования, субстратом его *личности (сознания, разума)*, здесь возможны

⁵ См. статьи Д. Ицкова («Путь к неочеловечеству как основа идеологии партии “Эволюция 2045”») и А. Ариянова («Неочеловечество как предчувствие» и «Неочеловечество и векторная цивилизация»).

⁶ «Неочеловечество как идеология, социально-экономическая структура и новая форма цивилизации, – пишет основатель движения «Россия 2045», – откроет принципиально новую эпоху в жизни людей – переход к космической сверхцивилизации неолюдей» (см.: Ицков Д. «Неочеловечество 2045». Глобальная стратегия дальнейшей эволюции человечества в третьем тысячелетии. Декларация общественного движения «Россия 2045». URL: <http://www.2045.ru/news/29045.html> (дата обращения: 12.01.14)). Речь идёт о неочеловечестве как о новой цивилизационной форме именно *человеческого* существования.

⁷ Ицков Д. «Неочеловечество 2045». Глобальная стратегия дальнейшей эволюции человечества в третьем тысячелетии. Декларация общественного движения «Россия 2045». URL: <http://www.2045.ru/news/29045.html> (дата обращения: 12.01.14).

разные варианты) выступает *биологический организм*. Человек смертен в силу и вследствие своей «биологической природы». «Преодоление биологической обусловленности» (под которым, как правило, понимается перенос сознания/личности/ума на небиологический носитель/субстрат, то есть *кибернетическое бессмертие*⁸) – это задача одновременно и более широкая и более узкая, чем задача преодоления смерти. В любом случае, речь идёт о радикальном изменении, преобразовании, трансформации самой природы человеческого существа⁹. В этом – суть трансгуманистического мировоззрения и трансгуманистического проекта будущего.

В современном трансгуманизме перенос сознания/личности на небиологический субстрат рассматривается как *магистральный путь достижения бессмертия*. Вот как обосновывает необходимость трансформации природы человека Д. И. Ицков: «Бессмертие человека может быть реализовано в новом теле, которое не будет зависеть от условий среды обитания, новому человечеству не будут грозить ни голод, ни холод, ни перенаселение земли, ни нехватка ресурсов»¹⁰. Кибернетическое бессмертие и связанная с ним *мультителесность* (то есть «распределенное на многих носителях сознание, свободная жизнь одного сознания в нескольких бессмертных телах и управление ими»¹¹) – это не блажь фантастов и футурологов, а насущная *необходимость*, условие выживания и дальнейшего развития человеческой цивилизации.

В трансгуманизме акцент переносится с изменения и «покорения» «внешней» природы на трансформацию природы *самого человека*¹². Современная технонаука знает два пути, по которым может идти это изменение: «надо либо изменить биологическую природу человека путем реконструкций в его геноме, либо пойти по пути воплощения ума и социальной индивидуальности в небиологической самоорганизующейся

⁸ См. об этом: Дубровский Д. И. Природа человека, антропологический кризис и кибернетическое бессмертие // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция / Под ред. проф. Д. И. Дубровского. – М.: Издательство МБА, 2013. С. 237-253; а также: Турчин В., Джослин К. Кибернетический манифест URL: <http://www.refal.net/turchin/phenomenon/cybernetic-manifesto.htm> (дата обращения: 19.04.14).

⁹ Среди сторонников трансгуманизма широко распространены выражения «апгрейд человека», «апгрейд человеческой природы» (См.: Мищенко А. В. Апгрейд в сверхлюди. Технологическая гиперэволюция человека в XXI веке. Изд. 3-е. – М.: Либроком, 2013). Вопрос о том, насколько корректно говорить об «апгрейде» применительно к человеческой природе, мы оставляем открытым.

¹⁰ Ицков Д. Мы грубо нарушаем свои права. URL: <http://www.2045.ru/articles/29874.html> (дата обращения: 11.01.14).

¹¹ Ицков Д. «Неочеловечество 2045». Глобальная стратегия дальнейшей эволюции человечества в третьем тысячелетии. Декларация общественного движения «Россия 2045». URL: <http://www.2045.ru/news/29045.html> (дата обращения: 12.01.14).

¹² Дубровский Д. И. «Природа человека» и глобальное будущее // Взгляд. 3 июля 2012.

системе, т. е. по пути трансгуманистических преобразований»¹³. И здесь мы наталкиваемся на ещё одно важное различие двух версий трансгуманизма: Российское трансгуманистическое движение в равной мере приветствует *оба* этих пути, тогда как Стратегическое общественное движение «Россия 2045» приемлет только второй путь. Вот как это обосновывается: «Теоретически мыслимы оба эти варианта. Но первый путь представляется более сложным, долгим и более рискованным, способным повлечь неконтролируемую цепную реакцию мутаций, возникновение таких новых живых существ, которые не оставят человеку места на Земле»¹⁴.

Таким образом, различие двух версий трансгуманизма представляется весьма существенным. За различием *терминологическим* («неочеловек» и «постчеловек»), скрывается различие *принципиальное*, различие базовых мировоззренческих идей. В связи с этим ставшее широко известным определение трансгуманизма¹⁵ не может быть признано вполне корректным. Это определение относится в большей мере к той версии трансгуманизма, которая разрабатывается сторонниками Российского трансгуманистического движения. Почему традиционное определение трансгуманизма («мировоззрение, согласно которому современный человек не является вершиной эволюции, но, скорее – началом эволюции вида Homo Sapiens») неприемлемо в свете идеи (и проекта) «неочеловека»/«неочеловечества»? Потому что «неочеловек» не является «новым биологическим видом», *отличным от человека* («Homo Sapiens») и «произошедшим» от него. «Неочеловек» не может мыслиться в качестве «продукта» эволюции.

Трансгуманизм, каким его видят участники и сторонники Стратегического общественного движения «Россия 2045», есть, прежде всего, ответ на глобальный кризис современной цивилизации: «Неочеловечество, возможно, станет адекватным ответом мыслящего человечества на вызовы, кризисы, риски и угрозы нового времени»¹⁶. Это мировоззрение, которое полагает в качестве главной цели не просто

¹³ Дубровский Д. И. «Человек продолжает действовать как животное» // Взгляд. 16 августа. 2012.

¹⁴ Там же.

¹⁵ В. Прайд определяет трансгуманизм как «гуманистическое мировоззрение, согласно которому современный человек не является вершиной эволюции, но, скорее – началом эволюции вида Homo Sapiens» (Прайд В. Влияние интеллекта на эволюцию человека или Первая аксиома трансгуманизма // Эволюция. 2005. № 2). Это определение стало едва ли не общепринятым, и большинство авторов, разрабатывающих проблематику трансформации человеческой природы, исходят именно из такого понимания трансгуманизма.

¹⁶ Ицков Д. «Неочеловечество 2045». Глобальная стратегия дальнейшей эволюции человечества в третьем тысячелетии. Декларация общественного движения «Россия 2045». URL: <http://www.2045.ru/news/29045.html> (дата обращения: 12.01.14).

«выживание» человека в современном техногенном мире, но его *утверждение* в этом мире как человека, расширение его возможностей и границ. Поэтому «трансгуманизм как идеология дальнейшего эволюционного развития – это <...> жизненная необходимость, которая позволит человечеству сохраниться как виду в новых условиях»¹⁷. Речь, как видим, идёт не о каком-то новом виде разумных живых существ, речь идёт о человеке и его существовании в *новых* и всё более стремительно меняющихся (*обновляющихся*) условиях. Трансгуманизм в этой связи следует рассматривать не только в качестве *мировоззрения*, но и в качестве *глобального проекта* (сверхпроекта) по изменению вектора цивилизационного развития.

Следует выделить следующие базовые принципы трансгуманистического мировоззрения: 1 – «активизм» и «проективизм», 2 – рационализм, 3 – «иммортиализм».

1. Трансгуманизм не просто прогнозирует дальнейшие пути эволюции и научно-технического прогресса, но ставит перед человечеством глобальную сверхзадачу – с помощью достижений научно-технического прогресса сделать эволюцию *управляемой*. «Постчеловеческое будущее» – это не только *прогноз*, но, в первую очередь, *проект*. В. А. Лекторский, различая два способа отношения к будущему, пишет: «Когда мы пытаемся ответить на вопрос “Возможно ли постчеловеческое будущее?”, мы должны отдавать себе отчёт, что речь идёт не просто о том, что может либо наступить, либо нет, а о направлении сегодняшней человеческой деятельности, о тех проектах, которые разрабатываются и начинаются осуществляться»¹⁸. Трансгуманизм, как и русский космизм, несомненно, представляет *активистский* тип мировоззрения¹⁹.

Постановка задачи преодоления биологической обусловленности человеческого существования («кибернетическое бессмертие») имплицитно предполагает новое понимание *человека*, уже не вписывающееся в традиционный («метафизический», эссенциалистский) контекст. Тем самым, трансгуманизм, ставя перед человеком глобальную цель преодоления своего

¹⁷ Ариянов А. Неочеловечество и векторная цивилизация. URL: <http://www.2045.ru/news/29405.html> (дата обращения: 05.03.14)

¹⁸ Лекторский В. А. Возможно ли пост-человеческое будущее? // Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека. Отв. ред. Г.Л. Белкина. – М.: ЛЕНАНД, 2012. С. 31.

¹⁹ О типологии мировоззрений см.: Прохоров М. М. Ценности и смыслы модели взаимоотношения человека и мироздания // Ценности и смыслы. 2010. № 5. С. 100-102.

биологического субстрата (по сути – *самопреодоления*), инициирует возобновление вопроса о *человеке* и его сущности.

2. Трансгуманизм представляет собой *рационалистическое* мировоззрение. Оставляя в стороне вопрос о природе научной рациональности, её типах и критериях их различия, отметим, что в трансгуманизма *удерживается* различие между наукой и ненаукой, а научная рациональность полагается в качестве одной из высших ценностей человечества. В этом пункте отчётливо проявляется различие и даже *противоположность* трансгуманизма и философского постмодернизма, с которым его часто необоснованно сближают.

3. Ключевая идея трансгуманистического мировоззрения – *преодоление смерти*. Вопрос о смерти и бессмертии, несомненно, является центральным вопросом *всякого* мировоззрения, мировоззрения как такового. Особенность трансгуманизма как мировоззрения заключается в том, что преодоление смерти рассматривается здесь как *научная* задача (сверхзадача). Трансгуманизм ставит задачу преодоления смерти средствами научно-технического прогресса. Что понимается под «смертью» в контексте этого мировоззрения? Как должна быть понята смерть, чтобы можно было ставить вопрос о её *преодолении средствами науки*? Как соотносится трансгуманистическая идея «кибернетического бессмертия» с традиционной религиозной идеей «бессмертия души»? Это только некоторые вопросы, возникающие в связи с философским осмыслением проекта «научного иммортализма». Трансгуманизм, таким образом, инициирует возобновление не только вопроса о природе человека, но и вопроса о его смертности/бессмертии.

Возникновение и утверждение трансгуманизма как нового направления в общественной мысли делает актуальным обращение к идейному наследию русских космистов. Философия русского космизма является общепризнанным идейным источником трансгуманизма.

Мы полагаем, что русский космизм является не просто духовный истоком, но также и адекватным *концептуальным основанием*, позволяющим обсуждать наиболее значимые вопросы трансгуманистического мировоззрения. Это, впрочем, не означает, что космизм следует рассматривать как нечто вполне оформленное и завершённое. Русский космизм, каким он предстаёт на основании знакомства с работами Н. Ф. Фёдорова, В. Н. Муравьёва, Н. А. Сетницкого, А. К. Горского и других

философов, – это не столько целостная философская система, сколько эскиз или беглый набросок таковой.

В первой главе монографии проясняется соотношение между *гуманизмом* и *трансгуманизмом*. Актуальность этой задачи связана с тем, что гуманизм по-прежнему остаётся одним из базовых мировоззренческих принципов и ориентиров современной цивилизации.

Во второй главе проводится анализ идеи бессмертия в русском космизме, прежде всего, в философии Н. Ф. Фёдорова и В. Н. Муравьёва. Рассматриваются различные аспекты идеи бессмертия в русском космизме и проводятся параллели с трактовками идеи бессмертия в текстах сторонников трансгуманизма.

Третья глава посвящена рассмотрению некоторых вопросов, связанных с проблемой переосмысления идеи бессмертия в русском космизме и в трансгуманизме: связь идеи бессмертия с вопросом о природе и субстрате человеческого существования, новое понимание категорий *идеала* и *прогресса* в русском космизме.

Также в монографию включены три *приложения*. В первом разобраны основные возражения философского и мировоззренческого порядка, выдвигаемые против трансгуманизма в современной русскоязычной литературе. Во втором рассматривается вопрос о соотношении трансгуманизма и постмодернизма, выявляются основные различия этих интеллектуальных течений. В третьем приложении проводится сопоставление двух мировоззренческих течений современности – трансгуманизма и «экологизма», выявляются основные параметры их различий.

ГЛАВА I. ГУМАНИЗМ И ТРАНСГУМАНИЗМ: ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ

Для понимания сущности и специфики трансгуманистического мировоззрения существенное значение имеет его сравнение с *гуманизмом*, который по праву считается одним из духовных столпов современной западной цивилизации.

Сложность проблемы «гуманизм и трансгуманизм» обусловлена двумя обстоятельствами: во-первых, множественностью трактовок и версий гуманизма, расплывчатостью и неоднозначностью этого понятия, во-вторых, отсутствием чётких представлений о том, что такое «трансгуманизм». Поскольку «гуманизм» и «трансгуманизм» сравниваются, сопоставляются, постольку следует с самого начала отметить *однотипность* этих феноменов. Гуманизм и трансгуманизм содержательно могут быть различны или даже противоположны, но *типологически* они сходны.

К какому же типу духовных явлений следует отнести гуманизм и трансгуманизм? Что мы обозначаем этими терминами? Тип мировоззрения? Идеологию? Направление в философии? Общественное движение? Последний вариант, впрочем, с самого начала следует исключить. Гуманизм и трансгуманизм могут фигурировать как общественные движения, но в этом качестве они представляют интерес не столько для философии, сколько для истории, политологии и социологии.

В ходе рассмотрения проблемы соотношения гуманизма и трансгуманизма мы будем исходить из принципиального различия *философии* и *мировоззрения*. Наиболее последовательно это различие проводится в контексте фундаментальной онтологии М. Хайдеггера²⁰. Философия не есть мировоззрение, она не несёт в себе прямых мировоззренческих импликаций и не выполняет мировоззренческих «функций». Философия также не «обслуживает» никакое мировоззрение и никакую «идеологию». Но философия (и только она одна) способна ответить на вопрос, *что такое мировоззрение вообще* и как оно соотносится с другими базовыми феноменами человеческого бытия. Следует, поэтому, чётко различать философско-методологический и мировоззренческий аспекты проблемы «гуманизм и трансгуманизм».

²⁰ См.: Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А. Г. Чернякова – СПб.: Изд-во Высшей религиозно-философской школы, 2001. С. 13-17.

Гуманизм и трансгуманизм несут определённое *содержание* – это ценностно и мировоззренчески нагруженные понятия. Поэтому неправомерно интерпретировать гуманизм и трансгуманизм как *философские направления*²¹. Не может быть гуманистической или трансгуманистической *философии*, но может быть гуманистическое или трансгуманистическое *мировоззрение*. Этот тезис имеет далеко идущие последствия: невозможно и бессмысленно сопоставлять трансгуманизм с философскими системами XX века, подобно тому, как мы сопоставляем, например, экзистенциализм и неотоцизм, герменевтику и феноменологию, феноменологию и аналитическую философию. Бессмысленно сопоставлять мировоззрение с философской системой. Но одно мировоззрение можно сопоставлять с другим мировоззрением. И сопоставление это должно проводиться в контексте именно философской рефлексии и философского дискурса. Путаница в дискуссиях о гуманизме и трансгуманизме часто возникает вследствие неразличения и смешения *философского* и *мировоззренческого* аспектов и дискурсов.

Содержательно определяя понятие «гуманизм», следует различать *обыденное* и *специально-научное* значения этого термина.

Обыденное сознание сводит гуманизм к «гуманности» и «человеколюбию». Такое понимание гуманизма характерно, в частности для светского или секулярного гуманизма, в качестве примера которого можно привести «идеологию» Российского гуманистического общества (РГО). Президент РГО В. Кувакин определяет гуманизм как «осознанную гуманность». В основании гуманизма, согласно Кувакину, лежит «естественно присущее» человеку качество гуманности (человечности)²². В этом отношении характерно высказывание другого исследователя гуманизма, А. А. Кудишиной: «Человеческая природа ценностно нейтральна; вместе с тем она обладает всеми необходимыми качествами, чтобы в той или иной степени реализовать гуманный тип поведения и взаимоотношений с

²¹ Трактовка трансгуманизма как *философского направления* весьма распространена в современной исследовательской литературе. Так, Д. К. Казённов определяет трансгуманизм как «активно развивающееся международное направление в философии, играющее роль в общественной жизни, и связанное с передовыми естественнонаучными исследованиями» (Казённов Д. К. Концептуальные основания трансгуманизма. Автореф. дисс. – Саратов, 2011. С. 5). Однако в этой же работе Казённов определяет трансгуманизм как «сопутствующее успехам наук мировоззрение» (Там же. С. 14). Подобное смешение мировоззренческого и философского аспектов трансгуманизма недопустимо.

²² Кувакин В. А. Общие характеристики гуманистического мировоззрения. URL: <http://www.humanism.ru/descriptions.htm> (дата обращения: 8.04.14).

людьми»²³. Что такое «гуманный тип поведения и взаимоотношений между людьми» и «гуманность» интуитивно (то есть на уровне «здорового смысла») как будто понятно. Но теоретическая рефлексия здесь едва ли возможна, так как такое определение гуманизма опирается на непрояснённые обыденные представления о человеке и его сущности. Путаница в дискуссиях о гуманизме проистекает также из смешения *обыденного* и *научного* (философского, теоретического) значений слова «гуманизм».

«Новая философская энциклопедия» определяет *гуманизм* как «особый тип философского мировоззрения, в центре которого – человек с его земными делами и свершениями, с присущими его природе способностями и влечениями, с характерными для него нормами поведения и отношениями»²⁴. «В отличие от античного космоцентризма и средневекового теоцентризма новоевропейский гуманизм отстаивает антропоцентрическую картину мира, в которой человек занимает самостоятельное (“срединное”) место между Богом и природой, небом и землей»²⁵. Таким образом, в качестве важнейшего мировоззренческого принципа гуманизма выделяется *антропоцентризм*. Энциклопедия «История философии» также определяет гуманизм как «мировоззрение антропоцентризма»²⁶.

Квинтэссенцией гуманистического антропоцентрического мировоззрения можно считать кантовский призыв *относиться к человеку как к цели*. Стоящая за этим призывом концепция человека с неизбежностью предполагает также *возможность* отношения к человеку как к средству. В культурах, в которых человек не рассматривался в качестве высшей цели, он не мог рассматриваться и в качестве «всего лишь» средства. Речь идёт, разумеется, не о *фактическом* отношении к человеку, а об отношении *возможном*, которое допускается и предполагается «концептуальным каркасом» того или иного мировоззрения. Непонимание этого обстоятельства порождает весьма распространённое наивное представление: если человек не рассматривается как «высшая цель» и «ценность», то он неизбежно низводится до положения «всего лишь средства». В действительности всё обстоит как раз наоборот.

²³ Кудишина А. А. Гуманизм – феномен современной культуры. URL: <http://www.humanism.ru/gumanizm-fenomen-sovremennoie-kultury/> (дата обращения: 8.04.14).

²⁴ См.: Новая философская энциклопедия: в 4-х томах. URL: <http://iph.ras.ru/enc.htm> (дата обращение: 30.12.12). Автор статьи – В. М. Межуев.

²⁵ Там же.

²⁶ См.: История философии: Энциклопедия. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002 (автор статьи А. А. Грицанов).

Гуманистическое понимание человека является предельно *антитрадиционным, антитрадиционалистским*. В традиционном мировоззрении человек не выступает в качестве самостоятельного бытийного начала и не является «мерой всех вещей»²⁷. Если учесть, что традиционное мировоззрение всегда выступает в мифологической и/или религиозной форме, то нужно чётко различить *гуманизм* и *религию*.

Несовместимость христианской и гуманистической (антропоцентристской) трактовки человека подчёркивал С. Л. Франк, один из крупнейших русских философов XX в.: «Под гуманизмом (в широком смысле слова, отнюдь не совпадающем с тем специфическим смыслом этого понятия, который ему придается общепринятой исторической терминологией) мы разумеем ту общую форму веры в человека, которая есть порождение и характерная черта новой истории, начиная с Ренессанса. Ее существенным моментом является вера в человека как такового – в человека как бы предоставленного самому себе и взятого в отрыве от всего остального и в противопоставлении всему остальному – в отличие от того христианского понимания человека, в котором человек воспринимается в его отношении к Богу и в его связи с Богом»²⁸. Человек в гуманистическом мировоззрении предоставлен сам себе, человек *не знает* и, что намного важнее, *не желает знать* ничего, что в онтологическом отношении могло бы превзойти его самого.

Вопрос о соотношении религиозного (в частности, христианского) и гуманистического типов мировоззрения нуждается в специальном рассмотрении. Но заранее можно сказать, что религиозное мировоззрение *по самой своей сути* не может быть гуманистическим, то есть *антропоцентристским*. В равной мере оно не может быть и *антигуманистическим*, ибо антигуманизм – это всего лишь обратная сторона гуманистической «веры в человека». И если отдельные течения в современном христианстве начинают позиционировать себя как «христианский гуманизм», то это только подчёркивает, насколько мало в этих религиозных течениях осталось собственно религиозного, насколько они отделились от своих истоков.

Правда, С. Л. Франк и некоторые другие русские религиозные мыслители писали о глубоком и исконном *гуманизме самого христианства*,

²⁷ См.: Дугин А. Г. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. – М.: Евразийское движение, 2009. С. 104-124.

²⁸ Франк С. Л. Достоевский и кризис гуманизма (к 50-летию дня смерти Достоевского) // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 годов. – М.: Книга, 1990. С. 392.

но под «гуманизмом» в этом случае они понимали, конечно же, не антропоцентризм, не мировоззрение, ставящее человека в центр мироздания, но способность «во всяком, даже падшем и низменном человеке видит человека как образ Божий». С. Л. Франк писал в 1931 году: «В наше жестокое время, когда образ человека начинает меркнуть и презрение к человеку грозит пошатнуть самые основы общежития, вера в человека может найти свою единственную опору только в том отношении к человеку, которое обрел Достоевский. Гуманизм должен либо окончательно погибнуть, либо воскреснуть в новой – и вместе с тем исконной и древней – форме – в форме христианского гуманизма, которую для современного человека открыл Достоевский»²⁹. Использование термина *христианский гуманизм* в данном контексте вполне оправдано. Говоря о христианском гуманизме Достоевского, Франк стремился показать, что христианское понимание человека вовсе не принижает его онтологический статус, а, напротив, поднимает образ человека на недостижимую высоту. Антропоцентризм по сути своей есть *онтологический эгоцентризм* человеческой личности, и отказ от него ничуть не умаляет человеческое достоинство. Скорее, наоборот.

Эту же тему затрагивает и М. Хайдеггер в своём знаменитом «Письме о гуманизме». «Поскольку что-то говорится против “гуманизма”, люди пугаются апологии антигуманного и прославления варварской жестокости. Ведь что может быть “логичнее” вывода, что тому, кто отрицает гуманизм, остается лишь утверждать бесчеловечность?»³⁰. Иронизируя над подобным образом мысли, который всякую *критику гуманизма* рассматривает как *апологию антигуманности*, Хайдеггер высказывает предположение о том, что «противоположность “гуманизму” ничуть не предполагает апологии бесчеловечности, но открывает другие перспективы»³¹.

На несовместимость гуманистического и религиозного типов мировоззрения указывают, впрочем, и сами сторонники современного секулярного гуманизма. Так, А. А. Кудишина пишет: «Гуманизм и антигуманизм фактически вобрали в себя основные оппозиции культуры:

²⁹ Франк С. Л. Достоевский и кризис гуманизма. С. 397.

³⁰ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В. В. Библихина. – М.: Республика, 1993. – С. 201.

³¹ Там же. Примечательно и следующее высказывание Хайдеггера: «Гёльдерлин <...> не принадлежит к “гуманизму”, а именно потому, что мыслит судьбу человеческого существа самобытнее, чем это доступно “гуманизму”» (Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 203). Сторонники секулярного гуманизма не желают признавать, что альтернативой «гуманизму» может быть не только антигуманизм, но и *более исходное, более самобытное* понимание человеческого в человеке.

человек – Бог, разум – вера, рационализм – иррационализм, секуляризация – сакрализация, прогрессизм – консерватизм, творчество – аскеза, новация – традиция»³². Ещё более определённо на этот счёт высказывается П. Куртц, один из наиболее известных теоретиков секулярного гуманизма: «Современный гуманист – это светский гуманист, верящий не в Бога или в Его спасающую благодать, а скорее в тот потенциал, которым располагает сам человек для достижения достойной жизни»³³.

Сторонники секулярного гуманизма предлагают рассматривать гуманизм и антигуманизм как *различные* парадигмы в понимании человека. А. А. Кудишина пишет: «Оппозиция гуманизма и антигуманизма, действуя в современной культуре, оказывает несомненное влияние на её развитие, что переводит гуманизм и антигуманизм в статус общекультурных и общечеловеческих парадигм»³⁴. Такая трактовка, на наш взгляд, проистекает из смешения аксиологического и философско-методологического аспектов феномена мировоззрения. Гуманизм и антигуманизм, будучи аксиологическими противоположностями, принадлежат, тем не менее, к *одной* (культурной) «парадигме»: гуманизм и антигуманизм базируются на *одних и тех же* представлениях о человеке, на одной и той же антропоцентристской картине мира. Пожалуй, впервые на это обратил внимание русский философ и историк культуры А. Ф. Лосев.

«Антигуманизм» эпохи Возрождения исследователь рассматривал как *изнанку, обратную сторону* её «гуманизма». «Возрождение, писал А. Ф. Лосев, – прославилось своими бытовыми типами коварства, вероломства, убийства из-за угла, невероятной мстительности и жестокости, авантюризма и всякого разгула страстей... Здесь, несомненно, сказался стихийный индивидуализм эпохи, эта уже обнаженная от всяких теорий человеческая личность, в основе своей аморальная, но зато в своем бесконечном самоутверждении и в своей ничем не сдерживаемой стихийности любых страстей, любых аффектов и любых капризов доходившая до какого-то самолюбования и до какой-то дикой и звериной эстетики»³⁵. Гуманизм и антигуманизм, будучи противоположностями, *неотделимы* друг от друга. Они в равной степени являются порождением

³² Кудишина А. А. Гуманизм – феномен современной культуры. URL: <http://www.humanism.ru/gumanizm-fenomen-sovremennoie-kultury/> (дата обращения: 28.05.13).

³³ Куртц П. Мужество статья: Добродетели гуманизма. – М., 2000. С. 18.

³⁴ Кудишина А. А. Гуманизм – феномен современной культуры. URL: <http://www.humanism.ru/gumanizm-fenomen-sovremennoie-kultury/> (дата обращения: 28.04.14).

³⁵ Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. URL: <http://psylib.org.ua/books/lose010/index.htm> (дата обращения: 28.04.14).

антропоцентризма как центрального мировоззренческого принципа эпохи. Для сравнения: эпоха средневековья не знала гуманизма, но она не знала и антигуманизма.

Человек в рамках гуманистического мировоззрения есть самодостаточная самоутверждающаяся личность или индивидуальность. Эта индивидуальность признаётся высшей ценностью (самоценностью). Онтологический статус человеческого существа в контексте ренессансного гуманистического мировоззрения принципиально иной, нежели в традиционной культуре христианского средневековья. Новое понимание (и/или самопонимание) человека как «самоценности» является определяющим для гуманистического мировоззрения в целом. «Одна из важных характеристик того гуманистического идеала, который сложился в современной культуре и философии, связана с признанием самоценности человеческой индивидуальности»³⁶. «Я думаю, – пишет далее В. А. Лекторский, – что характеристика эта настолько существенна, что отказ от нее означал бы отказ от самого гуманизма»³⁷.

Обратимся теперь к понятию и феномену *трансгуманизма*. Как решают вопрос о соотношении гуманизма и трансгуманизма сторонники трансгуманистического «проекта»? Как уже отмечалось, общим знаменателем различных версий трансгуманистического мировоззрения является идея о необходимости и желательности радикального изменения («улучшении») «человеческой природы». При этом под «человеческой природой» понимается субстрат человеческого существования, то есть *биологический организм*. Понятно, что трансформация субстрата человеческого существования неотделима от радикального преобразования всей материальной и духовной культуры человечества. Но исходной и определяющей в трансгуманизме выступает именно идея преодоления смерти через трансформацию человеческой телесности, проект «кибернетического бессмертия».

Преодоление смерти через трансформацию «человеческой природы» сами трансгуманисты рассматривают как сверхпроект и сверхзадачу, призванную объединить усилия научного сообщества. Но если человек способен поставить перед собой такие задачи (преодоление собственной биологической обусловленности, переход к «управляемой эволюции»),

³⁶ Лекторский В. А. Идеалы и реальность гуманизма. URL: http://sbiblio.com/biblio/archive/lektorskiy_ide/ (дата обращения: 28.05.13).

³⁷ Там же.

замена биологической эволюции эволюцией кибернетической), то уже одно это свидетельствует, что он есть нечто *большее*, чем просто «биологический вид».

В трансгуманистическом мировоззрении совмещаются элементы натуралистического и *ненатуралистического* дискурсов о человеке. Когда трансгуманисты толкуют о человеке в его наличном состоянии, о несовершенстве биологического субстрата интеллектуальных функций, о диссонансе между современным человеком как психобиологическим существом и технологической средой его обитания, они исходят из натуралистической установки³⁸. В то же время сама постановка и реализация сверхзадачи преодоления биологической обусловленности человека (в том числе и достижения кибернетического бессмертия) невозможна в рамках натуралистического понимания человека и никак не следует из него. Следовательно, натурализм не может выступать в качестве адекватного концептуального основания трансгуманистического *проекта*.

Трансгуманизм как *проект* опирается на совсем иное – *ненатуралистическое* – понимание человека. Вопрос о соотношении натуралистического и *ненатуралистического* элементов в мировоззрении трансгуманизма мы оставляем открытым. Открытым остаётся и вопрос о том, какая философская система может стать адекватным концептуальным и методологическим основанием для обсуждения различных теоретических аспектов трансгуманистического проекта (некоторые исследователи усматривают это основание в русском космизме³⁹).

Сторонники трансгуманизма почти единогласно заявляют о своей преемственности по отношению к гуманизму вообще и к гуманизму эпохи Возрождения в частности. Трансгуманизм определяется как *гуманистическое* мировоззрение, как дальнейшее развитие гуманизма, как гуманизм информационной, постиндустриальной эпохи и т. д. Следует признать, что сам пафос трансгуманизма, несомненно, является

³⁸ Один из наиболее известных теоретиков современного трансгуманизма Н. Бостром прямо утверждает, что «трансгуманизм – это натуралистическая философия» (Бостром Н. FAQ по трансгуманизму / Пер. Д. Медведева. URL: http://www.textfiles.com/russian/cyberlib.narod.ru/lib/critica/sing/th_2.html#singularity (дата обращения: 30.04.14)).

³⁹ См.: Пряхин В. Ф. Русский космизм и трансгуманизм // Приволжский научный вестник. 2012. № 8. С. 44-59; Артюхов И. В. Трансгуманизм: философские истоки и история возникновения // Новые технологии и продолжение эволюции человека? Трансгуманистический проект будущего / Отв. ред. В. Прайд, А. В. Коротаев. – М.: Изд-во ЛКИ, 2008. С. 31-46.

гуманистическим и «титаническим»⁴⁰. Речь идёт, разумеется, о гуманизме в его *научном*, а не обыденном значении, о гуманизме как антропоцентризме, о гуманизме как мировоззрении самоутверждающейся индивидуальности. Такое понимание гуманизма ничего общего не имеет с обыденными представлениями о гуманизме как «гуманности» и «человеколюбии»⁴¹.

Е. Н. Гнатик называет следующие черты, которые объединяют гуманизм и трансгуманизм: уважительное отношение к рациональности и науке, преданность идее прогресса⁴². «Трансгуманисты, как и приверженцы гуманизма, глубоко убеждены в безграничности человеческого разума, в силе, значимости таких качеств, как изобретательность и инициатива»⁴³. Е. Н. Гнатик отмечает, что в деле утверждения человеческой индивидуальности трансгуманисты заходят гораздо дальше гуманистов: «В частности, в деле готовности отстаивать права каждого отдельного человека они особо выделяют право на самоулучшение физических и умственных качеств»⁴⁴.

Е. Н. Гнатик обращает внимание на интересный факт: и сторонники, и противники трансгуманизма в своих рассуждениях апеллируют к принципу гуманности: «“Улучшать людей негуманно”, – заявляют противники. “Негуманно оставлять человека таким несовершенным”, – возражают сторонники»⁴⁵. На наш взгляд, этот факт свидетельствует о том, что и современный гуманизм, и трансгуманизм восходят к одному общему истоку, базируются на общем исходном принципе антропоцентризма.

⁴⁰ «Титанизм» – это утвердившееся в эпоху Возрождения представление о всемогуществе человеческой личности, беспредельности её возможностей. Термин использовался А. Ф. Лосевым и работе «Эстетика Возрождения».

⁴¹ В этой связи представляет интерес проводимое А. Г. Дугиным различие «минимального» и «максимального» гуманизма. «Минимальный гуманизм» характерен для культуры постмодерна и «общества потребления». «Минимальный гуманизм» – это мировоззрение индивида, который отказался от всего *над-* и *сверх-*человеческого (это гуманизм «последнего человека», по Ницше). В пределе этот «гуманизм» оборачивается утратой самого *человеческого измерения реальности* (постмодернистская идея «смерти человека»). «Максимальный гуманизм», характерный для «парадигмы модерна», может рассматриваться в качестве альтернативы «минимальному гуманизму». «Максимальный гуманизм – это понятие, которое подразумевает, что человек хочет быть чем-то большим, не только самим собой, но чем-то еще» (Дугин А. Г. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. – М.: Евразийское Движение, 2009. С. 158). На наш взгляд, в современном идейном контексте, «максимальный гуманизм» реализуется, прежде всего, в трансгуманистическом мировоззрении и в трансгуманистических проектах. В этом смысле трансгуманизм представляет собой *альтернативу* постмодернистской мировоззренческой парадигме.

⁴² Гнатик Е. Н. Трансгуманистические проекты в эпоху конвергентных технологий // Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека / Отв. ред. Г. Л. Белкина. – М.: ЛЕНАНД, 2012. С. 348.

⁴³ Там же. С. 348.

⁴⁴ Там же. С. 348.

⁴⁵ Там же. С. 351.

Исторически трансгуманизм, несомненно, восходит к ренессансному гуманизму и «титанизму». Но, быть может, трансгуманизм является отрицанием (или самоотрицанием) классического возрожденческого гуманизма? Ведь преемственность совсем не исключает конфронтации. Такой точки зрения придерживается один из наиболее последовательных критиков трансгуманизма – В. А. Кутырёв. Рассмотрим его позицию.

Кутырёв рассматривает трансгуманизм как одно из проявлений философского постмодернизма, ставит трансгуманистов (рационалистов и сциентистов) в один ряд с антисциентистски и даже антирационалистически ориентированными представителями философского постмодерна (Делёз, Деррида, Рорти и др.)⁴⁶. Вопрос о соотношении трансгуманизма и постмодернизма, несомненно, заслуживает отдельного рассмотрения. Но уже теперь можно с уверенностью сказать, что парадигмальная идея «смерти человека» («смерти субъекта», «смерти Бога» и пр.) в философском постмодерне не имеет ничего общего с трансгуманистическим проектом «совершенствования человеческой природы» и преодоления биологической обусловленности человека.

Кутырёв характеризует трансгуманизм как *отрицание* гуманизма: «Ничего трудного в квалификации соотношения гуманизма и трансгуманизма нет. Последний есть отрицание первого, о чём достаточно недвусмысленно заявляют его адепты, о чём говорит само название этого направления: транс = после, сквозь, через. Это не фаза, и не сдвиг гуманитарной парадигмы, а если считать сдвигом, то к краху <...>. Трансгуманизм благословляет поглощение человека процессами дальнейшего технологического развития, его превращение в материал прогресса»⁴⁷.

Такая трактовка едва ли может быть признана состоятельной, так как, во-первых, «адепты трансгуманизма» вовсе не заявляют о том, что трансгуманизм есть отрицание гуманизма (они заявляют как раз противоположное); а во-вторых, термины «трансгуманизм» и «постгуманизм» указывают не только (и не столько) на *отрицание* гуманизма, но и на *преемственность* с ним.

В следующей цитате Кутырёв прямо указывает на *несовместимость* гуманизма и трансгуманизма: «Чтобы отбить концептуальную атаку

⁴⁶ См.: Кутырёв В. А. Философия трансгуманизма. – Нижн.Н.: НГУ, 2010.

⁴⁷ Кутырёв В. А. Как и куда сдвигается гуманитарная парадигма? // Философия и культура, 2010. С. 10.

идеологов смерти человека путем его технического перерождения, или, хотя бы не допустить ее универсализации, надо исходить из признания положения, что *идеи информационной и биотрансгуманистической де(ре)-конструкции человека – это его теоретический геноцид, форма самоубийства*. Гуманизм или трансгуманизм, антропология или гуманология, онтология или грамматология, бытие или ничто – выбирать надо что-то одно⁴⁸. В. А. Кутырев, будучи сторонником «консервативного философствования», предлагает выбирать между «гуманизмом» и «трансгуманизмом». На наш взгляд, эта антиномия («гуманизм – трансгуманизм») является мнимой, так как, противопоставляя трансгуманизм гуманизму, Кутырёв не учитывает изначально *антитрадиционный* характер гуманистического мировоззрения как такового, его генетическую связь с ренессансным «титанизмом» и антропоцентризмом.

Чем дольше продолжаются дискуссии о природе (сущности) человека, тем яснее становится несостоятельность эссенциалистского (или метафизического) подхода. В настоящее время философская антропология уже не ставит перед собой задачу отыскать какую-то готовую и завершённую «сущность человека», то есть выявить такую его характеристику, которая безусловно и окончательно выделяла бы человека из всего остального («нечеловеческого») сущего. Среди представителей философской антропологии утверждается точка зрения, согласно которой единственная определённая сущность человека заключается в его способности превосходить, преодолевать, *трансцендировать* всякую определённую сущность. Человеку невозможно дать сущностное (эссенциалистское) определение, так как присущий человеку *способ бытия* как раз и заключается в том, чтобы преодолевать всякий предел, трансцендировать всякую определённую сущность и всякую границу. Человек – это способность к трансцендированию. К трансцендированию чего? Своей о-предельностью, своей о-граниченностью, своей об-условленностью. *Человек – это способность к трансцендированию сущностных параметров своей «природы»*.

Отвечая на вопрос, чем является трансгуманизм по отношению к гуманизму, следует вспомнить слова Хайдеггера о том, что всякий гуманизм метафизичен, а всякая метафизика гуманистична, в том смысле, что она всегда предполагает какое-либо эссенциалистское понимание человеческой «природы». «Люди, – пишет Хайдеггер, – <...> представляют человека

⁴⁸ Кутырев В. А. Философия трансгуманизма. С. 80.

всегда как живое существо, *homo animalis*, даже если его *anima* полагается как дух, *animus*, или ум, *mens*, а последний позднее – как субъект, как личность, как дух. Такое полагание есть прием метафизики. Но тем самым существо человека обделяется вниманием и не продумывается в своем истоке, каковой по своему существу всегда остается для исторического человечества одновременно и целью. Метафизика мыслит человека как *animalitas* и не домысливает до его *humanitas*⁴⁹.

Заслуживает внимания тот факт, что критика гуманизма у М. Хайдеггера является *философской*, а не *мировоззренческой*, *идеологической* или *аксиологической*. Суть её в том, что «гуманизм» и «метафизика» не улавливают подлинного существа и подлинного *достоинства* человека, как бы они его ни возвеличивали. Существующие мировоззрения и производные от них идеологии исходят из того или иного *эссенциалистского* понимания человека. Тупиковость эссенциализма как метафизического основания мировоззрения новой постиндустриальной, информационной эпохи многим уже очевидна.

Трансгуманизм разделяет неизбежный пафос гуманизма⁵⁰, но в то же время уже явно не укладывается в метафизический эссенциалистский контекст. Контуры нового трансгуманистического мировоззрения и новой трансгуманистической парадигмы в человекознании ещё расплывчаты и неопределённы. Однако есть основания полагать, что именно трансгуманизм может оказаться мировоззрением, наиболее созвучным новому (неметафизическому, неэссенциалистскому) пониманию природы человека, наиболее созвучным новой эпохе, контуры которой ещё только прорисовываются.

⁴⁹ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. Пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Республика, 1993. С. 198.

⁵⁰ См.: Вишев И. В. Иммертогуманизм и трансгуманизм – современные гуманистические тенденции // Челябинский гуманитарий: сборник научных трудов членов Челябинского отделения Академии гуманитарных наук. 2007. № 3. С. 46-58.

ГЛАВА II. БЕССМЕРТИЕ КАК ПРОЕКТ: ИДЕЯ БЕССМЕРТИЯ В РУССКОМ КОСМИЗМЕ И В ТРАНСГУМАНИЗМЕ

1. Трактовка бессмертия в философии Н. Ф. Фёдорова. Бессмертие и «воскрешение»

Вопрос о смерти, как неоднократно отмечалось в философской и религиозной литературе, находится в центре всякого мировоззрения. Протоиерей Александр Шмеман писал: «В конечном итоге, отношение человека к жизни, то, что мы называем его мироощущением или мировоззрением, определяется на глубине его отношением к смерти»⁵¹. С вопросом о смерти неразрывно связан и вопрос о бессмертии. По сути, здесь не два вопроса, но один. И этот вопрос о *смерти и бессмертии* человеческого существования является своего рода «пробным камнем» для всякого мировоззрения⁵².

В контексте различных религиозных и философских учений о смерти и бессмертии русскому космизму и его основателю, Н. Ф. Фёдорову, принадлежит особое место. Русские космисты, пожалуй, впервые в истории философской мысли подвергли критике положение о «естественности», неизбежности и необходимости смерти и поставили вопрос о её активном преодолении.

Несмотря на то, что вопрос о смерти на протяжении тысячелетий находился в центре самых различных философских и религиозных систем, его *научное* изучение находится, по сути, в зачаточном состоянии. Этот факт особенно удивлял и удручал русских космистов. Н. Ф. Фёдоров отмечал, что «мы столь же мало знаем сущность смерти, действительную смерть, как и действительную жизнь»⁵³. «Ограничивая себя знанием только явлений жизни, мы суживаем свою деятельность <...>. Легковерное отношение к рассматриваемому явлению мыслящего класса, это философское суеверие, никак не может быть отнесено к числу невинных. Когда дело идет о бессмертии души, мыслящие люди становятся недоверчивыми, требуют строгих доказательств; почему же, когда дело коснется смерти, философы

⁵¹ Шмеман Александр, прот. Цикл бесед о христианском понимании смерти. URL: http://www.golubinski.ru/ecclesia/shmeman/o_smerti.htm (дата обращения: 28.04.14).

⁵² Влияние представлений о смерти и бессмертия на мировоззрение, повседневную жизнь и социальные практики людей показывается в книге Ф. Арьеса (Человек перед лицом смерти / Пер. с фр. В. К. Ронина. – М.: Прогресс, 1992).

⁵³ Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений: В 4-х тт. Т. I. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. С. 258.

впадают в ребяческое суеверие и легковерие и тем суживают область деятельности?»⁵⁴. «Ребяческим суеверием» и «легковерием» Фёдоров называет здесь безоговорочное признание философами неизбежности, необходимости и необратимости смерти.

Один из последователей Фёдорова, русский философ Н. А. Сетницкий, давал следующее объяснение тому факту, что вопрос о смерти до сих пор ещё не был должным образом поставлен в философии и науке: «Этот вопрос, о смерти, следует поставить и подойти к нему с достаточной серьезностью и непредвзятостью. Обычно он покрывается густым туманом, в существовании которого оказываются заинтересованы разные силы, и среди них одной из величайших сил оказывается наша косность и неспособность последовательно и прямолинейно думать. Действительно, поразительно, но это – факт: в ряду разнообразнейших явлений, подвергающихся самому вдумчивому и детальному изучению, смерть принадлежит к числу предметов, наименее изученных и исследованных. Факт смерти в современных условиях есть факт наименее научно исследованный, факт, перед которым (не скажем – наука, это было бы неправильно и несправедливо по отношению хотя бы к будущей науке), а ученые, деятели науки, останавливаются или в священном трепете, или в состоянии полной нерешительности, полного неведения с вопросом: “Что же дальше?”»⁵⁵.

Главную причину того, что вопрос *о смерти* до сих пор не был поставлен как вопрос *о преодолении смерти* и путях достижения *бессмертия*, Н. А. Сетницкий усматривает в человеческой *косности*. Человеку психологически *комфортнее* рассматривать смерть как «неизбежность» или даже как сущностную характеристику собственного способа существования, нежели видеть в ней результат собственного *действия* и/или собственного *бездействия*.

Проект «общего дела» Н. Ф. Фёдорова предполагает не только пересмотр традиционных представлений о сущности человека, смерти, познания, религии, но и радикальную реформу самого философского знания. Принято считать, что философия начинается с вопроса «почему сущее существует?» (или «почему есть нечто, а не ничто»). Этот вопрос, согласно Н. Ф. Фёдорову есть «вопрос только любопытства, вопрос праздный, прямо к делу не побуждающим»⁵⁶. Этот вопрос («основной вопрос философии»), сам

⁵⁴ Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений. Т. I. С. 258.

⁵⁵ Сетницкий Н. А. О смерти и погребении // Н. Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Книга вторая / Сост. А. Г. Гачевой, С. Г. Семенов. – СПб.: РХГА, 2008. С. 393.

⁵⁶ Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений. Т. I. С. 425.

по себе свидетельствующий о забвении человеком своего подлинного предназначения, Фёдоров предлагает заменить вопросом «почему существующие страдают и умирают?». Вопрос о причинах (основаниях) таких феноменов, как *страдание* и *смерть* является исходным философским вопросом. Если вопрос о причинах и основаниях существования сущего является праздным, надуманным, «теоретическим» вопросом, то вопрос о причинах страдания и смерти не только выражает глубинную бытийную потребность человека как мыслящего существа, но и, что было особенно важно для Фёдорова, *побуждает человека к действию, к активности*. Именно в этом пункте наиболее отчётливо проявляется расхождение Фёдорова с классической философской традицией.

Вопрос «почему существующие страдают и умирают?» выдвигает задачу осмысления сущности смерти на первый план.

Фёдоров развивает и существенно модифицирует традиционное для европейской культуры христианское понимание смерти как главного источника человеческих страданий: «Смертность есть общее выражение для всех бед, удручающих человека, и вместе с тем она есть сознание своей зависимости от силы, могущество которой человек чувствовал в грозах и бурях, в землетрясениях, зное, стуже и т. п., а границ ей не видел. Человек мог не признавать эту необъятную силу за слепую, но не мог и не считать ее внешнею, не свою; он чувствовал действие этой силы во всех бедствиях, удручающих его: в болезнях, лишениях, в одряхлении или старости»⁵⁷. Смерть, таким образом, представляет собой *зависимость* человека от внешней по отношению к нему и враждебной его бытию природной стихии. Главным злом объявляется сам «существующий онтологический статус человека и природы, мироздания вообще, которое подвержено закону конечности и смерти»⁵⁸. «Для Федорова, – отмечает С. Г. Семёнова, – все те конкретные формы зла, от которых страдает сам человек, входят в кортеж главного врага – смерти»⁵⁹.

Н. Ф. Фёдоров и другие представители русского космизма видят в смерти (нашей собственной смерти и/или смерти других людей) не просто главное зло и источник всякого зла, но главное *злодеяние*⁶⁰. «Злодеяние»

⁵⁷ Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений: В 4-х тт. Т. II. – М.: Прогресс, 1995. С. 252.

⁵⁸ Семёнова С. Г. Философ будущего века: Николай Фёдоров. – М.: Пашков дом, 2004. С. 161.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ «Большую или меньшую общностью дела определяется достоинство мысли; самое общее, общее для всех зло, или, точнее, злодеяние, есть смерть, а потому самое высшее дело или благо есть воскресение» (Фёдоров Н. Ф. Сочинения. – М.: Мысль, 1982. С. 204).

смерти проявляется не только в конкретных действиях, несущих или «приближающих» смерть, но и в *недеянии*, в *бездействии* перед лицом смерти. Возможно, именно с нежеланием признавать тот факт, что смерть есть не просто *зло*, но именно *зло-деяние*, и связано негласное табу на обсуждение и научное изучение вопроса о путях преодоления смерти⁶¹.

Такое положение дел, при котором не только наука, но и вся человеческая цивилизация безмолвствует и смиряется перед лицом и перед фактом смерти, неприемлемо и для русских космистов и для трансгуманистов⁶². В смерти они усматривают источник всякого зла, но, в отличие от огромного большинства других философов, полагают, что человек не должен мириться с этим злом, но призван одолеть, победить его. И, что особенно важно, победа над смертью должна достигаться не только на путях нравственного и религиозного совершенствования личности, но и посредством *научного познания и технического преобразования природы и человека*. В этом заключается главное отличие идеи бессмертия в русском космизме и в трансгуманизме от (ортодоксальных) христианских представлений о бессмертии. «Христианство, – пишет Н. Ф. Фёдоров, – верит в торжество над смертью; но вера эта мертва, а потому смерть и существует; вера же будет мертва, пока она останется выделенною от всех других сил человека, т. е. пока все силы всех людей не объединятся в общей цели воскрешения»⁶³. Одной лишь религиозной *веры* в «бессмертие души» недостаточно: необходимо активное осуществление *проекта и идеала* бессмертия. При этом «активность» в деле (в *общем* деле) преодоления смерти не сводится только к духовной сфере, но предполагает изменение (преобразование) самого материального субстрата человеческого существования.

Ключевая мысль Фёдорова о том, что всякая смерть, по сути своей, есть *(само)убийство, допущение убийства*, так проясняется

⁶¹ Этот момент особенно подчёркивается сторонниками трансгуманизма. «Люди, – пишет основатель Стратегического общественного движения «Россия 2045» Д. И. Ицков, – в совершенстве научились убивать, но за всю историю цивилизации так и не научились сохранять жизнь. Страх перед умиранием, на которое запрограммированы наши биологические тела, словно сковал волю руководителей человечества и сформировал непреодолимое табу на публичное обсуждение и принятие решений по борьбе со смертью» (Ицков Д. Мы грубо нарушаем свои права. URL: <http://www.2045.ru/articles/29874.html> (дата обращения: 11.01.14)).

⁶² Один из современных теоретиков трансгуманизма А. В. Турчин пишет: «Смерть – это абсолютное зло, и задача достижения бессмертия состоит в устранении всех свойств смерти из жизни» (Турчин А. В. О бессмертии. URL: <http://ru.scribd.com/doc/33840325/%D0%9E-%D0%B1%D0%B5%D1%81%D1%81%D0%BC%D0%B5%D1%80%D1%82%D0%B8%D0%B8> (дата обращения: 23.03.14)).

⁶³ Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений. Т. II. С. 201.

Ю. В. Олейниковым и А. А. Оносовым: «С момента, когда мысль о возможности личного бессмертия вошла в сознание человека и, особенно, когда наука уже может силой имеющихся средств точно подходить к исследованию этого вопроса, смерть перестает быть *невольным* явлением, она становится *самоубийством* и *умышленным убийством* личностей обществом, ибо оно не делает сознательные попытки преодоления смерти»⁶⁴ (курсив авторов – И. Д.).

В отличие от целого ряда социально-философских учений (марксизм, социализм), русские космисты усматривают основной источник зла и страданий не в *общественном устройстве*, а в *смерти, смертности человека*. Поэтому русские космисты дистанцируются от всякого рода социальных утопий и проектов построения «земного рая». «Те, которые хотели *смертного* сделать *счастливым*, – пишет Фёдоров, – смешивая счастье с богатством, именно не знали действительной общей причины человеческих бедствий»⁶⁵ (курсив Фёдорова – И. Д.). «Нужно прежде всего признать, что никакими общественными перестройками судьбу человека улучшить нельзя: зло лежит гораздо глубже, зло в самой природе, в ее бессознательности, зло в самом рождении и связанной с ним неразрывно смерти»⁶⁶. Само по себе переустройство общества на каких-либо началах не решает ключевую проблему – проблему смерти. Корень зла не в том или ином типе общественного устройства, а в «бессознательной», слепой, неподвластной человеку, а потому *смертоносной* для него природной стихии (стихии как *вне* человека, так и *в самом* человеке).

Самая существенная и глубокая характеристика феномена смерти содержится, пожалуй, в следующих словах Н. Ф. Фёдорова: «Смерть есть просто результат или выражение несовершенности, несамостоятельности, несамобытной жизни, неспособности к взаимному восстановлению или поддержанию жизни»⁶⁷. Смерть есть неспособность человека к восстановлению и поддержанию *своей жизни и жизни как таковой*. Такая формулировка предполагает, что смерть вовсе не является «оборотной стороной» жизни или её «естественным» и «закономерным итогом». Человеческая жизнь *находится под угрозой смерти*, но это не значит, что смерть представляет собой сущностную характеристику человеческого

⁶⁴ Олейников Ю. В., Оносов А. А. Ноосферный проект социоприродной эволюции. – М.: ИФРАН, 1999. С. 83.

⁶⁵ Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений. Т. II. С. 201.

⁶⁶ Фёдоров Н. Ф. Сочинения. С. 407-408.

⁶⁷ Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений. Т. I. С. 106.

существования. На основании приведённого фрагмента можно заключить, что бессмертие – это способность к *неограниченному восстановлению и бесконечному поддержанию* жизни.

Эта же мысль воспроизводится в несколько иной формулировке и в текстах современных трансгуманистов. Так, А. В. Турчин пишет: «Необратимость смерти для сложноорганизованных живых существ состоит так же в том, что разрушения становятся сильнее встроенных в организм систем саморегенерации»⁶⁸. Но эта «необратимость смерти», как показывает Турчин, является лишь *мнимой*, она представляет собой лишь следствие нашей «косности». Ключ к проблеме бессмертия, как она понимается в русском космизме и в трансгуманизме, – в понимании смерти как *неспособности* человека/системы/организма к дальнейшему *поддержанию* своего существования, то есть к *самовосстановлению, самообновлению, саморегенерации*.

Источник смерти, смертности человеческого существа Фёдоров усматривает в зависимости человека от слепых хаотичных сил природы, неподвластных человеку: «смерть есть следствие зависимости от слепой силы природы, извне и внутри нас действующей и нами не управляемой; мы же признаем эту зависимость и подчиняемся ей»⁶⁹. Человек смертен, *поскольку он зависим от слепых природных стихий*, поскольку он сам является носителем и субстратом этих стихий.

В других фрагментах «Философии общего дела» сущность смерти эксплицируется в качестве *последовательной смены одних существ (или поколений) другими*: «Внехрамовая действительность, или природа, есть извращение образа Божия <...> как извращение сосуществования лиц (бессмертия) в последовательность, т. е. в смену поколений, в вытеснение младшими старших, или в поглощение последующими предыдущих; иначе сказать, это есть смерть или переход одних существ в другие посредством рождения»⁷⁰. Таким образом, бессмертие, бессмертное существование – это *сосуществование* лиц (личностей), тогда как смерть – это всегда *вытеснение, поглощение* или *замещение* одних другими.

Н. Ф. Фёдоров порывает с устоявшимся представлением, согласно которому смерть является одним из сущностных параметров человеческого

⁶⁸ Турчин А. В. О бессмертии. URL: <http://ru.scribd.com/doc/33840325/%D0%9E-%D0%B1%D0%B5%D1%81%D1%81%D0%BC%D0%B5%D1%80%D1%82%D0%B8%D0%B8> (дата обращения: 23.03.14).

⁶⁹ Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений. Т. I. С. 250.

⁷⁰ Там же. С. 300

существования: «Смертность есть индуктивный вывод; она значит, что мы сыны множества умерших отцов; но как бы ни было велико количество умерших, оно не может дать основание к безусловному признанию смерти <...>. Смерть есть свойство, состояние, обусловленное причинами, но не качество, без коего человек перестает быть тем, что он есть и чем должен быть»⁷¹. Смерть – это свойство и состояние человека в его «падшем» бытии, а вовсе не сущностная характеристика человеческого существования как такового.

Смертность, согласно Фёдорову, не является «всеобщей категорией»: «Смертность есть отвлеченное выражение, обобщение от всех умерших, из всех некрологов; но тем не менее в смертности нельзя полагать категории всеобщности и необходимости (в такой мере, что признание) категории бессмертности было бы нарушением логики. Смертность, как вывод из предшествующих случаев, есть явление действительное, но только условно-действительное, отнюдь не необходимое»⁷². На основании этого и вышеприведённых фрагментов можно сказать, что смерть сохраняет свой характер действительности, поскольку человек *попустительствует* ей, поскольку он ещё не осознал бессмертие в качестве своей *цели* и не сделал бессмертие своим *проектом*.

Фёдоров полагал, что слово «смертный» более подходит для обозначения человеческого существа в его *нынешнем* состоянии, нежели слово «человек», которое несёт в себе представление о чём-то *гордом*: «Со словом человек соединяли понятие о чем-то гордом, тогда как со словом смертный такого понятия соединить нельзя, и оно напоминало бы задачу человека – достижение бессмертия <...>. Слово смертный никогда не изъездится, если будет общее дело, если человечество войдет в это дело; слово смертный сделается даже бессмертным, когда человек достигнет бессмертия, оно останется бессмертным памятником того, что человек был когда-то смертным; воспоминание о том, что человек был смертным и сделался бессмертным, составит его вечную славу»⁷³. Рождение и смерть, согласно Фёдорову, неотделимы друг от друга. Всё природное – это

⁷¹ Фёдоров Н. Ф. Сочинения. С. 364. И. В. Вишев, отмечая *неатрибутивный* характер смерти, характеризует её как «преходящее свойство, преходящее состояние, которое в принципе может быть устранено, если будут найдены действенные пути и средства противодействия причинам, их порождающим» (Вишев И. В. Философия общего дела Н. Ф. Федорова – предтеча современной концепции практического бессмертия человека // На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829–1903). – М.: Пашков дом, 2004. С. 324).

⁷² Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений. Т. II. С. 94.

⁷³ Фёдоров Н. Ф. Сочинения. С. 434-435.

рождённое и потому *смертное*. Человек также является *рождённым* и *смертным*, поскольку он *природное* существо. Но смерть не является сущностной характеристикой человека. Скорее, наоборот, сущностная черта человеческого способа существования – это стремление к бессмертию, стремление преодолеть смерть.

Фёдоров полагал, что стремление человека к бессмертию органически вытекает из *осознания им своей смертности*. На этой аксиоме, на этой исходной очевидности в конечном счёте и основывается всё здание его «проективной философии»: «Действие, происходящее из сознания смертности (ограниченности и временности), есть стремление к бессмертию»⁷⁴.

В контексте осмысления феномена смерти важнейшую роль в философии Фёдорова приобретает анализ *чувства утраты*. Мы знаем о своей смертности потому, что *способны испытывать чувство утраты*, когда умирают наши родные и близкие. В конечном счёте, чувство утраты – это *источник* наших «знаний» о смерти: «В утратах человек узнавал, что в мире для него смертоносно»⁷⁵. Поэтому стремление человека к собственному бессмертию с необходимостью есть также и стремление к *воскрешению* умерших: «так как о смертности человек узнает по утратам, то и стремление к бессмертию есть стремление к воскрешению»⁷⁶. *Сознание*, согласно учению Фёдорова, вообще и по сути своей есть не *сознание существования*, но *сознание утраты существования*: «сознание не может быть отделено от чувства утрат, от сознания смертности – смерти в лице других; и чем теснее связь между людьми, тем более и сознание будет признанием не существования, а утраты его; воля же будет стремлением к воскрешению»⁷⁷. Декартова формула «*cogito ergo sum*» неприемлема для Фёдорова и является свидетельством и символом *недолжного, неродственного* отношения между людьми. С. Г. Семёнова отмечает, что «первичным актом сознания, совпадающим с самим его возникновением как сознания, становится сознание смертности, сознание утрат»⁷⁸. «У Федорова нет сознания как формы саморефлексии, первичного нарциссического отражения “я”. У него сознание и первое его содержание, содержание натуралистически-родовое,

⁷⁴ Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений. Т. II. С. 252.

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ Там же.

⁷⁷ Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений: В 4-х тт. Т. III. – М.: «Традиция», 1997. С. 329.

⁷⁸ Семёнова С. Г. Философ будущего века: Николай Фёдоров. С. 186.

но пронизанное нравственным – сознаю смерть, сознаю утраты, – тождественны»⁷⁹.

Все выявленные характеристики смерти в философии Н. Ф. Фёдорова являются *взаимосвязанными* и *взаимопроизводными*: человек смертен, поскольку он не способен поддерживать и возобновлять (воскрешать!) своё существование, поскольку он отдаётся на милость слепых природных стихий, поскольку он не желает знать, что смерть есть всего лишь результат его *попустительства*. Смерть – это дефект, подлежащий исправлению, а не сущностная характеристика человеческого бытия⁸⁰.

Подобная трактовка смерти в её отношении к человеческому существованию ставит на повестку дня задачу активной борьбы со смертью, преодоления смерти. Смерть может и должна быть побеждена силами самого человека. «Задача, – писал Н. Ф. Фёдоров, – заключается в том, чтобы <...> самую природу, силы природы, обратить в орудие всеобщего воскрешения и чрез всеобщее воскрешение стать союзом бессмертных существ»⁸¹.

Отдельный важный вопрос в философии общего дела Фёдорова – это *доказательство возможности бессмертия*. Для Фёдорова существует только один тип доказательства – доказательство *делом*. Кантовское разделение теоретического и практического разума и признание *бессмертия* постулатом практического разума для него неприемлемо. «Постулат есть положение, которое, хотя и не доказано, но принимается (все же) за истину, ввиду теоретических или практических целей, принимается, следовательно, на веру. Но практический разум, требующий признания истинной свободы, действительного бессмертия, реального бытия Бога, будет верою разумною и не мертвою лишь тогда, когда своим доказательством он будет иметь само дело и притом – дело общее»⁸². Скептицизм и критицизм, согласно Фёдорову, «уничтожив веру в действительное существование совершенства, бессмертия, свободы, но не имея сил уничтожить в человеке потребность всего этого, тем самым заставляет, так сказать, человека поставить все это своею целью, своим проектом»⁸³. Таким образом, даже чуждые ему

⁷⁹ Семенова С. Г. Философ будущего века. С. 186.

⁸⁰ «Обобщенная система воззрений космософов развивает представление о смерти как о случайности, ненормальном и насильственном прерывании сознания; как о врожденном дефекте разумной сущности, подлежащем управлению» (Олейников Ю. В., Оносов А. А. Ноосферный проект социоприродной эволюции. – М.: ИФРАН, 1999. С. 81).

⁸¹ Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений. Т. I. С. 87.

⁸² Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений. Т. II. С. 89.

⁸³ Там же. С. 195.

философские течения Н. Ф. Фёдоров использует для обоснования своей главной идеи – активно достигаемого бессмертия.

Многие положения философии общего дела Н. Ф. Фёдорова находят дальнейшее развитие в современном трансгуманизме, в частности, у А. В. Турчина. Задача достижения бессмертия, согласно А. В. Турчину, состоит в «устранении всех свойств смерти из жизни»⁸⁴. Однако «устранение даже части свойств тоже отчасти реализует эту задачу»⁸⁵. В той трактовке феномена смерти, которую разрабатывает Турчин, сохраняется возможность *частичной* победы над смертью, возможность проведения промежуточных градаций между «смертью» и «бессмертием». Так, «человек в ходе своей эволюции постоянно учился побеждать смерть. Продолжительность жизни человека неуклонно росла. То есть и жизнь в целом, и человек нацелены на бессмертие»⁸⁶. Бессмертие есть «победа над смертью во всех отношениях», это «устранение своей смерти, смерти других людей, старения, страдания и страха смерти»⁸⁷. «Иначе говоря, это создание мира, в котором вообще смерти нет, а не только достижение личного бессмертия»⁸⁸. Задача бессмертия шире, чем задача достижения неограниченной продолжительности жизни одного отдельного существа.

«Смерть» и «бессмертие» в русском космизме и в трансгуманизме предстают не столько как *реальные состояния* человеческого существа, сколько как *противоположные полюсы*, между которыми располагается множество промежуточных состояний. Размывание границы между смертью и бессмертием, релятивизация этой границы в космизме и в трансгуманизме – это необходимая предпосылка постановки задачи преодоления смерти. Ведь если граница между смертью и бессмертием интерпретируется как граница *абсолютная*, тогда никакой *переход* от смертного состояния к бессмертному невозможен, тогда бессмертие вообще не может выступать в качестве *цели* и *проекта*.

У А. В. Турчина содержится ещё одно важное утверждение относительно сущности бессмертия: «Знание о бессмертии – это всегда *предвосхищение* бессмертия, а не воспоминание о бесконечной прожитой

⁸⁴ Турчин А. В. О бессмертии. URL: <http://ru.scribd.com/doc/33840325/%D0%9E-%D0%B1%D0%B5%D1%81%D1%81%D0%BC%D0%B5%D1%80%D1%82%D0%B8%D0%B8> (дата обращения: 23.03.14).

⁸⁵ Там же

⁸⁶ Там же.

⁸⁷ Там же.

⁸⁸ Там же.

жизни»⁸⁹ (курсив мой – И. Д.). Здесь явная переключка с фёдоровской трактовкой бессмертия как *проекта*. Бессмертие – это проект, осуществимый и осуществляемый в человеческом бытии. Может ли этот проект быть *полностью, до конца* реализован? Иными словами, может ли наше «знание о бессмертии» перестать быть лишь *предвосхищением* бессмертия и стать его *констатацией*? Этот вопрос мы пока оставляем без ответа с тем, чтобы вернуться к нему уже на новом уровне анализа проблемы смерти и бессмертия.

В «философии общего дела» Н. Ф. Фёдорова идея бессмертия конкретизируется в понятии *полноорганичности*. В трактовке бессмертия как *состояния полноорганичности и способности к полноорганичности* заключается, пожалуй, наиболее оригинальная черта русского космизма.

«Отсутствие регуляции, пишет Фёдоров, – недостаток способности полноорганичности, или способности создавать себе всякого рода органы, т. е. *совершеннейший организм*, и производит вместо сосуществования личностей их последовательность или эфемерность, смертность. При сосуществовании, при полноорганичности 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»⁹⁰ (курсив мой – И. Д.). Из приведённого фрагмента ясно, что полноорганичность – это характеристика *личности* (бессмертной может быть только личность). Последовательность (то есть *время*) при полноорганичности – это последовательность *действий* самой личности, а не внешняя, принудительная и потому *смертоносная* для неё *смена состояний*.

Фёдоров характеризует «полноорганичность» как *всемирность* и *последовательное вездесущие*: «Нам недоступны другие миры, а наш мир недоступен обитателям иных миров, если бы таковые где-либо и были, и это вследствие отсутствия регуляции и потому, что разумные существа не обладают полнотою органов, т. е. таким знанием метаморфозы вещества, которое давало бы им всемирность, последовательное вездесущие»⁹¹. Полноорганичность, по словам Олейникова и Оносова, «есть универсальная

⁸⁹ Турчин А. В. О бессмертии.

⁹⁰ Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений. Т. I. С. 301.

⁹¹ Там же.

всегоготовность, мобильность разумной жизни и сама динамически воплощающаяся сила этой жизни, ее всепроникающей вездесущности»⁹².

«Полноорганность» можно рассматривать как *победу человека над пространством*. Означает ли это, что человеческое существо, обладающее способностью полноорганности, обретает *божественный* статус? Нет. С. Г. Семёнова так поясняет это: «Победа над пространством, еще одна важнейшая составляющая бессмертного статуса бытия, не может означать абсолютного уподобления вездесущему Богу: тот одновременно пронизывает весь мир, человек же способен добиться “последовательного вездесущия”, то есть “всемирности” в смысле возможности “безграничного перемещения”»⁹³.

Идеалу полноорганности, идеалу *сообщества полноорганных существ* (личностей), чьё бытие и время есть не что иное, как их собственное *действие*, противостоит реальность обособленных индивидов («особей-органов»). Согласно Фёдорову, только полноорганные существа и могут составить «глубочайшее, нераздельное соединение равных лиц». Соединение же отдельных особей-органов «не может быть обществом понимающих друг друга лиц, а может быть лишь соединением ненавидящих друг друга существ, если только они сохранили в себе свойства лица, сохранили в себе задатки или остатки души, т. е. не сделались еще исключительно орудиями; и те, которые играют роль ума в этом обществе-организме, не могут быть довольны орудиями-лицами, если эти последние не вполне утратили личные свойства»⁹⁴. В приведённом фрагменте отчётливо прослеживается противопоставление *личностей* и *органов-орудий*. Органы человеческого тела (организма) суть не что иное, как *орудия* личности, *средства* её деятельности. Однако в условиях смертного (то есть *стихийного, природно-стихийного*) порядка существования сами личности низводятся до положения отдельных органов и «функций» в обществе как «социальном организме».

Субстратом бессмертной личности не может быть биологический организм в собственном смысле слова, то есть *устойчивое единство взаимосвязанных органов*⁹⁵. Для характеристики собственного субстрата

⁹² Олейников Ю. В., Оносов А. А. Ноосферный проект социоприродной эволюции. – М.: ИФРАН, 1999. С. 90.

⁹³ Семёнова С. Г. Философ будущего века. С. 250.

⁹⁴ Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений. Т. I. С. 301.

⁹⁵ Согласно К. Хайлову, организм – это «биологический индивид, целостная живая система, упорядоченная в пространстве и времени, способная поддерживать самостоятельное существование благодаря приспособительному взаимодействию со средой» (См.: Философская энциклопедия. В 5-ти тт. / Под редакцией Ф. В. Константинова. – М.: Советская энциклопедия, 1960-1970).

бессмертной личности Фёдоров использовал понятие «совершеннейший организм». Однако это понятие только единожды встречается в текстах Фёдорова и не может быть признано вполне удачным. Полноорганность – это не оптимальная *конфигурация органов*, но способность личности *конструировать*, создавать себе органы *в зависимости от целей и условий своего существования и своей деятельности*. Этот аспект фёдоровского учения подробно рассматривают Олейников и Оносов: «Полноорганность не представляет неизменное, жестко фиксированное физиологическое состояние пространства-времени человеческого организма; она выражает безграничную и беспрепятственную потенцию любых необходимые органических воплощений в заданные функциональные и морфологических типах. *Полноорганное существо, таким образом, не может мыслиться как органическая константа*; полноорганная сущность, являясь биологическим тензором, всякий раз “пересчитывается” в необходимую в условиях различных сред форму своего максимального жизнепроявления, ее вселенское бытие есть “организм in potential”»⁹⁶ (курсив мой – И. Д.).

Следует заметить, что трансгуманистический проект антропоконструирования, трансформации биологического субстрата человеческого существа, преодоления биологической обусловленности человека концептуально связан с фёдоровским пониманием бессмертия как полноорганности. Однако фёдоровский «проект» намного *шире* проекта трансгуманистического: последний предполагает трансформацию лишь *человеческого субстрата*, тогда как Фёдоров проецирует свою концепцию на весь органический мир. «Животное царство – это особые орудия, органы, получившие некоторое сознание; но это сознание осуждено состоять при одном или нескольких преобладающих орудиях – органах; сознание в животном царстве не создает орудий или органов, не совершенствует их, а само вполне подчинено им. (По этим-то преобладающим органам животное царство и представляется карикатурой, пародией на разумные существа.) Усовершенствование в животном царстве производится не разумным путем, случайности увековечиваются путем наследственности (но разумно ли ждать такого усовершенствования для разумного существа?!), жизнь этих существ-органов состоит не в расширении сознания и действия, а в размножении, в увековечивании этого несовершенного, искаленного существования»⁹⁷. Несколько упрощая, можно сказать, что предметом *спасения* в

⁹⁶ Олейников Ю. В., Оносов А. А. Ноосферный проект социоприродной эволюции. С. 89.

⁹⁷ Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений. Т. I. С. 302.

трансгуманизме выступает *человек*, а в философии Фёдорова не только человек (человеческий род), но и *весь мир* (вся природа). При этом ответственность за «спасение» мира лежит на человеке как единственно разумном (сознательном) существе.

Источник смерти Фёдоров усматривает в *обособлении* органов (организмов), в превращении органов в *особи*. Источник смерти – в *обособлении*. Сама органическая природа в её наличном состоянии интерпретируется Фёдоровым как состояние *обособленности* и *разъединённости*. Закономерным следствием этой обособленности и разъединённости выступает смерть всякого организма, всякой особи и смерти *личности*, поскольку *субстратом её существования выступает биологический организм*. «Живая сила, ограниченная пределами земли, могла проявиться только в размножении, в обособлении органов, т. е. в превращении их в особи, и в полном подчинении среде; эквивалентное же замещение их может выразиться в регуляции, в воскрешении, в полнооργανности, т. е. в полном подчинении органов личностям, в господстве сознания, дающего, вырабатывающего себе органы»⁹⁸. Бессмертие как полнооργανность – это *подчинение органов личности*, это состояние, при котором комбинация (конфигурация) органов (то есть *субстрат* личности) будет *определяться самой личностью* в зависимости от целей и условий её существования. В нынешнем же состоянии «человеческий организм»⁹⁹ есть *данность, неизбежность*, и, в известном смысле, *судьба*¹⁰⁰.

Жизнь обособленной особи, биологического организма, жизнь, оборотной стороной которой является смерть, умирание, согласно Фёдорову, не является жизнью в полном и собственном смысле слова. Подлинная жизнь – это жизнь *разумная* и *бессмертная*. Поскольку же субстратом человеческой личности выступает биологический организм, постольку человек разделяет судьбу всякого иного биологического организма и биологического вида. «Размножение вызывает взаимное истребление существ и увлекло на этот же путь, на путь истребления, и человека, и разумное существо подчинилось тому же стремлению, сделалось

⁹⁸ Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений. Т. I. С. 303

⁹⁹ Человеческий организм в строгом смысле слова вовсе и не является *человеческим*. Это организм *животный, биологический*. Одна из ключевых интенций космизма и трансгуманизма заключается в том, чтобы привести человеческий субстрат в соответствие с сущностными параметрами человеческого существования.

¹⁰⁰ Здесь уместно вспомнить известное высказывание, приписываемое З. Фрейду: «анатомия – это судьба».

истребителем и даже способствовало размножению иных существ, необходимых для его питания. Поэтому те, которые восклицают: “Неужели Господь оставил все остальные миры без обитателей?!” – сожалеют, следовательно, о том, что эта неразумная родотворная сила не была перенесена и в другие миры; даже человек, единственно разумное существо на земле, и тот остается еще рабом этой родотворной силы. Такое состояние есть результат недеятельности разума и служит ему глубоким укором, потому что родотворная сила есть только извращение той силы жизни, которая могла бы быть употреблена на восстановление, или воскрешение, жизни разумных существ»¹⁰¹. В приведённом фрагменте чётко прослеживается одна из ключевых идей Фёдорова – *неразрывная связь рождения и смерти*: смерть есть обратная сторона рождения. «Родотворная» сила есть также и сила *смертоносная*. Бессмертие обретается не через рождение (всё рождённое «природой» смертно), но через *воскрешение*, через *труд*.

Важнейший пункт фёдоровского учения о бессмертии, в котором, пожалуй, наиболее отчётливо проявляется его расхождение с классической традицией философствования и с ортодоксальным христианством, – это различие бессмертия *дарового* (мнимого) и *трудового* (подлинного). «Дело <...> человека заключается в обращении всего рождающегося, само собою делающегося – производящегося, а потому и смертного – в трудовое и потому бессмертное»¹⁰².

Оппозиция «трудоное – даровое» играет в философии Фёдорова исключительную роль. Всё, что человек может с достаточным основанием и полным правом назвать *своим*, есть результат его труда. Вот почему биологический организм, полученный человеком «от природы», не является в строгом смысле слова «человеческим». «Биологический организм», этот «дар» или «подарок» природы и/или Бога, суть *троянский конь*, это источник уязвимости, разрушимости, а, следовательно, и *смертности* в человеческом бытии. Это та брешь, через которую смерть проникает в человеческое существование.

Для Фёдорова неприемлема точка зрения, согласно которой бессмертие принадлежит человеку «по праву рождения»: «Первый недостаток дантова рая, этого рая для несовершеннолетних, для тех, которые бессмертие и блаженство считают принадлежащими им по праву рождения, а не по

¹⁰¹ Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений. Т. I. С. 302-303.

¹⁰² Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений. Т. I. С. 448.

труду, и заключается в том, что этот рай не создается самими, а уже существует, создан для них, но помимо их. В этом отрицании труда, в этом презрении к труду, как это видно, например, в Каине Байрона, который такой же аристократ, как и его автор, и заключается несовершеннолетие, ребячество; а между тем блаженство состоит прежде всего и выше всего в его созидании. Регуляция метеорического процесса есть уже первое начало небесного дела, созидания рая»¹⁰³ (курсив мой – И. Д.).

Здесь необходимо рассмотреть вопрос о соотношении фёдоровской идеи активно достигаемого («трудового») бессмертия и традиционной христианской идеи «бессмертия души». В христианстве и в некоторых других религиях бессмертие души есть *постулат* и *данность*. Однако «бессмертие души» вовсе не исключает «физическую» смерть человека, а, напротив, предполагает и санкционирует её. Как справедливо отмечает Е. В. Петушкова, «религия разрабатывает скорее вероучение не о бессмертии (иммортализме), а о посмертии (постмортализме), освящая реальную смерть и сохраняя одновременно толкование бессмертия как атрибута Бога»¹⁰⁴.

Для Фёдорова же и его последователей «бессмертие души» есть не *данность*, но *задание*. Бессмертие души (или личности) не гарантировано человеку трансцендентным Богом, но у человека есть возможность в своём бытии *обрести* бессмертие как *новое качество своего существования*.

С идеей бессмертия связано у Фёдорова и возобновление вопроса о сущности человека. В философии Фёдорова и в русском космизме в целом радикально пересматривается базовая презумпция антично-христианской европейской культуры, согласно которой человек есть в одно и то же время *смертное тело* и *бессмертная душа*. Приведём в этой связи слова последователя Фёдорова, одного из наиболее глубоких и оригинальных русских мыслителей XX столетия, В. Н. Муравьёва: «На самом деле в большинстве случаев, наоборот, тело бессмертно, тело воскреснет в разных формах – душа же смертна, ибо она не проделала подвига, необходимого для ее воскрешения <...>. Нельзя верить в безусловное спасение или безусловную гибель, но надо желать воскресения и прилагать все усилия, чтобы завоевать на него право»¹⁰⁵. Это фрагмент чётко выражает

¹⁰³ Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений. Т. I. С. 404.

¹⁰⁴ Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. – Мн.: Книжный Дом, 2003. С. 100.

¹⁰⁵ Муравьёв В. Н. Овладение временем. Избранные философские и публицистические произведения. – М.: РОССПЭН, 1998. С. 299.

деятельностную, активистскую установку русских космистов в вопросе о спасении и/или бессмертии.

В контексте различения «дарового» бессмертия (бессмертия как права и привилегии) и бессмертия «трудового» Н. Ф. Фёдоров рассматривает и ницшевскую концепцию сверхчеловека. «Сверхчеловечество, – отмечает Фёдоров, – может быть и величайшим пороком, и величайшею добродетелью. Оно безусловный порок сатанинского происхождения, когда состоит в превозношении одного или нескольких лиц над себе подобными, то есть над отцами и братьями. Оно становится наивысшим пороком, когда доходит до присвоения себе бессмертия, как привилегии, то есть до превозношения себя над всеми, уже умершими и еще не умершими. Сверхчеловечество уже и в этом смысле (как *привилегированное право на бессмертие*) есть порок и нравственный, и умственный. Когда же сверхчеловек делается бессмертным, тогда прежнее, небольшое его несходство с остальными превратится уже в громадное, бесконечное превосходство не только над всеми живущими, но и над умершими»¹⁰⁶ (курсив мой – И. Д.). Однако сверхчеловечество может быть и величайшей добродетелью и величайшей целью, если оно «состоит в исполнении естественного долга разумных существ в их совокупности, в обращении слепой, неразумной силы природы, стихийно рождающей и умерщвляющей, в управляемую разумом»¹⁰⁷. «Эта величайшая, эта безусловная добродетель вытекает из сознания неестественной зависимости, и внутри и вне себя каждым чувствуемой, зависимости от силы слепой, из подчинения коей происходят все пороки, физические и нравственные, пороки половой любви и неполковой ненависти»¹⁰⁸.

В приведённых фрагментах имплицитно содержится предостережение от опасности, которую таит в себе всякое учение, рассматривающее бессмертие в качестве цели и проекта. Стремление к бессмертию – это самое *естественное* и самое *исконное* движение человеческого существа, и именно в этом стремлении человек обретает своё подлинное достоинство. Но если стремление к бессмертию движимо желанием *превосходства* над другими и мыслится как *привилегия избранных*, оно есть величайшее зло и, выражаясь в религиозных терминах, величайший грех.

¹⁰⁶ Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений. Т. I. С. 135.

¹⁰⁷ Там же.

¹⁰⁸ Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений. Т. II. С. 135-136.

Фёдоров не устаёт повторять, что «бессмертия, т.е. неотъемлемости жизни, не дано человеку по праву рождения; бессмертие дается ему не иначе, как по труду, как его следствие»¹⁰⁹. «Братство, как и жизнь, есть дар рождения, но для восстановления, как и для сохранения того и другого, нужен труд»¹¹⁰. То, что человеку «дано», – это не само бессмертие, но его *возможность*. И от того, *как* человек распорядится этой возможностью, зависит не только его собственная судьба, но и судьба всей (неразумной) природы. «*Личное* бессмертие, – подчёркивают Олейников и Оносов, – не мыслится как единоличное, эгоистическое выживание “избранных” в череде социально-геологических катаклизмов. Личность вырабатывает бессмертную сущность только в результате *общего* дела. Его общность состоит в том, что цель здесь выражает общечеловеческую значимость бессмертия, призывая к нему каждого и не отказывая в вечной жизни никакому из “сынов человеческих”, а также в том, что бессмертие зарабатывается сообща, совместным трудом» (курсив Олейникова, Оносова – И. Д.).

В современном трансгуманизме и иммортализме фёдоровская оппозиция «даровое – трудовое» приобретает несколько иные очертания. На первый план выходит оппозиция *иллюзорного* бессмертия и бессмертия *практического*¹¹¹. Согласно А. В. Турчину, «иллюзия бессмертия – главный враг любых исследований бессмертия. Эта глубоко укоренённая иллюзия состоит в том, что человек склонен думать, что он уже бессмертен, и таким образом избегать мыслей о смерти»¹¹². «Иллюзия бессмертия» создаёт впечатление, что различные проекты борьбы со смертью, преодоления смерти не только нереализуемы, но, в первую очередь *не нужны, излишни*.

Примечательно, что «иллюзия бессмертия», отвращающая человека от всяких попыток сделать свою природу (то есть свой биологический субстрат) менее подверженной разрушению, а следовательно, и смерти, всегда сопровождается попытками «оправдать» саму смерть, показать её необходимость, неизбежность или даже её благотворное влияние на социум или культуру. А. В. Турчин называет такой образ мысли «стокгольмским

¹⁰⁹ Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений. Т. II. С. 329.

¹¹⁰ Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений. Т. I. С. 383.

¹¹¹ См.: Вишев И. В. Философия общего дела Н. Ф. Федорова – предтеча современной концепции практического бессмертия человека // На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829–1903). – М.: Пашков дом, 2004. С. 322–332.

¹¹² Турчин А. В. О бессмертии. URL: <http://ru.scribd.com/doc/33840325/%D0%9E-%D0%B1%D0%B5%D1%81%D1%81%D0%BC%D0%B5%D1%80%D1%82%D0%B8%D0%B8> (дата обращения: 23.03.14).

синдромом»: «Защитной реакцией на знание о смерти является ее одобрение. Это своего рода стокгольмский синдром, когда заложник начинает любить своего захватчика. Нет никакой ценности в любых разговорах о том, что смерть нужна, полезна, приятна – потому что у говорящих так нет иного выбора: дуло приставлено к их виску. Человек не может выбрать смерть, поскольку выбор подразумевает наличие альтернативы»¹¹³. «Иллюзия бессмертия» и «стокгольмский синдром» – противоположные по своей направленности, но парадоксальным образом связанные друг с другом попытки человека оправдать своё преступное бездействие перед лицом смерти.

Философия Фёдорова и современный трансгуманизм призывают человека не надеяться на «готовое» бессмертие, ибо такое бессмертие может быть лишь *мнимым, иллюзорным* и не оправдывать собственное бездействия ссылками на «необходимость» и «неизбежность» смерти, но активно творить новые формы существования, более устойчивые к смертоносным природным стихиям.

До сих пор мы рассматривали лишь те аспекты фёдоровского учения, которые нашли полное одобрение и дальнейшее развитие в трансгуманизме и иммортализме. Однако в философии общего дела имеется важный пункт, который ещё не был востребован и актуализирован современной мыслью и до сих пор вызывает недоумение у многих сторонников идей «активной эволюции» и «практического бессмертия». Речь идёт о *воскрешении* и о *взаимосвязи бессмертия и воскрешения*.

Фёдоров неоднократно и разными путями доказывал невозможность бессмертия без воскрешения: «Бессмертие без воскрешения невозможно физически, если бы даже оно и было возможно нравственно; оно невозможно без воскрешения так же, как невозможно быть микрокосмом, не умея управлять и воссоздать мегакосм или макрокосм <...>. Еще менее возможно воссоздание своего организма без восстановления организмов своих родителей, от коих человек произошел и коих в себе носит. Нравственную же невозможность бессмертия без воскрешения необходимо доказывать только Западу, не считающему измену за порок. Тот не достоин жизни и свободы, кто не возвратил жизни тем, от коих ее получил»¹¹⁴.

«Быть бессмертным», согласно Фёдорову, значит, в самом себе носить все условия своего существования. Бессмертие – это способность к

¹¹³ Турчин А. В. О бессмертии.

¹¹⁴ Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений. Т. I. С. 297.

неограниченному самосозиданию. Но человек обретает бессмертие не иначе, как через воскрешение своих предков: «Связь явлений, существ рожденных, живущих с родителями, с отживающими или уже умершими раскрывается, доказывается *обращением рождения в воссоздание*»¹¹⁵ (курсив Фёдорова – И. Д.).

Утверждать возможность бессмертия лишь для живущих, то есть бессмертия без и помимо *воскрешения*, – значит рассматривать бессмертие как *привилегию*: «Бессмертие осталось бы действительно привилегией в том случае, если бы воскрешение ограничивалось лишь всеми живущими при забвении всех умерших»¹¹⁶. С. Г. Семёнова в этой связи интерпретирует воскрешение как фундаментальный *анти-природный акт*, обратный рождению, в котором «темная, бессознательная родотворная энергия должна быть претворена <...>, сублимирована в светлую, сознательную, творческую энергию, обращаемую на предварительное познание мира, его регуляцию и, наконец, на воссоздание и преобразование утраченной жизни»¹¹⁷. Таким образом, воскрешение, способность к воскрешению, есть *высшая гарантия бессмертной жизни*:

Подобно тому, как способность к полноорганности есть победа над *пространством*, способность к воскрешению есть победа над *временем*. В своей совокупности они составляют подлинное, то есть *бессмертное*, бытие личности.

Истоки такой трактовки бессмертия и воскрешения можно усмотреть в том, что мировоззрение Фёдорова, нашедшее отражение в его философии, – это мировоззрение *органическое*, а в некоторых своих чертах даже *архаическое*¹¹⁸. Фёдоров мыслил в горизонте человечества как *рода*, а не в горизонте бытия отдельной личности, поэтому для него бессмертие отдельной личности или даже всех ныне живущих людей без воскрешения всех умерших представляется не только нравственно *недопустимым*, но и физически и онтологически *невозможным*. Современные же трансгуманисты

¹¹⁵ Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений. Т. II. С. 84.

¹¹⁶ Там же. С. 136.

¹¹⁷ Семёнова С. Г. Философ будущего века. С. 231.

¹¹⁸ На этом аспекте фёдоровского мировоззрения акцентирует внимание С. А. Лишаев: «Федоров сохраняет архаическое, магическое представление о воскрешении и связывает его с христианской верой в воскресение праведников (такой «синтез» был характерен как для древнерусского человека, так и для крестьянства XIX-го века), но как человек Нового времени он соединяет с *магической архаикой* и *христианской верой* новоевропейскую веру в человека и его разумную, опирающуюся на науку и технику деятельность» (См.: Лишаев С. А. История русской философии. Часть II. Книга 2: Вторая половина XIX века (Н. Ф. Федоров, П. Д. Юркевич, В. С. Соловьев). – Самара: Самар. гуманит. акад., 2006).

и имморталисты мыслят в категориях индивидуального бытия, а потому фёдоровская идея воскрешения предков рассматривается ими в лучшем случае как причуда, в худшем – как абсурд. Однако даже если рассматривать проблему бессмертия в горизонте бытия отдельной личности, то окажется, что само личностное бессмертное существование мыслимо не иначе, как имманентное и перманентное *самовоскрешение, самовозобновление, саморегенерация*. Дальнейшее развитие трансгуманистического мировоззрение покажет, насколько востребованной и продуктивной в концептуальном отношении окажется фёдоровская идея активного воскрешения¹¹⁹.

Остаётся выяснить ещё один принципиальный момент, касающийся *статуса* «бессмертия» в горизонте *конечного* человеческого существования. Что есть бессмертие: высшая, то есть *конечная* цель человеческих устремлений, или *универсальное средство*?

Казалось бы, ответ на этот вопрос уже предопределён всем ходом предыдущего рассмотрения проблемы. Фёдоров и его последователи неоднократно определяли бессмертие как *высшую цель* и *высшее благо*. Но в то же время Фёдоров рассматривает бессмертие как проект, *человеческий проект*. «Бессмертие, – утверждает Фёдоров, – не может быть признано ни субъективным только, ни объективным: оно проективно»¹²⁰.

Тезис о том, что *бессмертие проективно*, может иметь самые неожиданные следствия, не предусмотренные в философии общего дела и, возможно, даже идущие в разрез с основной её направленностью. Если бессмертие *по сути своей* проективно, то это означает, что мы *можем достигать* бессмертия, но не можем его *достичь*. В таком случае, «бессмертие» не может рассматриваться как подлинная цель. Скорее, бессмертие есть *ориентир* наших действий, оно удаляется от нас по мере того, как мы к нему приближаемся. Вряд ли, впрочем, для самого Фёдорова была бы приемлема такая трактовка статуса идеи бессмертия в человеческом бытии.

¹¹⁹ Вопрос о взаимосвязи бессмертия и воскрешения затрагивается и некоторыми современными имморталистами, в частности, И. Вишевым. Постановка проблемы реального воскрешения человека, – пишет И. Вишев, – является логичным продолжением признания возможности достижения его практического бессмертия, т.е. способности к неограниченно долгой жизни (Вишев И. В. Проблема реального воскрешения человека: мировоззренческий и естественнонаучный аспекты // Вестник Российского философского общества. 2005. № 2. С. 170). См. также: Вишев И. В. Достижение практического бессмертия человека и его реального воскрешения – двуединая задача // Вестник Российского философского общества. – 2007. – № 2. – С. 109-112.

¹²⁰ Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений. Т. I. С. 195.

Современные представители трансгуманизма и иммортализма склонны рассматривать бессмертие не в качестве высшей цели, а в качестве *универсального средства*. Обратимся к трактовке статуса бессмертия у А. В. Турчина.

«Бессмертие, – пишет Турчин, – является универсальным средством для достижения многих других целей. Абсурдно утверждать, что бессмертие является целью в себе, потому что тогда не понятно, чем ее наполнить»¹²¹. Под универсальными средствами понимается класс объектов, которые могут быть использованы для достижения большого числа разных целей. Это, например, деньги, здоровье, свободное время, власть. Турчин отмечает, что «людям свойственно путать универсальные средства со своими подлинными целями, так как они получают подкрепление, получив только само средство»¹²².

Ценность «бессмертия» Турчин видит в том, что оно позволяет раскрыть потенциал человека: «Человек интересен тем, чем он может стать. Старение и смерть не дают проявить человеку всё то, чем он мог бы быть. То есть бессмертие должно выявить в человеке индивидуальное и особенное, и позволить ему раскрыться в неограниченном времени и пространстве»¹²³. «Задача бессмертия – это не просто создание вечных объектов, это сохранение и приумножение личных качеств и идентичности»¹²⁴.

В трактовке А. В. Турчина бессмертие, взятое *само по себе*, не может быть целью, то есть предметом человеческих желаний и стремлений. Это и понятно, ведь под *бессмертием* в данном случае понимается просто *неограниченно долгое бытие-во-времени*, неограниченно долго (потенциально бесконечно) продолжающееся существование. Бессмертие здесь – это всего лишь *ресурс времени*, которым мы располагаем. Различие лишь в том, что в нынешних условиях этот ресурс всегда *ограничен и не возобновляем*, бессмертие же превращает время в *неограниченный и возобновляемый* ресурс. У Фёдорова и его последователей достижение бессмертия предполагает сущностную трансформацию самого человеческого существа, бессмертие здесь – это не бесконечный ресурс времени, но *новое качество человеческого существования*.

¹²¹ Турчин А. В. О бессмертии. URL: <http://ru.scribd.com/doc/33840325/%D0%9E-%D0%B1%D0%B5%D1%81%D1%81%D0%BC%D0%B5%D1%80%D1%82%D0%B8%D0%B8> (дата обращения: 23.03.14).

¹²² Там же.

¹²³ Там же.

¹²⁴ Там же.

Попробуем теперь определить место фёдоровского учения о бессмертии и воскрешении в контексте религиозно-философских трактовок идеи бессмертия. А. П. Огурцов различает четыре типа религиозно-философских и философских учений о бессмертии: 1) эйдетический, в котором бессмертие связывается с возможностью приобщения к миру «вечных идей», 2) христианский, связывающий бессмертие с Воскресением (как актом *божественной*, а не человеческой воли), 3) натуралистический, в котором бессмертие рассматривается как «вечность» первоначал материи (атомов, генетического кода и пр.), 4) социокультурный, усматривающий в бессмертии непреходящее значение тех или иных произведений или деяний личности¹²⁵.

Можно ли отнести фёдоровское учение о бессмертии к одному из этих четырёх типов? Даже самого беглого знакомства с текстами Фёдорова достаточно для того, чтобы отрицательно ответить на поставленный вопрос.

Сам Фёдоров позиционировал своё учение как аутентичное христианство¹²⁶, однако, как неоднократно отмечали и сторонники и противники «проективной философии», идея активно достигаемого («трудового») бессмертия существенно расходится с ортодоксальным христианским вероучением. Так, русский философ и богослов Г. В. Флоровский писал: «Федоров был церковным человеком. Но его мировоззрение, “в большинстве своих предположений”, не было христианским вовсе и с христианским откровением и опытом резко разногласит. И это скорее идеология, чем действительная вера <...>. У Федорова остается одно прикладное христианство без основного. Его “проект” нисколько не выводит за пределы “слишком человеческого”. И не в христианском Откровении источник его вдохновений. Федоров исходит из других преданий и традиций. Он строит какое-то “новое христианство”. Его историческая память своеобразно сужена. Он строит именно нечто новое»¹²⁷. Едва ли можно принять эту крайнюю точку зрения, которая вообще

¹²⁵ Новая философская энциклопедия / Под редакцией В. С. Стёпина. В 4-х тт. Т. 1. – М.: Мысль, 2001. С. 251.

¹²⁶ С. А. Лишаев, отмечая своеобразие фёдоровского понимания христианства, пишет: «Федоров воспринимал христианство не только как веру во Христа и во Св. Троицу, не только как следование заповедям, как исполнение церковных обрядов и участие в таинствах, поддерживающих человеческий дух и готовящих его к достойной смерти и к Страшному Суду, но как “общее дело” исторического масштаба, как *имманентное преодоление мирового зла силами самого человечества*» (Лишаев С. А. История русской философии. Часть II. Книга 2: Вторая половина XIX века (Н. Ф. Федоров, П. Д. Юркевич, В. С. Соловьев). – Самара: Самар. гуманит. акад., 2006).

¹²⁷ Флоровский Г. В. Пути русского богословаия // Н. Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Книга первая / Сост. А. Г. Гачевой, С. Г. Семеновой. – СПб.: РХГА, 2008. С. 722.

отказывает Фёдорову в звании «христианского мыслителя». Однако следует согласиться с тем, что фёдоровское учение – это, скорее, «идеология», нежели *вероучение*¹²⁸. Фёдоровский проект, быть может, и не выходит за пределы «слишком человеческого», но он, несомненно, *расширяет границы человеческого*. Это не ортодоксальное христианство, но это и не светский гуманизм.

Трактовка бессмертия в философии Н. Ф. Фёдорова опирается на оригинальное понимание таких фундаментальных философских категорий, как «человек», «природа», «смерть» и высвечивает идейное своеобразие религиозного направления в русском космизме.

2. Смерть и бессмертие человека в контексте гуманистического и трансгуманистического типов мировоззрения

Идейное своеобразие философии Н. Ф. Фёдорова наиболее отчётливо проявляется через сопоставление его идей с мировоззренческими постулатами светского гуманизма.

Трактовка смерти и бессмертия в светском или секулярном гуманизме, в конечном счёте, вытекает из характерного для этого мировоззрения понимания *жизни*. В системе ценностных координат секулярного гуманизма высшей ценностью выступает *человек* (личность), а не *жизнь*. «Приоритетна, – замечает В. А. Кувакин, – не жизнь а человек, поскольку именно личность есть, личность живет, личность существует, тогда как *жизнь, какой бы значимой и ценной она ни казалась, есть не более чем способ бытия личности как обладателя, владельца жизнью, ее хозяина и властелина*, хотя это и не исключает возможности превращения властелина в раба жизни»¹²⁹ (курсив мой – И. Д.). Нельзя не заметить, что такое понимание соотношения жизни и её «носителя» (то есть личности) является радикально *антихристианским*. В христианстве человек – не *собственник* своей жизни,

¹²⁸ Б. К. Кнорре, один из современных исследователей русского космизма, также акцентирует внимание на отличиях фёдоровского понимания смерти и бессмертия от ортодоксально христианского: «Рассматривая феномен смерти, фёдоровцы выступают главным образом против представления о ней как о неустранимом феномене, доказывая с разных позиций необходимость и нравственный императив его устранения. Смерть понимается, в отличие от традиционной христианской концепции, не как уход души из тела, а как прекращение функционирования человеческого организма по собственной внутренней причине, которую наука должна рано или поздно объяснить» (Кнорре Б. К. В поисках бессмертия: Фёдоровское религиозно-философское движение: история и современность. – М.: Изд-во ЛКИ, 2008. С. 77).

¹²⁹ Кувакин В. А. Твой рай и ад. Человечность и бесчеловечность человека: Философия, психология и стиль мышления гуманизма. – СПб.: Алетейя; М.: Логос, 1998. С. 184.

а лишь её *управитель, устроитель и распорядитель*. Отсюда, кстати, и радикальное неприятие самоубийства в христианстве. Самоубийство – это дерзкая и самонадеянная, но в то же время абсолютно *тщетная*, онтологически *несостоятельная* попытка человека присвоить себе то, что *даровано* Богом, то, что в конечном счёте и есть Бог¹³⁰.

Если человек есть *хозяин и властелин* жизни, то он может распоряжаться ею по своему усмотрению: в том числе и *прекратить* её, коль скоро она не оправдала возложенных на неё надежд или стала в тягость. «Мы с полным правом можем сказать, – пишет В. А. Кувакин, – что если человек живет, то он хозяин своей жизни. Хороший или плохой, полноправный или нет, но он – пока жив – ее владелец»¹³¹. Христианская же точка зрения состоит в том, что если человек живёт, то он живёт с Богом, в Боге и благодаря Богу, так как Бог – это и есть Жизнь или первичное Бытие.

Жизнь, осмысленная в секулярном гуманизме как *собственность* личности, всегда *конечна*. Наиболее ярко конечность и ограниченность собственной (то есть *находящейся в собственности* у личности) жизни проявляется в феномене *смерти*: «у жизни есть свои пределы. За ее пределами – смерть»¹³². Как понимается *смерть* в секулярном гуманизме? Смерть – это «естественный конец всякого живого существа, в том числе и человека»¹³³.

Секулярный гуманизм признаёт *естественность*, а, следовательно, и *необходимость* смерти. Смерть – это *атрибутивная характеристика* всякого человеческого существования и в целом *всякой жизни*, всего живого. Живёт то, что смертно. То, что не умирает и не может умереть, то и не живёт. Такова устоявшаяся формула, фиксирующая «усреднённое» понимание смерти как на уровне обыденного сознания, так и на уровне философской рефлексии. Для многих философских направлений приведённая формула является чем-то само собой разумеющимся. В гуманистическом мировоззрении она находит, пожалуй, наиболее полное выражение.

В секулярном гуманизме смерть становится *мерой* человеческой жизни. Человек существует и осознаёт себя в качестве человека всегда и

¹³⁰ Бог в христианстве есть *первичная Жизнь* и единственный источник всякой «производной» (сотворённой, тварной) жизни. Подробнее о христианской трактовке онтологического и религиозного смысла самоубийства см.: «Грех, который не будет прощен». – М.: Отчий дом, 1997.

¹³¹ Кувакин В. А. Твой рай и ад. С. 185.

¹³² См.: Борзенко И. М., Кувакин В. А., Кудишина А. А. Основы современного гуманизма. – М.: Российское гуманистическое общество, 2002.

¹³³ Кувакин В. А. Твой рай и ад. С. 185.

только *перед лицом смерти*. Человек способен ощутить себя живущим, лишь постольку, поскольку он знает о своей смертности. «Интеграция смерти – через ее особое ощущение, переживания и осознание – в человеческую жизнь делает человека носителем особого качества, которое условно можно обозначить как смертность. Несмотря на то, что объект этого качества никогда не дан жизни и находится с ней в отношении абсолютной несовместимости, смерть особым образом входит в человека, играя в жизни каждого из нас огромную роль. *Обрамляя своей ослепляющей темнотой пространство жизни, смерть, как кажется, невольно, не желая того, придает ей особую ценность, яркость, особенную уникальность и прелесть; жизнь становится для нас особенно дорогой и близкой, заслуживающей уважения и высокой оценки хотя бы потому, что она – не смерть, а антисмерть и что ее можно утратить*»¹³⁴ (курсив мой – И. Д.).

Если смерть и не есть то, что *придаёт* жизни смысл и ценность, то во всяком случае можно утверждать, что лишь *конечная*, то есть *смертная* жизнь может обладать для человека ценностью. Ведь жизнь – это *ресурс*, находящийся в собственности и в распоряжении личности, и этот ресурс ценен лишь потому, что он *ограничен*. Мы способны ценить и даже вообще замечать в качестве важного и существенного лишь то, чего всегда недостаёт, то, что имеется в «ограниченном количестве». Таков ход рассуждений, типичный для светского гуманизма. «Ощущение соприсутствия смерти изначально присуще жизни, помогая человеку осмыслить бесконечную ценность жизни, единство в ней радости и печали, ее сладости и горечи, ее эпоса и драмы. Смерть учит нас лучше понимать жизнь и заботиться о ней, нередко именно ее близость заставляет бросаться в объятия жизни. По контрасту, она углубляет жизнелюбие, благоговение перед жизнью»¹³⁵. Иными словами, мы ценим жизнь лишь потому, что она *конечна, смертна*. Гуманистическое мировоззрение усматривает в смерти *особого рода ценность*, заставляя ее служить жизни¹³⁶.

В. А. Кувакин в своей трактовке смерти приводит тезис, который часто встречается в экзистенциально ориентированной философии: смерть есть то, что делает жизнь именно *нашей* жизнью, именно через смерть, через осознание своей смертности мы осознаём жизнь как проявление и творение *нашей* личности. И через это смерть приобретает для нас особую ценность:

¹³⁴ Кувакин В. А. Твой рай и ад. С. 194.

¹³⁵ Борзенко И. М., Кувакин В. А., Кудишина А. А. Основы современного гуманизма. С. 89.

¹³⁶ Кувакин В. А. Твой рай и ад. С. 195.

«Смерть заставляет нас лучше понимать жизнь, заставляет безоглядно бросаться в ее объятия, и вместе с тем вырабатывать к ней особенно острое и проникновенное, точнее, сокровенное отношение. Жизнь осознается теперь как не гарантированная нам абсолютным образом, она становится “альтернативной”, так как у нее появляется соперник и “антидублер”. Теперь мы не просто живем, а выбираем жизнь, становящуюся не безликим жизненным потоком, а обоснованной нами, нашим выбором, т.е. нашей свободой. Теперь это наша жизнь. Но она вместе с тем оказывается и более ценной, и более хрупкой, становится вероятностной. Возникает постоянно присутствующая возможность потерять ее и “уйти из жизни”. Каким бы странным это ни казалось, но *смерть выполняет особенно важные ценностные функции и сама она в этом измерении становится ценностью*»¹³⁷ (курсив мой – И. Д.). Смерть есть своего рода *фактор индивидуации*, она не просто позволяет нам ощутить себя живущими, но и делает нашу жизнь в полном смысле слова *нашей*. Чем сильнее и отчётливее мы ощущаем хрупкость жизни, тем более эта жизнь нам дорога, тем более мы в неё *вовлечены* и тем более она становится для нас *своей*.

Наиболее отчётливо несовместимость гуманистического понимания жизни и смерти с христианским мировоззрением проявляется, пожалуй, в фундаментальной для гуманизма идее *права человека на жизнь и смерть*. Человек в секулярном гуманизме, с самого начала понимается как субъект, *обладающий неотъемлемым правом на жизнь* и, следовательно, на её прекращение (то есть *смерть*). «Отношения человека со смертью, – пишет В. А. Кувакин, – важная часть его жизни, и она имеет особую и благоую ценность. В том числе и связанную с правом человека на жизнь и на смерть, т.е. с его правом приоритетного распоряжения своею жизнью в полном ее объеме и временных рамках»¹³⁸. В горизонте христианского миропонимания сама идея «права человека на жизнь и смерть» представляется кощунственной: жизнь – это *дар* Бога человеку, а не собственность и неотъемлемое право личности.

Коль скоро смерть в контексте секулярного гуманизма рассматривается как *естественный конец человеческого существования*, как атрибутивная характеристика человека и как фактор, обуславливающий ценность человеческой жизни, то вполне закономерно, что *бессмертие* предстаёт здесь в качестве *самообмана*, вредной *иллюзии*, препятствующей

¹³⁷ Кувакин В. А. Твой рай и ад. С. 194-195.

¹³⁸ Там же. С. 197.

полноценному человеческому бытию. «Гуманист считает, что доктрина бессмертия практически нереалистична и даже вредна. Она произрастает из страха и одержимости идеей смерти. Тот, кто верит в бессмертие, концентрирует свое внимание на смерти, но он старается отвергнуть ее устрашающую реальность. Для гуманиста это означает, что страх перед лицом конечности, смерти делает человека неспособным видеть жизнь такой, какова она есть на самом деле»¹³⁹. Такой ход мысли основан на убеждении в том, что именно секулярный гуманизм приемлет жизнь такой, какова она «на самом деле», тогда как, например, религиозное сознание предпочитает иллюзии, центральной и наиглавнейшей среди которых, несомненно, является иллюзия бессмертия¹⁴⁰.

Острые критики секулярного гуманизма направлено не столько против *идеи* бессмертия, сколько против *веры* в бессмертие, а сама эта критика представляет собой не что иное, как выявление психологической и/или социокультурной подоплёки этой веры. «Бессмертие, – пишет П. Куртц, – это символ нашей агонии перед неподатливым мирозданием и наша надежда на будущее освобождение, это упорное нежелание встретить жестокую конечность нашего бытия, зависимость и ненадежность, часто трагичность, человеческой жизни. Те, кто верит в бессмертие, верят также, что как-нибудь и кто-нибудь поможет нам найти выход из наших несчастий, сколько бы нам ни пришлось этого ждать; что это море слез можно преодолеть; и что в итоге, несмотря на наши нынешние страдания, мы снова встретимся с теми, кого мы любили и кто уже ушел от нас»¹⁴¹. В противоположность этому «гуманист считает, что верящий в бессмертие снимает с себя моральную ответственность, так как не желает взять свою судьбу в собственные

¹³⁹ См.: Куртц П. Испытание потусторонним / Пер. с англ. В. А. Кувакина. URL: http://polkurts.narod.ru/Iskushenie_potustoronnim.htm (дата обращения: 29.01.14).

¹⁴⁰ Книга одного из наиболее значительных представителей светского гуманизма К. Ламонта так и называется – «Иллюзия бессмертия». «Знание того, что бессмертие есть иллюзия, освобождает нас от всякого рода озабоченности по поводу смерти. Это знание делает смерть в каком-то смысле неважной, оно освобождает всю нашу энергию и время для осуществления и расширения счастливых возможностей на этой доброй земле. Оно порождает сердечное и благодарное принятие богатого опыта, доступного для человеческой жизни среди изобильной природы. Это знание приносит человеку силу, глубину и зрелость, оно делает возможной простую, понятную и вдохновляющую философию жизни» (Ламонт К. Иллюзия бессмертия / Пер. с англ. А. В. Старостина. 2-е изд. – М.: Политиздат, 1984. С. 285). Опыт человеческого существования не подтверждают эту мысль К. Ламонта: «знание» о том, что бессмертие есть иллюзия, вовсе не освобождает человека от страха смерти. Скорее, наоборот, такого рода «знание» *усугубляет* наш страх. Следует обратить внимание, что о *знании* в строгом смысле слова здесь, конечно же, говорить нельзя. Подобно тому как религиозная вера в бессмертие души не является знанием о бессмертии, так же и утверждение секулярного гуманизма «бессмертие есть иллюзия» нельзя считать знанием. Это не знание, а исходная мировоззренческая *презумпция*.

¹⁴¹ Куртц П. Испытание потусторонним. С. 27.

руки»¹⁴². «Взять свою судьбу в собственные руки» в данном случае как раз и означает: *распорядиться своей жизнью по своему усмотрению*. Это возможно благодаря тому, что наша жизнь есть наша собственность, у нас имеется неотъемлемое *право собственности* на нашу жизнь.

Критика веры в бессмертие, разоблачение этой веры как иллюзии опирается в секулярном гуманизме на понимание смерти как *неизбежности*. «Экзистенциальная коллизия, – пишет П. Куртц, – состоит в том, что каждому придется умереть; и хотя большую часть жизни каждый волен не обращать на это внимания, он не может, в конце концов, избежать смерти. Даже в тот момент, как человек родился, он уже достаточно прожил, чтобы умереть»¹⁴³. Смерть *неизбежна*, независимо от того, признаёт и замечает это человек или нет, а потому вера в бессмертие есть иллюзия и самообман.

Обратим внимание на две характеристики смерти в секулярном гуманизме, которые весьма плохо согласуются друг с другом. С одной стороны смерть характеризуется как *естественный* конец всякой (в том числе и человеческой) жизни, с другой стороны, смерть определяется как *неизбежность*, с которой рано или поздно столкнётся каждый человек. Первая характеристика является *метафизической*, вторая – *оценочной*. Смерть в одно и то же время является и атрибутивной характеристикой человеческого существования, и «печальным фактом», некоей изначальной данностью, перед которой человек вынужден смириться. В этом смысле *смерть* радикально отлична от иных сущностных характеристик человеческого существования. Так, мы не говорим о *сознании*, что оно является «неизбежностью», мы не говорим о *языке*, что он является «неизбежностью», хотя и «сознание» и «язык» – это сущностные «параметры» человеческого бытия.

О смерти же мы говорим: *она неизбежна*. Однако уже само полагание смерти как *чего-то неизбежного* выдаёт в человеке подспудное *несогласие с ней*. Ведь мы можем характеризовать смерть как *неизбежность* только в горизонте возможного *преодоления* этой неизбежности, только если в нас есть стремление её *избежать*.

Смерть либо *естественна*, либо *неизбежна*. Следует признать что-то одно. Если смерть *естественна*, если она есть атрибут, сущностная характеристика нашего *естества*, тогда нелепа сама мысль о возможности её избежать и, соответственно, некорректна характеристика смерти как

¹⁴² Куртц П. Испытание потусторонним. С. 29.

¹⁴³ Там же.

неизбежности. Если же смерть понимается как *неизбежность*, то она сразу же попадает в поле человеческой активности и заинтересованности. Неизбежность чего-либо мы всегда констатируем с грустью и/или с тайной надеждой при благоприятных условиях это изменить, *избежать неизбежности*.

Секулярный гуманизм предостерегает от *недолжного* отношения к смерти, но сущность смерти в контексте этого мировоззрения остаётся не до конца прояснённой: «Гуманизм, – пишет В. А. Кувакин, – с самого начала предостерегает от двух одинаково антигуманных, деструктивных и экстремальных отношений человека к смерти, от некрофильства и некрофобии. В конечном счете и любовь к смерти и всепоглощающий страх перед ней суть патологические состояния личности, когда разум и сознание человека парализуются, разрушаются и он поглощается каким-либо из двух этих специфически наполненных чувств, практически выходя из жизни уже при жизни»¹⁴⁴. Каково же *должное* отношение к смерти (к нашей собственной смерти и к смерти других людей)? Принять её как *данность*, как некий *фон* нашего существования, смириться перед *фактом* смерти? Но что-то в человеческом существе постоянно противится такому пониманию смерти: человек не может, не считает себя вправе смириться перед лицом смерти и отказывается принимать её как данность, как некое исходное «условие игры», что и находит своё выражение, в частности, в разговорах о «неизбежности смерти».

Можно с уверенностью утверждать, что кризис современной техногенной цивилизации и «общества потребления» неразрывно связан с кризисом секулярного гуманизма и той модели человека, которую это мировоззрение выдвигает. Сложно говорить здесь о какой-то определённой причинно-следственной зависимости: с одной стороны, кризис светского гуманизма есть лишь *одно из проявлений* кризиса современной цивилизации, с другой стороны, именно утвердившееся в эпоху Возрождения и нового времени гуманистическое мировоззрение сделало возможными саму новоевропейскую науку и техногенную цивилизацию. Поэтому предлагать секулярный гуманизм в качестве ответа на вызовы современной цивилизации, как это делает, например, А. П. Назаретян, – значит тушить огонь бензином.

Решающую коллизию современной эпохи Назаретян усматривает в следующем: «Гуманитарное уравнивание быстро развивающихся

¹⁴⁴ Кувакин В. А. Твой рай и ад. С. 198.

технологий настоятельно требует *освобождения разума от религиозно-идеологических пут* – ибо иначе его носитель обречен, – но без таких пут человек чувствует себя неуютно. Приходится предположить, что в обозримом будущем либо человеческий (постчеловеческий, человеко-машинный?) разум перерастет инерцию идеологического мировосприятия, либо идеологии, наложившись на беспримерные технологические возможности, уничтожат цивилизацию»¹⁴⁵ (курсив мой – И. Д.). Данное рассуждение базируется на двух ничем не подкреплённых презумпциях: презумпции тождества или, по крайней мере, *типологической однородности религии и идеологии* и презумпции *изначально присущего* идеологии и религии (идеологии как религии и религии как идеологии) *дизинтегрирующего, конфронтационного* характера. Эти «очевидности» представляются при ближайшем рассмотрении не такими уж и очевидными. Во-первых, существует богатая интеллектуальная традиция, различающая и даже противопоставляющая идеологию и религию¹⁴⁶. Во-вторых, религия и идеология, очевидно, содержат в себе потенциал не только *дизинтеграции*, но и *интеграции*, возможность не только конфронтации и конфликтности, но и преодоления разногласий во имя общих целей.

Назаретян определяет *религию* как «механизм объединения людей в солидарную группу путем противопоставления их остальным людям и переноса агрессии по признаку верности/неверности определенному комплексу сакральных символов»¹⁴⁷. Если понимать религию как «механизм объединения людей», то религия и идеология действительно окажутся явлениями одного порядка. Но, нетрудно заметить, сколь упрощённой и

¹⁴⁵ Назаретян А. П. Мировоззренческая перспектива планетарной цивилизации // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция / Под ред. проф. Д. И. Дубровского. – М.: Издательство МБА, 2013. С. 34.

¹⁴⁶ Речь идёт о трактовке соотношения *религии* и *идеологии* в христианской традиции. Протоиерей Александр Шмеман писал по этому поводу: «Что такое идеология? Это учение или теория, не только выдающая себя за абсолютную и всеобъемлющую истину, но и предписывающая человеку определенное поведение, действие. *На глубине идеология – это, конечно, эрзац, подмена религии.* Но разница, и огромная разница, между религией и идеологией в том, что религия, вера – это всегда нечто очень личное, невозможное без глубокого личного и внутреннего опыта, тогда как идеология, всякая идеология, начинается с того, что просто все личное отрицает и отвергает как ненужное. Религия – призыв верить – всегда обращена к человеку. Идеология всегда обращена к массе, коллективу, в пределе к народу, к классу, человечеству» (Шмеман Александр, прот. Религия или идеология? URL: <http://www.kiev-orthodox.org/site/faithbasis/1020/> (дата обращения: 29.01.14), курсив мой – И. Д.). Едва ли можно согласиться с подобной трактовкой идеологии. Сказанное, быть может, верно, относительно *некоторых* идеологий (их принято называть «тоталитарными»), но не относительно идеологии *как таковой*. Для нас, однако, важно было показать, что вопрос о соотношении религии и идеологии может иметь и принципиально иное решение.

¹⁴⁷ См.: Назаретян А. П. Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории. Синергетика – психология – прогнозирование. – М.: Мир, 2004.

тенденциозной является такая трактовка религии. Подобное упрощённое, редуccionистское¹⁴⁸ понимание религии характерно и для секулярного гуманизма в целом.

Проблема смерти и бессмертия – это пробный камень для секулярного гуманизма. Мнимое смирение новоевропейского субъекта перед своей собственной *внутренней* природой, то есть перед фактом собственной смерти – это оборотная сторона насилия над природой *внешней*. «Пассивность» перед лицом смерти – это изнанка гуманистического самовозвеличивания человека.

Неспособность предложить адекватное решение ключевой мировоззренческой проблемы, проблемы смерти, высвечивает несостоятельность, *тупиковость* этого мировоззрения в условиях современной цивилизации. Попытка предложить выход из глобального тупика, опираясь на секулярное гуманистическое мировоззрение и антропоцентристское понимание человека, заранее обречена на неудачу.

Вопреки тому, что утверждают сторонники секулярного гуманизма, *желание бессмертия* и стремление преодолеть смерть укоренены не в тех или иных исторически и социально обусловленных *формах культуры*¹⁴⁹, но в самой *структуре человеческого бытия*. Тяга к бессмертию проистекает из исходной и фундаментальной способности человека к самотрансцендированию, к преодолению наличных условий, форм и границ своего существования. Стремление к бессмертию *имманентно* самому человеческому бытию и не зависит от социально-культурного контекста. Это *экзистенциальный* феномен, инвариантный по отношению к различным социокультурным условиям.

Какое мировоззрение в наибольшей степени выражает экзистенциальную потребность человека не просто в *вере в бессмертие*, но и в реальном его *достижении*? С некоторой долей условности это мировоззрение можно обозначить как *трансгуманизм*.

Как понимается *бессмертие* в контексте трансгуманизма? Как соотносится «кибернетическое бессмертие» с имеющимися в культуре трактовками бессмертия? На какую философскую и/или религиозную традицию опирается трансгуманистический проект кибернетического

¹⁴⁸ Религия здесь редуцируется к её *социальной функции*. Секулярный гуманизм оставляет без внимания укоренённость религии в самой структуре человеческого бытия, полностью игнорирует её *экзистенциальный* смысл.

¹⁴⁹ См. об этом: Ламонт К. Иллюзия бессмертия. Пер. с англ. 2-е изд. – М.: Политиздат, 1984. (Глава VI «Мотивировки веры в бессмертие и символизм»).

бессмертия? В предыдущем параграфе мы провели некоторые параллели между идеей бессмертия в философии Н. Ф. Фёдорова и трансгуманизмом. Выскажем теперь некоторые предположения относительно места концепции «кибернетического бессмертия» в контексте европейской религиозной и философской традиции.

Релевантным контекстом для обсуждения различных вопросов трансгуманистического мировоззрения, теоретического осмысления трансгуманистического проекта кибернетического бессмертия выступает *русский космизм*, прежде всего, религиозно-философское его направление (Н. Ф. Фёдоров, В. Н. Муравьёв, Н. А. Сетницкий, А. К. Горский и др.).

Уникальность философского учения Н. Ф. Фёдорова и русского космизма в целом заключается в том, что никогда прежде в философии и религии *преодоление смерти*, то есть *обретение бессмертия*, не рассматривалось в качестве *проекта* и *цели* человеческого существования. «Бессмертие» понималось либо как уже имеющееся у нас (нашей «души») качество, либо как то, что надлежит «заслужить» человеку в своей смертной жизни, либо как иллюзия. Все эти три варианта понимания бессмертия в различных религиозных и философских традициях, впрочем, совсем не исключают друг друга: душевная жизнь, *потенциально* бессмертная через приобщение к Богу должна прийти к бессмертию *актуальному* (сверхвременности), но при этом человека на протяжении всей его жизни сопровождает страх смерти (то есть окончательного исчезновения) и мысль о том, что бессмертие есть всего лишь иллюзия.

В русском космизме и в трансгуманизме речь идёт не о *вере в бессмертие*, но о *практическом достижении бессмертия*. Бессмертие с самого начала полагается как *проект* и *цель*. Но должны ли мы вслед за А. В. Турчиным признать, что бессмертие обречено *всегда* оставаться *только проектом*? Можем ли мы согласиться с тем, что «бессмертие всегда существует только потенциально, и за него всегда нужно бороться, так что задача борьбы со смертью всегда актуализована»¹⁵⁰? Бессмертие – это только и всегда *проект*? Или же оно может в определённом смысле стать «действительностью»? Если бессмертие *всегда* потенциально, тогда оно есть только *обманка* или, в лучшем случае, *ориентир* для наших действий, оно не может быть *проектом* и *целью* в строгом смысле слова. Но и бессмертие

¹⁵⁰ Турчин А. В. О бессмертии. URL: <http://ru.scribd.com/doc/33840325/%D0%9E-%D0%B1%D0%B5%D1%81%D1%81%D0%BC%D0%B5%D1%80%D1%82%D0%B8%D0%B8> (дата обращения: 28.04.14).

как *действительность* и *факт* человеческого существования мы также не можем помыслить. Ведь мы ничего не можем сказать о бессмертии *как таковом*. Мы не можем содержательно описать это бессмертное существование, выявить его сущностные характеристики¹⁵¹. Это связано с тем фундаментальным обстоятельством, что философия, религия, наука и все прочие формы человеческого самосознания знают человека как *подверженного смерти, уязвимого, конечного, ограниченного*. О бессмертном, неподверженном смерти, то есть *неуязвимом*, существовании им сказать нечего.

Неразрешимость этой дилеммы наводит на мысль, что, возможно, сам вопрос сформулирован некорректно. Этот вопрос проистекает из превратного понимания соотношения между «проектом» (целью) и «действительностью» и превратного понимания самого *проекта*. Бессмертие (бессмертное бытие), равно как и смертное существование, никогда не может быть простым *фактом*. Бессмертие – это всегда *выбор и решение, которое всякий раз нужно возобновлять и подкреплять*. Бессмертие – это решение и выбор *существующего* человека, а не награда за заслуги или простое «свойство» человеческого существования. Но и *смертность* в глубочайшем и предельном смысле – это тоже *выбор* человеческого существа, а не простая данность или «наказание». Н. Ф. Фёдоров гениально выразил эту мысль, сказав, что *всякая смерть, по сути своей, есть убийство или, во всяком случае, допущение убийства*.

Бессмертие в философии Н. Ф. Фёдорова и в современном трансгуманизме полагается как цель, *принципиально достижимая* для человека, однако, пока человек существует *как человек*, он никогда этой цели ещё не достиг. Бессмертие – это задача, которая *всегда*, поскольку человек вообще существует, сохраняет свою актуальность. Весь пафос трансгуманизма и космизма заключается в стремлении утвердить бессмертие в качестве *цели* и *проекта* человеческого существования.

Подлинное человеческое существование – это бессмертное существование, но *подлинность* не есть раз и навсегда обретенное качество, подлинность нуждается в постоянном подтверждении. Бессмертие нельзя мыслить как статичное, завершённое состояние, но в то же время бессмертие есть высшая и конечная цель. Бессмертие – это всегда проект и задача и мыслимо оно лишь в этом своём качестве. Это значит, что человек никогда не сможет сказать, что он *достиг* бессмертия, что бессмертие перестало быть

¹⁵¹ Единственный путь уяснения существа бессмертия – это путь *апофатический*.

его *задачей* и стало *фактом* его существования, но в его силах сделать бессмертие *целью* и *проектом* своих действий и продвинуться сколь угодно далеко в достижении этой цели, в реализации этого проекта.

Классическая философская традиция утверждала: человек есть тот, кто *знает* о своей смерти. В космизме и в трангуманизме формируется новое понимание человека: *человек есть тот, кто стремится к бессмертию, к победе над смертью*. Человек не смертен¹⁵², он *подвержен риску смерти*. Человек не бессмертен, но у него есть возможность идти по пути обретения бессмертия. Точнее, сам человек в своём бытии – это и есть *возможность бессмертия*.

Размывание, стирание границы между *смертным* и *бессмертным*, смертью и бессмертием – это необходимая предпосылка для осмысления бессмертия в качестве проекта и цели. Здесь следует учесть, что когда речь идёт о человеческом бытии, само различие между количественными изменениями и качественными различиями, различие между *относительным* и *абсолютным* релятивизируется, становится относительным. Поэтому достигаемое на пути к бессмертию *расширение границ и возможностей человеческого существования* – это не просто *количественное* изменение, происходящее исключительно в эмпирической плоскости, это *также и* переход на новый уровень, обретение нового *качества* существования, это трансформация самой структуры человеческого существования. Переход на новый уровень есть одновременно и *количественное*, и *качественное* изменение. Однако и сам этот переход и его понятийная фиксация возможны лишь в том случае, если бессмертие *уже* осмыслено человеком в качестве *цели* и *проекта*.

Точка зрения русского космизма и трангуманизма по вопросу о бессмертии находится в стороне от магистрального для новоевропейской культурной традиции спора между религией и секулярным гуманизмом. Как это ни парадоксально, но, когда речь идёт о принципиальных вопросах, эти крайние позиции часто сходятся. Так, ни в религиозном мировоззрении, ни в гуманистическом бессмертие не выступает в качестве *проекта* и *цели*. Религия не призывает человека *стремиться* к бессмертию. Душа человека уже обладает бессмертием, и речь может идти лишь о *качестве* обретаемой человеком вечности (вечная жизнь или вечное небытие). Стремиться поэтому следует не к *бессмертию*, не к бессмертному бытию, но к *спасению*

¹⁵² Выражение «человек смертен» предполагает, что смерть есть сущностная характеристика человеческого существования.

души. Религия толкует не столько о бессмертии, сколько о *послесмертии* и *вечности*¹⁵³. И религиозное мировоззрение, и секулярное гуманистическое мировоззрение в равной степени *санкционируют* смерть, *необходимость* и *неизбежность* смерти для всякого человеческого существа. И хотя необходимость смерти в религиозном мировоззрении и в секулярном гуманизме объясняется и обосновывается по-разному, но общим и непреложным остаётся постулат: *рождённый обречён умереть*.

Русский космизм в лице своих основных представителей позиционирует себя как *христианскую* философию. Многие идеи трансгуманизма также перекликаются с христианским вероучением. Попробуем сопоставить христианское понимание смерти и бессмертия с трансгуманистическим.

Прежде всего, нужно отметить, что христианское понимание смерти и бессмертия стоит особняком среди других религиозных и философских учений. Определяющей для христианского понимания смерти выступает идея *воскресения*, а не идея *бессмертия души*: «Христос говорил совсем не о бессмертии души, он говорил о воскресении мертвого! И как не видеть, что между двумя этими явлениями существует целая пропасть! Ведь если дело только в бессмертии души, тогда и смерти никакой нет, зачем тогда все эти слова о победе над ней, о разрушении ее и о воскресении?»¹⁵⁴.

Смерть в христианстве есть результат *поврежденности* человеческой природы (то, что иногда неудачно обозначают как «первородный грех»). Смерть – это главный враг и этот враг был побеждён воскресением Христа. Смерть в христианстве, как отмечает А. Шмеман, «перестает быть естественным, натуральным явлением, вскрывается как нечто недолжное, противоестественное, страшное и уродливое, провозглашается врагом»¹⁵⁵. Человек в христианском его понимании – это единство тела, души и духа, это одушевленное тело и воплощенный дух, и потому «всякое разделение их, и не только последнее – в смерти, но и до смерти, всякое нарушение их единства есть зло, есть духовная катастрофа»¹⁵⁶.

¹⁵³ Протоиерей А. Шмеман писал: «Вопрос о религии, о Боге, о вере неотделим в человеческом сознании от вопроса о смерти. Или, вернее, от вопроса о том, есть ли что-нибудь после смерти или нет». Проблема смерти в горизонте религиозного миропонимания с самого начала предстаёт как проблема *послесмертия*. Тем самым *санкционируется* смертность *земного* человеческого существования.

¹⁵⁴ Шмеман Александр, прот. Цикл бесед о христианском понимании смерти. URL: http://www.golubinski.ru/ecclesia/shmeman/o_smerti.htm (дата обращения: 28.04.14).

¹⁵⁵ Там же.

¹⁵⁶ Там же.

Смерть в христианстве, как и во многих иных религиях, – это «отделение души от тела». Но это отделение рассматривается не как «освобождение души из темницы тела», но как *трагедия*, как нечто недолжное, но в то же самое время и неизбежное: «теряя тело, отделяясь от тела, душа, в сущности, теряет жизнь, умирает, даже если это умирание души есть не полное исчезновение, а успение, или сон»¹⁵⁷. «Всякий сон, а не только сон смерти, есть некое умирание организма, ибо во сне спит и бездействует именно тело, и вот нет тогда жизни, кроме призрачной, нереальной, нет ничего, кроме сна»¹⁵⁸. Смерть есть *сон* или *успение* души, но этот сон не вечен. Душа должна воскреснуть и её воскресение суть не что иное как *обретение новой преобразённой телесности*. Душа обретает подлинное актуальное бессмертное бытие через воскресение: «Христианство учит о грядущем всеобщем воскресении, когда благодаря страданиям и Воскресению Христовым природа человека восстанет исцеленной, славной, духоносной. Однако для получения новой плоти каждому человеку необходимо сбрасывание кожаных риз – смерть тела»¹⁵⁹.

Сходство христианского понимания смерти и трансгуманистического (в широком значении этого термина, включая сюда и русский космизм) мы усматриваем в следующем:

- смерть – это следствие несовершенства, изначальной повреждённости человеческого тела, организма (субстрата человеческого существования); человек смертен, *поскольку смертно его тело*;
- смерть обусловлена природой: человек смертен, *поскольку он часть природы* и поскольку он несёт природу в себе;
- смерть «природна», но *не естественна*; напротив, смерть есть нечто недолжное и *противоестественное*;
- бессмертие обретается через воскресение, под которым понимается *преобразование телесности человека*, трансформация субстрата человеческого существования.

Если сходство трансгуманизма и христианства проявляется, главным образом, в понимании смерти, то в трактовке бессмертия христианство и трансгуманизм существенно расходятся:

- в христианстве *земное* человеческое существование не может быть бессмертным, земная жизнь смертна, она с необходимостью обречена на

¹⁵⁷ Шмеман Александр, прот. Цикл бесед о христианском понимании смерти.

¹⁵⁸ Там же.

¹⁵⁹ Осипов А. Посмертная жизнь. Беседы современного богослова. URL: <http://www.wco.ru/biblio/books/osip17/H09-T.htm> (дата обращения: 28.04.14).

смерть, трансгуманизм же ориентирован на достижение бессмертия именно в *этой* жизни и в *этом* мире (хотя и преображённом);

- с некоторыми оговорками можно сказать, что в христианстве *бессмертие* – это данность¹⁶⁰, в трансгуманизме же бессмертие – это задание, цель и проект;
- воскресение, через которое обретается *актуальное* бессмертие, понимается в христианстве как воскресение *трансцендентное*, оно совершается Богом *за пределами земного человеческого существования*; в трансгуманизме же преобразование и преображение человеческой телесности мыслится как *дело самого человека*, оно *имманентно* земному человеческому бытию. В этом, пожалуй, и заключается наиболее глубокое расхождение космизма и трансгуманизма с ортодоксальным христианством.

Подведём итог. Трансгуманизм, несомненно, разделяет характерную для светского гуманизма «веру в человека», но источники и характер этой «веры» в гуманизме и в трансгуманизме различны. Да и само понимание сущности человека в гуманизме и в трансгуманизме далеко не одинаково. Наиболее отчётливо это различие проявляется в вопросе о смерти. Секулярный гуманизм рассматривает смерть как атрибутивную характеристику человеческого существования. Смерть *естественна* и в то же время *неизбежна*, а бессмертие есть *иллюзия* и *самообман*. В секулярном гуманизме бессмертие с самого начала полагается как предмет *веры*. Разоблачается именно *вера* в бессмертие. Иного понимания бессмертия секулярный гуманизм не знает. В трансгуманизме же вопрос о смерти ставится радикально иначе. Бессмертие здесь рассматривается в качестве *цели* человеческого существования. Такая трактовка бессмертия становится возможной благодаря новому пониманию сущности и природы человека. Человек в трансгуманизме изначально не смертен и не бессмертен, он *подвержен смерти*, то есть разрушению, уязвим для смерти, но, в то же самое время, он способен поставить перед собой цель преодолеть границы собственной уязвимой природы и обрести новое качество существования.

¹⁶⁰ Человек *потенциально* бессмертен, но эта потенциальность может быть актуализирована двумя различными способами: либо бессмертие как призрачное существование, которое *не способно* окончиться, умереть (бессмертие как *невозможность умереть*), либо бессмертие как вечная жизнь души в преображённом теле, вечная жизнь в Боге и с Богом.

3. Бессмертие как «овладение временем». Проект «овладения временем» В. Н. Муравьева в свете идей современного трансгуманизма

Н. Ф. Фёдорова, К. Э. Циолковского и других представителей русского космизма часто упоминают в числе предшественников и идейных вдохновителей современного трансгуманизма. Анализ их идей проводится в десятках научных статей и монографии. Валериану Муравьеву, одному из наиболее выдающихся последователей Н. Фёдорова, в этом отношении повезло намного меньше. Его концепция рассматривается лишь в нескольких небольших статьях¹⁶¹ и в отдельных главах коллективных монографий¹⁶². Между тем, разработанная Муравьевым онтология, в основании которой лежит новое понимание одной из важнейших философских категорий – категории времени, по праву может быть поставлена в один ряд с крупнейшими философскими системами русской философии (Вл. С. Соловьёва, С. Л. Франка, Н. О. Лосского). В трактате «Овладение временем» и в статье «Всеобщая производительная математика» В. Н. Муравьев предвосхищает ключевые идеи современного трансгуманизма.

Онтологическая концепция, разработанная В. Н. Муравьевым в трактате «Овладение временем» совмещает в себе черты проективной философии (основные положения которой были сформулированы в «Философии общего дела» Н. Фёдорова), с элементами персонализма, пантеизма и гилозоизма.

Центральное понятие философской концепции В. Муравьева, вынесенное в заглавие его основного труда, – *понятие времени*. «Время, – пишет В. Н. Муравьев, – если рассматривать его как реальность, есть не что иное, как изменение и движение. Изменение же или движение есть известное

¹⁶¹ Гачева А. «Вечность неотделима от творчества и воскресения» (Жизнь и философское наследие Валериана Муравьева). URL: <http://www.runivers.ru/philosophy/logosphere/383676/> (дата обращения: 18.04.14); Макаров В. Г. Муравьев В. Н.: Очеловеченное время // Вопросы философии. 2002. № 4. С. 100–128; Аксенов Г. П. Времявластие. О Валерии Муравьеве и его философии // Вопросы философии. 1992. № 1.

¹⁶² Любинская Л. Н., Лепилин С. В. Философские проблемы времени в контексте междисциплинарных исследований. – М.: Прогресс-Традиция, 2002 (Глава 11 «Концепция овладения временем В. Н. Муравьева»); Мамчур Е. Н., Овчинников Н. Ф., Огурцов А. П. Отечественная философия науки: предварительные итоги. – М.: РОССПЭН, 1997 (Глава II. «Знание и космос. Гносеология космизма»).

синтетическое выражение множественности»¹⁶³. В этой трактовке времени как изменения и меры движения В. Муравьев исходит из классической парадигмы западной философии. Новизна же его трактовки заключается в том, как понимается само это движение или изменение¹⁶⁴.

Учение о преодолении времени, согласно В. Муравьеву, должно опираться на понятие *относительности* времени. При этом подчёркивается, что «относительность» понимается «не как математическая только, но как общеполософская характеристика времени, как его основное разумное определение»¹⁶⁵. Относительность времени проявляется в том, что оно есть *изменение отношений вещей*: «никакого другого содержания, кроме изменения отношений вещей, наш ум во времени не схватывает. Все операции, совершаемые умом над временными связями, касаются лишь установления того или иного порядка этих отношений. Таким образом, содержание времени представляет всегда только одно – изменение вещей»¹⁶⁶. Этот вывод устраняет в принципе все «таинственные» свойства потока времени – необратимость, неповторяемость, незаменимость¹⁶⁷. Время представляется нам необратимым лишь постольку, поскольку оно является результатом внешних и принудительных по отношению к нам воздействий, которые мы не в силах контролировать и изменить.

Время относительно и *обратимо*, оно есть изменение отношений вещей. Такая трактовка становится возможной благодаря тому, что время полагается как *функция множественности*. «Множественность создаёт действие, действие же создаёт время <...>. Всякое множество образуется в результате действий отдельных элементов и их взаимодействия, вследствие чего получается равнодействующая этих действий, воспринимаемая нами, как время системы»¹⁶⁸.

Термин «система» используется Муравьевым в самом широком значении. Система – это любая множественность вещей. При этом множественность не может существовать без единства, а единство не может существовать без множественности. «Множество без единого не может быть

¹⁶³ Муравьев В. Н. Овладение временем как основная задача организации труда. – М.: Издание автора, 1924. – С. 6.

¹⁶⁴ См. об этом: Дёмин И. В. Онтологические основания проекта «овладения временем» В. Н. Муравьева // Региональная научно-практическая конференция, посвящённая 50-летию первого полёта человека в космос. Самара, 14-15 апреля 2011 г.: тезисы докладов. – Самара: Издательство Самарского государственного аэрокосмического университета, 2011. С. 14-15.

¹⁶⁵ Муравьев В. Н. Овладение временем как основная задача организации труда. С. 17.

¹⁶⁶ Там же.

¹⁶⁷ Там же.

¹⁶⁸ Там же. С. 20.

связанным, остаётся плюрализмом несообщающихся сущностей. Каждая из них абсолютно одинока и едина и есть поэтому ничто. Для постоянной жизни нужно сочетание единого и множественности. Единое, чтобы быть, сказал Плотин, должно быть многим. Но и многое, чтобы быть, должно быть всегда приводимо к единству»¹⁶⁹. Такая трактовка соотношения единства и множественности встречается во всех версиях философии всеединства. Почему, однако, множественность всегда должна приводиться к единству? Это связано с пониманием и трактовкой *жизни* в философии всеединства – *живёт* лишь то, что соучаствует во всеединстве, отпадение от всеединства есть смерть, небытие: «Там, где нечто выпадает из единства, оно для него умирает. Там, где нечто возвращается в единство, оно воскресает»¹⁷⁰. Единство как всеединство – это не отрицание множественности, но, напротив её утверждение. По выражению С. Л. Франка, всеединство – это *единство единства и множественности*, или *металогическое единство*¹⁷¹. Своеобразие той версии философии всеединства, которую разрабатывает В. Муравьёв, в том, что «всеединство» здесь понимается как *проект* и *цель*, а не как то, что всякий раз (пусть и потенциально) уже имеется в бытии и так или иначе обнаруживается в нём.

Согласно Муравьёву, всякую систему следует рассматривать как *действующую*, соответственно, *претерпевающую воздействия*. Система действует на (все) другие системы и претерпевает воздействие со стороны (всех) других систем: «Каждое <...> индивидуальное действие есть <...> лишь волна на лоне океана всеобщего действия и является одним из гребней в его течении»¹⁷². Любая вещь есть множество всех вещей, некоторая комбинация этого множества.

Ключ к пониманию проекта овладения временем В. Муравьёва лежит в трактовке категории «действие». Муравьёв говорит о действии в двух основных значениях: 1) действие как «всеобщее действие» (или «действие мира»); 2) действие как сознательная целенаправленная активность (действие как акт). «Всеобщее действие» не является действием в строгом смысле слова, это *процесс* или «поток», в который так или иначе *включена* всякая система. Этот «поток» есть время природного бытия, *внешнее* по отношению к каждой отдельной действующей системе. Поскольку система

¹⁶⁹ Муравьёв В. Н. Овладение временем как основная задача организации труда. С. 27.

¹⁷⁰ Там же. С. 28.

¹⁷¹ См.: Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. – М.: Правда, 1990.

¹⁷² Муравьёв В. Н. Овладение временем как основная задача организации труда. С. 23.

включена в этот поток, *несома* им, постольку время для неё принудительно и необратимо, постольку сама система *смертна*. Строго говоря, временной поток, поток мирового времени вовсе не есть *жизнь*, это *смертоносный* поток, это *умирание*. Если и можно говорить здесь о жизни, то это жизнь в *модусе умирания*, это *бытие-к-смерти* в самом точном значении этого термина.

Различие между активностью и пассивностью (страдательностью) системы, таким образом, не абсолютно. Элементы системы, «поскольку они творят или творимы, всегда являются факторами изменения системы и, следовательно, творцами её времени»¹⁷³. «В случае активности их мы говорим, что они сами создают своё действие, в случае же пассивности их, мы считаем, что через них действует внешняя сила других систем и всего мира. На самом деле всегда совершается последнее, ибо каждый элемент, как мы знаем, есть все мировое множество. И, если мы говорим об активности или пассивности, деление это не абсолютно, а обозначает лишь большее или меньшее изменение мирового действия при прохождении его через индивида, как через особый центр»¹⁷⁴. Действие как сознательная активность системы есть, в конечном счёте, не что иное, как *модификация* «мирового действия». Это и понятно, ведь источник всякого конкретного действия системы – это действия всех других систем, *равнодействующей* которой является природное бытие как внешнее принудительное время.

Вслед за Фёдоровым Муравьёв видит в природе, в стихийном начале *смертоносную силу*. Время природного бытия, внешнее, принудительное, необратимое время, – это и есть то время, которое нужно *покорить* и которым нужно *овладеть* (отсюда интенция – «овладение временем»). «Мы называем овладением временем всякое вообще сознательное и целесообразно произведённое изменение в природе, поскольку оно создаёт или воссоздаёт реальность, согласно имеющемуся образцу»¹⁷⁵. Примеры такого овладения временем и возобновления его мы имеем в каждом свободном и сознательном человеческом действии. Однако в силу ограниченности всякой действующей системы и масштаба её действия, овладение временем всякий раз бывает лишь *частичным*. Покорённое (*обратимое* вспять и *обращённое* на пользу человеку) время представляет собой *внутреннее* времени системы. Это время, которым можно

¹⁷³ Муравьёв В. Н. Овладение временем как основная задача организации труда. С. 24.

¹⁷⁴ Там же. С. 24.

¹⁷⁵ Там же. С. 18.

распоряжаться и управлять. Такое время есть *время жизни*, в отличие от внешнего принудительного времени, которое есть *время умирания*. Внутреннее время – это время подвластное системе. Внешнее время – это время принудительное для системы. «Мы имеем, для каждого члена системы, внутреннее или подвластное ему и внешнее или принудительное время»¹⁷⁶. Так, например, процесс смены времён года неподвластен человеку и является внешним и принудительным по отношению к нему *потому*, что система, именуемая «человечеством», (ещё) не способна управлять движением планет и Солнца.

Различие между внутренним и внешним временем, как и различие между действием и страданием (претерпеванием воздействий), также не является абсолютным. Соотношение между внутренним и внешним временем определяется, в конечном счёте, *масштабом* действия системы. «Овладение временем», по сути, есть не что иное, как преодоление самого *различия* между внешним и внутренним временем, а точнее, трансформация *внешнего* времени во *внутреннее*.

С вопросом о времени у Муравьёва теснейшим образом связан и вопрос о смерти и бессмертии. Так, смертность есть не что иное, как *неспособность системы к самовоспроизводству* («самовоскрешению»), неспособность к возобновлению («обращению») своего времени. Вечность же (или бессмертие) вещи или системы есть не что иное, как её способность к *абсолютному* (а не относительному и ограниченному только) (само)возобновлению. Но, поскольку, собственное действие вещи (действие как сознательная активность), в конечном счёте, есть не что иное, как модификация или индивидуализация «мирового действия», всеобщей причинности или объективного процесса, постольку проект преодоления времени может быть только *общим* (точнее – *всеобщим*) делом всех действующих систем. Полное преодоление времени (смерти) мыслимо только как *всеобщая* цель и *всеобщий* проект.

Смысл всякого действия Муравьёв усматривает в том, что «из двух меньших систем создаётся большая, их включающая. В действии получаемое новое множество становится более широким, чем два начальных множества деятеля и объекта действия»¹⁷⁷. Во всяком действии происходит *синтез* субъекта и объекта действия, точнее, включение объекта в субъект. В результате такого включения расширяется множественность обоих.

¹⁷⁶ Муравьёв В. Н. Овладение временем как основная задача организации труда. С. 32.

¹⁷⁷ Там же. С. 27.

Важнейшая характеристика (целенаправленного) действия, показатель того, насколько действие преодолевает время (смерть) – это *сила действия*. Сила действия зависит от двух факторов – объёма действующего множества (действующей системы) и степени коллективного согласия элементов множества, степень их сплочённости, интегрированности в систему: «Действие <...> измеряется свойствами действующего множества – его мощностью (в смысле количества) и степенью его внутренней соборности, и победа над временем строго пропорциональна степени этой соборности»¹⁷⁸.

Система живёт, поскольку она преодолевает внешнее принудительное время. Смерть системы всегда обусловлена двумя взаимосвязанными факторами – обособлением системы, её отделённостью от всех прочих систем и раздором, рассогласованностью элементов внутри системы. «Смерть живого организма, – пишет Муравьёв, – есть, несомненно, всегда результат розни и хищничества некоторых составляющих его элементов или вошедших в него существ (фагоцитов или чуждых ему микробов)»¹⁷⁹. Вслед за И. Мечниковым (которого, кстати, часто называют в числе предшественников трансгуманистического мировоззрения¹⁸⁰) Муравьёв утверждает, что смерть есть явление неестественное и всегда вызывается нападением на организм хищнических элементов¹⁸¹.

С силой действия системы тесно связана такая её характеристика как *мера жизни* (или жизненности). Система может либо жить собственной жизнью (максимум жизненности), либо служить материалом для других систем (минимум жизненности). Это различие, как и всякое прочее различие в онтологии Муравьёва, не абсолютно, но относительно. Мера жизненности прямо пропорциональна степени внутреннего и внешнего согласия системы: «Изменение характера отношений внутри системы ускоряет или удаляет её разрушение, в идеальном же случае может вовсе преодолеть необходимость такого уничтожения. Для этого надо, чтобы все элементы системы и сама система, вместе с внешними по отношению к ней системами, действовали сообща и в полном согласии. Возрастание такого внутреннего и внешнего согласия есть, вместе с тем, возрастание жизни системы и созидание ею

¹⁷⁸ Муравьёв В. Н. Овладение временем как основная задача организации труда. С. 29.

¹⁷⁹ Там же.

¹⁸⁰ В «Этюдах оптимизма» И. И. Мечников писал: «Человеческая природа, способная к изменениям точно так же, как и природа организмов вообще, должна быть видоизменена сообразно определенному идеалу... Ученый-философ не должен смотреть на современную человеческую природу как на нечто незыблемое, а должен стремиться изменить ее ко благу людей» (Мечников И. И. Этюды оптимизма. - М.: Наука, 1988. С. 269-270).

¹⁸¹ Муравьёв В. Н. Овладение временем как основная задача организации труда. С. 29.

собственного времени, являющегося равнодействующей согласованных проявлений всех действующих элементов. Мера соглашения определяет, следовательно, прочность всей данной комбинации и жизненность системы»¹⁸². Под «внутренним согласием» понимается мера сплочённости элементов внутри системы, под «внешним согласием» – согласие с другими (смежными) системами.

Итак, согласованность действий определяет степень жизненности того или иного множества и является показателем преодоления времени (смерти). Как и благодаря чему, однако, достигается согласованность действий элементов внутри системы и «согласие» (интеграция) системы с другими системами? Ответ на этот вопрос даётся в четвёртой главе трактата – «Овладение временем в сознательных системах».

Муравьёв вводит понятие *автономно (обособленно) действующего или «сознательного» существа*. «Сознательность» (соответственно, «несознательность») – это характеристика *состояния* действующей системы. Различие между сознательным существом и существом несознательным не является абсолютным, это не различие двух типов существ или двух регионов бытия. «Сознательность (в зародышевом виде, как способность раздражаться и получать впечатления) присуща отдельному субъекту, одинаково живому существу, камню, частице вещества»¹⁸³. Несознательность – это не логическое отрицание качества сознательности как такового, но *предельно малая его степень*. «По большей части, – пишет Муравьёв, – мы не имеем чистых форм сознательности или бессознательности; но смешение различных их степеней. Так, всякое живое существо только до известной степени сознательно, т. е. является системой не только сознательных элементов. Вследствие этого сфера времени, находящаяся в его власти тем самым ограничена и ограничение это отражается и на участии его в большей системе, где оно является в качестве полусознательного только существа»¹⁸⁴. Подобный ход рассуждений весьма характерен для философии всеединства. Аналогичным образом (правда, применительно к другим задачам) решает проблему соотношения «сознания» и «бессознательного» и С. Франк в работе «Душа человека»¹⁸⁵.

¹⁸² Муравьёв В. Н. Овладение временем как основная задача организации труда. С. 29.

¹⁸³ Там же. С. 34.

¹⁸⁴ Там же. С. 34-35.

¹⁸⁵ Трактат Франком феномена *бессознательного* органически вытекает из разрабатываемой им концепции душевной жизни. Франк отмечает неправоту как сторонников, так и противников идеи бессознательного. И те и другие совершают одну и ту же ошибку. Это ошибка заключается в *абсолютизации количественных и качественных различий в душевной жизни*. И сторонники, и

«Сознательность» у Муравьёва является синонимом *субъектности, способности выступать в качестве субъекта*. «Быть сознательным» – значит быть (активным) субъектом, воздействовать на другие системы, преодолевать время. Поскольку же действие существа бессознательно (несознательно), постольку существо это исчезает, как субъект, «сливается с поглощающим его каким-нибудь большим субъектом, напр., с миром, как субъектом мировой причинности»¹⁸⁶. В этом случае несознательное существо выступает просто как орудие, «механический канал, через который изливается чужое действие мирового целого»¹⁸⁷. «Существо это не утверждает своей отдельности, но делается частью другого, и акт его перестаёт быть обособленным актом. Особый субъект действия и, следовательно, отдельное действие возникает только в случае особого сознания, причём объём субъекта строго пропорционален кругу сознания»¹⁸⁸. Сознание (сознательность) есть то, что делает возможным автономное действие, то есть действие, противостоящее смертоносному потоку мирового времени. Сознание сосредоточивает («центрирует») действие. Сознание есть своеобразный *фокус накопления энергии системы*.

Муравьёв рассматривает сознание как *фактор обособления и автономии* действующей системы. Но в то же время сознание характеризуется как «специфическая способность <...> объединять множество различных элементов»¹⁸⁹. В этом смысле сознание выступает как *фактор интеграции*. Сознание приводит множественность к единству, сознание есть «*собирательный орган*», но сознание есть также и *фактор обособления*. На первый взгляд кажется, что эти характеристики являются взаимоисключающими. На самом деле, никакого противоречия здесь нет. Говоря о сознании как факторе обособления и автономии, Муравьёв имеет в виду сознание как начало, *противостоящее* потоку мировой причинности,

противники идеи бессознательного видят в бессознательном *логическое отрицание* сознания. Франк же, с одной стороны, признаёт качественное отличие бессознательных (а точнее, *подсознательных*) душевных явлений, с другой стороны, рассматривает бессознательное не как отсутствие сознания (сознательности), но как его (бесконечно) малую степень. Если противники идеи бессознательного отождествляют психическое (душевное) с сознанием, а её сторонники – с бессознательным, то Франк рассматривает «чистое сознание» и «бессознательное» как *два противоположных полюса*, между которыми и располагается душевная жизнь во всём многообразии её проявлений. Среди феноменов душевной жизни нет ни чисто сознательных, ни «полностью бессознательных» (подробнее об этом: Дёмин И. В. Соотношение духовного, душевного и материально-телесного уровней бытия в метафизике всеединства С. Л. Франка // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2012. № 2 (12). С. 51-62).

¹⁸⁶ Муравьёв В. Н. Овладение временем как основная задача организации труда. С. 31.

¹⁸⁷ Там же.

¹⁸⁸ Там же.

¹⁸⁹ Там же.

слепой силе внешнего принудительного времени. Сознание в этом смысле есть начало, преодолевающее и покоряющее этот поток, *направляющее его в нужное русло*. Чем более автономным и индивидуализированным является сознательное действие, тем в большей степени оно преодолевает время. Это и понятно, ведь автономия – это *автономия от мирового целого*, способом бытия которого является внешнее объективное время, а индивидуализация – это, опять-таки, *индивидуализация мирового целого*, так как всякая вещь есть всегда и все другие вещи.

Сознание (сознательность), однако, выступает всякий раз и как фактор *интеграции*. Чем более «сознательной» является действующая система, тем в большей степени интегрирована она с другими системами, преодолевающими время. Отсюда следует принципиальный вывод: «Самый глубокий смысл индивидуализации обнаруживается, как восхождение через максимальное обособление к максимальному единению всех вещей. Максимум индивидуации есть, вместе с тем, максимум объединения»¹⁹⁰. Этот вывод, по сути, представляет собой общую идею философии всеединства: максимум индивидуализации и автономии есть в то же время и максимум общности, максимум универсализации.

Сущность всякого сознательного действия заключается в том, что «на место порождаемых объективным процессом отношений вещей создаются новые, диктуемые разумом»¹⁹¹. «Так называемые несознательные элементы или вещи принудительно участвуют во времени, увлекаются безудержно его слепым потоком. Сознательные же существа, хотя они в известной мере подвластны времени, но вместе с тем обладают способностью его делать»¹⁹². Способность «дать время» («подождать»), «приостановить» что-то, «затормозить», «вернуть», «переиграть» – всё это проявление способности сознательных систем творить время.

Сознание – это фактор преодоления (внешнего) времени и смерти, но сознание – это также и то, благодаря чему время вообще *конституируется* как внешнее, принудительное, объективное время. «Время, – пишет Муравьев, – создается сознательными существами в том смысле, что только там, где есть обособленное индивидуализированное действие, можно говорить о длительности существования чего-либо. Где нет обособленного действия, нет индивида и длится только общий процесс. Но отдельное,

¹⁹⁰ Муравьев В. Н. Овладение временем как основная задача организации труда. С. 32.

¹⁹¹ Там же.

¹⁹² Там же.

обособленное действие существует только там, где есть выделяющее его из всеобщего действия сознание»¹⁹³. Заметим, что этот вывод о связи сознания (сознательного действия) и времени, о том, что сознание в известном смысле «конституирует» время как внешнее (объективное) время предвосхищает ключевую идею феноменологической философии о *сущностной соотнесённости* или даже *тождественности* сознания и времени.

Поскольку системы действуют несознательно, постольку существует единое недифференцированное «действие мира». Несознательные системы не испытывают на себе смертоносной силы времени, соответственно, не преодолевают внешнее время, не овладевают им. Сознательные системы, напротив, испытывают на себе принудительную силу внешнего времени (оно ведь и есть для них не что иное, как их *умирание*), но они же и способны *преодолеть* это время. Поскольку, однако, между «сознательными» и «несознательными» существами нет абсолютной границы, постольку следует говорить о различных *степенях* принудительности внешнего времени, и, соответственно, о различных степенях его преодоления. «В конце концов, – пишет Муравьёв, – единственным препятствием к преодолению времени является рознь, проявляющаяся для несознательных существ в дурной обособленности, для сознательных же в разброде их усилий, а иногда в открытой их взаимной борьбе»¹⁹⁴. Подобно тому как не существует абсолютной и непреодолимой границы между существами «сознательными» и «несознательными», нет её и между «дурной обособленностью» друг от друга несознательных элементов, с одной стороны, и «разбродом усилий» и борьбой элементов сознательных – с другой.

Сознательное действие Муравьёв определяет как действие, «заменяющее побуждение проектом»¹⁹⁵. Всякое вообще сознательное действие есть *действие, реализующее тот или иной проект*. Преодоление времени (преодоление смерти) нельзя, однако, рассматривать как *один из* проектов наряду с другими. Преодоление времени как преодоление смерти – это проект проектов, «сверхпроект». Это то, благодаря чему всякий частный проект обретает свою значимость. В связи с этим Муравьёв предлагает всякую цель и всякий частный проект соотносить с этой *конечной* целью, *конечным* проектом.

¹⁹³ Муравьёв В. Н. Овладение временем как основная задача организации труда. С. 32.

¹⁹⁴ Там же. С. 34.

¹⁹⁵ Там же. С. 37.

Несколько упрощая, можно уподобить силу внешнего принудительного времени силам *энтропии*, тогда как сознательное целенаправленное действие выступает как *антиэнтропийное* начало. Жизнь сама по себе имеет *антиэнтропийный* характер. Смысл временной (конечной) жизни Муравьев усматривает в преодолении природного времени, которое тождественно смерти.

Теперь, когда мы рассмотрели ключевые положения проективной философии В. Муравьева, обратим внимание на некоторые её идеи, созвучные с мировоззрением трансгуманизма.

1. Преодоление смерти.

Идея преодоления смерти (смертности) занимает центральное место и в философии В. Муравьева, и в трансгуманизме. В. Турчин и К. Джослин, авторы «Кибернетического манифеста», видят общий знаменатель большинства этических и религиозных учений именно в «воле к бессмертию». «Животное не осознает неизбежности своей смерти; человек осознает. Воля человека к бессмертию является естественным продолжением воли к жизни»¹⁹⁶. В философии Муравьева этот тезис приобретает ещё более сильное звучание: воля к бессмертию – это и есть воля к жизни, а воля к жизни – это воля к бессмертию.

Постановка этой сверхзадачи предполагает радикальный пересмотр традиционных философских представлений о сущности и природе человека. Та точка зрения, согласно которой понятия «человек» и «смертный» являются синонимами, неприемлема и для космизма, и для трансгуманизма.

В философии Н. Фёдорова, В. Муравьева и других представителей русского космизма разрабатывается идея воскрешения (активного воскрешения или самовоскрешения¹⁹⁷). Суть этой идеи в том, что *творчество нового неотделимо от воскрешения бывшего*. Можно усмотреть сходство между идеей активного (само)воскрешения (которое и есть не что иное, как преодоление смерти) и фундаментальным принципом изофункционализма систем, который лежит в основании проекта кибернетического бессмертия и позволяет говорить о принципиальной осуществимости этого проекта. На этот принцип ссылаются и авторы «Кибернетического манифеста»: «Человеческое существо есть, в конечном счете, кибернетическая система – определенная форма организации материи,

¹⁹⁶ Турчин В., Джослин К. Кибернетический манифест. URL: <http://www.refal.net/turchin/phenomenon/cybernetic-manifesto.htm> (дата обращения: 19.04.14).

¹⁹⁷ Жизнь всякой системы – это её непрестанное самовоскрешение (самовозобновление). Неограниченная способность к самовоскрешению – это и есть бессмертие.

которая включает многоуровневую иерархию управления. То, что мы называем нашей душой или сознанием, ассоциируется с высшим уровнем в этой иерархии. Наша организация постоянно переживает частичную смену материала, в котором она выполнена. Не видно причин, по которым эта смена не могла бы идти сколь угодно далеко, включая переход к совершенно новым материалам и к принципиально неограниченному времени существования»¹⁹⁸. Идея активного воскрешения и активно достигаемого бессмертия в русском космизме и принцип изофункционализма систем в кибернетике опираются на различные онтологические модели, но содержательно фактически совпадают.

2. «Проективизм» и необходимость интеграции.

И в философии Муравьева, и в современном трансгуманизме преодоление смерти рассматривается не просто как *один из* человеческих проектов наряду с другими, но как *сверхпроект*. Осуществление этого сверхпроекта требует «интеграции», объединения действий и усилий многих (а в философии космизма – *всех*). Предпосылкой для этого является понимание человеческого общества как единого организма или единой системы. «Тело этого организма есть совокупность всех людей и ими сделанных вещей. Его “физиология” – это культура общества и, прежде всего, язык»¹⁹⁹.

Необходимость интеграции в «Кибернетическом манифесте» объясняется тем, что без интеграции человечество не может претендовать на какую-либо серьезную роль в Космосе: «Играть роль в Космосе могут лишь существа, продолжительность жизни которых исчисляется Космическими же временами»²⁰⁰.

В обоих проектах подчёркивается, что интеграция человечества для реализации сверхпроекта преодоления смерти может быть только добровольной – только в этом случае она будет эффективной. Вот что пишет В. Муравьев по этому поводу: «Там, где сознательные существа вынуждены воздействовать на несознательные, мощь всегда ограничена тем, что объект действия неспособен превратиться в его субъект»²⁰¹.

Русский космизм и трансгуманизм едины в понимании того, что интеграция человечества в деле реализации проекта преодоления смерти не

¹⁹⁸ Турчин В., Джослин К. Кибернетический манифест URL: <http://www.refal.net/turchin/phenomenon/cybernetic-manifesto.htm> (дата обращения: 19.04.14).

¹⁹⁹ Там же.

²⁰⁰ Там же.

²⁰¹ Муравьев В. Н. Овладение временем как основная задача организации труда. С. 35.

должна вести к унификации и обезличиванию человека: «Кибернетическая интеграция должна сохранить творческое ядро человеческой личности, ибо оно является двигателем эволюции»²⁰². Проективная деятельность немыслима без творческой личности. Важно отметить, что «творческая личность», будучи двигателем (источником?) управляемой эволюции, всё же не рассматривается как самоцель и самооценность. Она значима постольку, поскольку является субъектом Эволюции (или субъектом «Общего дела» в философии русского космизма). Сказанное, впрочем, не означает, что она есть всего лишь «орудие» или «средство» Эволюции / «Общего дела». Оппозиция «цель и средства» в её привычной артикуляции здесь, очевидно, не работает.

Авторы «Кибернетического манифеста» усматривают фундаментальную проблему эволюции человеческого общества в соотношении между социальной интеграцией и личной свободой. Интеграция эволюционно необходима: «Если человечество поставит себе цели, не совместимые с интеграцией, результатом будет эволюционный тупик»²⁰³. Но в то же время «драгоценной сущностью человека является свобода. Творческая свобода личности – это двигатель эволюции в эпоху разума. Если она будет подавлена интеграцией, как в тоталитарных режимах, мы тоже окажемся в эволюционном тупике»²⁰⁴. Эта проблема (соотношения интеграции и личной свободы) имеет множество разных аспектов. Но в наиболее общем виде решение этой проблемы было предложено в философии всеединства, одной из версий которой является «философия действия»²⁰⁵ В. Муравьёва: максимум *интеграции* и *универсализации* есть в то же самое время и максимум *индивидуализации*.

Интеграция в деле достижения бессмертия предполагает переориентацию усилий сознательных живых существ с борьбы друг с другом на борьбу с общим врагом – смертью. «В борьбе человека с человеком, писал русский космист С. И. Чуев, – торжествует смерть, разрушение, насилие, а в борьбе с природой достигается согласие, бессмертие, восстановление и освобождение»²⁰⁶. «Борьбу с природой» не

²⁰² Муравьев В. Н. Овладение временем как основная задача организации труда. С. 35.

²⁰³ Там же.

²⁰⁴ Там же.

²⁰⁵ Это обозначение используется в работе: Мамчур Е. Н., Овчинников Н. Ф., Огурцов А. П. Отечественная философия науки: предварительные итоги. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1997. С. 118-134.

²⁰⁶ Чуев С. И. Человек и природа // Н. Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Книга вторая / Сост. А. Г. Гачевой, С. Г. Семенов. – СПб.: РХГА, 2008. С. 363.

следует, конечно, понимать в устоявшемся (новоевропейском) значении как *покорение природы, подчинение её* (с помощью техники) человеческой воле. «Борьба с природой» – это *борьба со смертью*, поскольку природа есть пространство рождения/смерти. «Борьба с природой» – это *преобразование природы, её просветление*.

3. Изменение человека как естественного вида. «Управляемая эволюция».

Пожалуй, ни в одном пункте сходство двух проектов не проявляется так отчётливо, как в трактовке *эволюции* и роли человеческого разума в эволюционном процессе. В современном трансгуманизме понятие «эволюция» используется в самом широком значении: под эволюцией понимается всякое естественное изменение системы. При этом фундаментальное значение приобретает различие *естественной* (неуправляемой, неконтролируемой) и *управляемой* эволюции. Идея управления эволюционными процессами в современном трансгуманизме играет примерно ту же самую роль, какую идея *управления временем* играет в концепции В. Муравьёва. Нельзя не признать, что «управление эволюцией» и «овладение временем» – это два термина, обозначающие, по сути, одно и то же.

«В эру разума, – пишут авторы «Кибернетического манифеста», – когда ведущей ветвью эволюции является эволюция человеческого общества, источником эволюции становится человеческий мозг. Он не объект, а субъект экспериментирования, его потеря при умирании есть эволюционная нелепость. Личность должна быть бессмертной, как бессмертны гены. Бессмертие человеческой личности стоит на повестке дня Космической Эволюции»²⁰⁷. Управляемая эволюция предполагает изменение (улучшение) параметров человека как естественного вида, приведение человеческого существа в соответствие с новым – социальным и технологическим – контекстом. Достижение кибернетического бессмертия в этой связи следует рассматривать как важный (может быть, даже важнейший), но, всё же, не единственный пункт программы «управляемой эволюции».

В. Муравьёв, задолго до трансгуманистов, высказывал ту же мысль в статье «Всеобщая производительная математика»: «Мы вышли из тех периодов человеческой истории, когда можно было думать только о

²⁰⁷ Турчин В., Джослин К. Кибернетический манифест URL: <http://www.refal.net/turchin/phenomenon/cybernetic-manifesto.htm> (дата обращения: 19.04.14).

психическом изменении человека, о развитии в нем тех или иных идей или нравственных склонностей. Рядом с подобной необходимой задачей внутреннего совершенствования человека *перед нами ставится проблема более целостного его преобразования и обновления, изменения его как естественного типа. Человек должен стать не только homo sapiens, но настоящим властителем природы, homo creator'ом. Это ставит вопрос о биологическом совершенствовании человека и о физическом превращении его в более могущественное и устойчивое в смысле жизненности существо.* Это вызывает потребность в особом искусстве, связанном с усовершенствованной антропологией, – в антропотехнике или даже антропоургии <...>. Евгеника стремится создать новую человеческую породу, вырастить путем организации искусственного подбора тип homo creator'a»²⁰⁸ (курсив мой – И. Д.). Русский космизм является, пожалуй, единственным направлением в русской философской мысли, в котором ставится задача столь радикального пересмотра традиционного понимания сущности человека и формулируется столь глобальный по своему масштабу проект. По понятным причинам, надежды на биологическое совершенствование человека как вида Муравьев связывал с *биологией* и *генетикой*, а не с *кибернетикой*. Этот факт, однако, не отменяет принципиального сходства двух проектов: космизма и трансгуманизма.

Устремленность в будущее, намерение *творить* будущее, а не просто «плыть по течению» – вот, пожалуй, наиболее важная черта, присущая и русскому космизму, и мировоззрению трансгуманизма.

Отмечая несомненную близость проекта «овладения временем» В. Муравьева и трансгуманистических проектов преодоления биологической ограниченности человеческого существа (в том числе проекта кибернетического бессмертия), нельзя не указать и на существенные различия. Проект Муравьева опирается на монистическую онтологию, во многих чертах близкую к онтологии всеединства (В. Соловьев, С. Франк и др.) и к персоналистической онтологии (Н. О. Лосский). «Можно одинаково сказать, – писал В. Муравьев, – что человек есть усовершенствованная машина или же, что машина есть живое существо, лишённое некоторых свойств»²⁰⁹. Нет сомнений, что первая часть этого тезиса может быть принята трансгуманистами. Но может ли трансгуманизм в трансгуманизме

²⁰⁸ Муравьев В. Всеобщая производительная математика // Русский космизм: Антология философской мысли / Сост. С. Г. Семенова, А. Г. Гачева. – М.: Педагогика-Пресс, 1993. С. 202.

²⁰⁹ Муравьев В. Н. Овладение временем как основная задача организации труда. С. 30.

найти место идея о том, что «машина» также есть в определённом смысле «живое существо»? Персонализм и гилозоизм, как будто, чужды этому мировоззрению.

Муравьёв интерпретирует «объективные» законы природы как проявление неподвластной человеку смертоносной стихии времени. Законы природы сохраняют свой «объективный» (то есть *принудительный*) характер *постольку, поскольку системы и элементы систем являются «несознательными»*. Проект «овладения временем» в пределе своём предполагает не *использование* этих законов для реализации каких-то частных проектов, но их полное и окончательное *преодоление*. Способ их преодоление – рост «сознательности» элементов системы. Так, В. Муравьёв пишет: «Мы господствуем над вещами потому, что знаем их законы, но вместе с тем мы этими законами связаны. При сознательных же элементах закон творится их волей»²¹⁰. В трансгуманизме же законы природы полагаются неотменяемыми и неизменными.

Несмотря на выявленные различия, можно сделать вывод о принципиальной близости двух проектов – проекта «овладения временем» русского философа-космиста В. Муравьёва и трансгуманистического проекта «кибернетического бессмертия». Их близость связана с общностью идейной направленностью, тогда как различия обусловлены по преимуществу особенностями интеллектуального и социокультурного контекста.

²¹⁰ Муравьёв В. Н. Овладение временем как основная задача организации труда. С. 35.

ГЛАВА III. ИДЕАЛ БЕССМЕРТИЯ И ПУТИ ЕГО ДОСТИЖЕНИЯ В РУССКОМ КОСМИЗМЕ И В ТРАНСГУМАНИЗМЕ

1. Бессмертие и «регуляция природы». Трактровка природы в русском космизме и в трансгуманизме

Многие недоразумения, возникающие в ходе обсуждения проектов антропоконструирования, представленных в современном трансгуманизме, проистекают из превратного толкования понятия *природы*, а также вследствие смешения различных значений этого термина. Как правило, это понятие берётся в некоем «усреднённом» значении, близком к обыденному словоупотреблению. Под «природой» понимают либо «естественную среду обитания человека» (в противоположность искусственно созданной среде, *культуре*), либо «совокупность всего сущего», либо «противостоящий человеку (субъекту) объективно существующий, развивающийся по своим законам и независимый от него мир»²¹¹. В то же время «природа» может означать «сущность чего-либо» (так, говорят, например, о «природе человека», «природе искусства» и т.д.).

«Природа» в её общепринятом и «усреднённом» значении понимается как *нечто естественное*. Не случайно, синонимом «природы» являются слова «естество» и «натура». Наряду с этим понятие «природа» также часто используется в значении *сущности* чего-либо, какого-либо явления. «Природа» представляется чем-то само собой разумеющимся и очевидным, не требующим особого внимания. Но эта очевидность обманчива. То, что значение понятия «природа» менялось в истории философии, всем известно, но о том, что современные философские рассуждения могут направляться различными идеями или «интуициями» «природы», часто забывают. Поэтому прежде чем перейти к анализу проблемы «природа и бессмертия» в русском космизме и в трансгуманизме, рассмотрим некоторые этимологические вопросы.

А. В. Ахутин, сопоставляя античный и новоевропейский способы понимания природы, отмечает: «то, что древнегреческие “физиологи”, медики, историографы, философы обозначали словом “фюсис”, в корне отлично от того, что философы и ученые XVII в. именовали “натурой”, “природой”. Различие это столь значительно, что перевод обоих слов словом

²¹¹ Новая философская энциклопедия: В 4 тт. Т. 3 / Под редакцией В. С. Стёпина. – М.: Мысль, 2001. С. 346.

“природа” может показаться смешением омонимов. Суть этой омонимии легко пояснить, поскольку она сохранилась в современном словоупотреблении. Так, мы говорим, например, “закон природы” и “природа закона”, “красота природы” и “природа красоты”, “познание природы” и “природа познания”²¹². При этом «фюсис» – слово, всегда требующее или подразумевающее генетив субъекта (природа чего?), – близка второму типу употребления слова «природа»: «У каждой “сущности” своя “фюсис”, когда же рассматривается космос или все в целом и слово “фюсис” говорится применительно к нему, целое мыслится как особая самоцельная сущность со своей природой»²¹³. «В разительной противоположности так понимаемой “фюсис” “натура” как предмет и предпосылка научного естествознания представляет собой нечто бесконечное, как раз выходящее за рамки любой индивидуальной формы и определенности, однородное. Ее субстанциальная самобытность лишена определений цели или причины»²¹⁴.

В приведённом фрагменте чётко обозначены два способа понимания «природы». Природа как «фюсис» означает *сущность* чего-либо, какого-либо сущего (так, выражения «природа человека» и «сущность человека» синонимичны). Природа как «натура» означает *сущее*, независимое в своём существовании от человека. Природа как натура – это совокупность сущего, независимая от активности субъекта, но, в то же самое время, являющаяся *объектом* этой активности.

Природа в новоевропейском её понимании (природа как «натура») является коррелятом практической и познавательной активности субъекта: она «независима» от субъекта, существует вне и помимо него, но в то же время она *с самого начала* выступает в качестве *объекта* познания и преобразующей деятельности.

Понять сущность «природы» в её новоевропейском значении помогает анализ таких выражения, как «покорение природы», «эксплуатация природы», «регуляция природы». Что означает здесь «природа»? Не что иное, как *спонтанность процессов*. «Спонтанное», «самопроизвольное», «нерегулируемое» – синонимы «природного». Природу можно и нужно покорять, регулировать или эксплуатировать в том случае, если она имеет

²¹² Ахутин А. В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). – М.: Наука, 1989. С. 164.

²¹³ Там же.

²¹⁴ Там же.

свою собственную логику изменения и развития, если она в своём бытии не нуждается в человеке, другими словами, если она «объективна».

Существенное значение для уяснения специфики бытия природного сущего имеет этимология русского слова «природа». Слово «природа» является однокоренным со словами «род» и «рождение». «Природное» – это *рождённое*, рождающееся и, соответственно, *смертное*, умирающее. Правда, сказанное относится к так называемой *живой* природе. О камнях мы не говорим, что они рождаются и умирают. Впрочем, данное уточнение не имеет для нас большого значения, поскольку речь идёт о проблеме бессмертия человеческого существа. Человек, как принято полагать, сам является «частью» органической природы, поскольку тело человека – это биологический организм.

Обратимся теперь ко второму основному смыслу слова «природа» (природа как сущность чего-либо). Так, выражение «природа человека» используется в значении «сущность человека», однако, к этому значению часто примешивается ещё и смутное понимание того, что человек в определённом смысле является «частью природы», что в нём имеется что-то и «от природы», что он, наконец, сам «вышел из природы». В результате происходит недопустимое *смешение* понятий «сущность человека» и «природа человека», возникает иллюзия, что природа «в человеке» это какая-то *иная природа*, нежели та, что существует «вне» человека. А, между тем, природа «в человеке» и природа «вне человека» – это *одна и та же природа*, ибо «природа» и есть то, что в своём бытии не нуждается в человеке, его усилия и «посредничестве», то, что существует/происходит *спонтанно*, «само собой».

«Природа человека» – это всё то, что присутствуя в человеческом бытии, создавая возможности и/или накладывая ограничения, тем не менее, существует *без участия человека*. Природа в нас – это всё то, что мы *не контролируем*, это всё то, чем мы *не управляем* (либо в силу нежелания, либо вследствие невозможности, либо по причине нецелесообразности этого). Природа человека – это природный (биологический) *субстрат* его существования. Наиболее последовательно такое понимание природы проводится в философии русского космизма, прежде всего, в философии Н. Ф. Фёдорова.

Базовая интуиция русского космизма – это идея *единства природы*. В философии русского космизма нет различия на «внутреннюю природу» и «природу внешнюю», на природу «вне человека» и природу «в самом

человеке». Природа понимается как *смертоносная сила*, а смерть – как результат работы слепых природных сил. Отсюда вытекает ключевой тезис этого философского направления «познать и покорить природу – это значит достигнуть бессмертия»²¹⁵.

Не вызывает сомнений, что и в русском космизме, и в современном трансгуманизме проект бессмертия опирается на религиозную идею *спасения*²¹⁶. *Спасение* при этом мыслится как *активно достигаемое* в самом человеческом бытии, а не *даруемое* трансцендентным Богом. Здесь следует уточнить: *кто* или *что* спасается и нуждается в спасении? Ортодоксальный христианский ответ на этот вопрос звучит так: в спасении нуждается *человек* как носитель бессмертной души. Такая позиция неоднократно уличалась космистами в «религиозном эгоизме». Полемизируя с ней, В. Н. Муравьев писал: «теперь нужно спасать не свою душу только, но весь этот погибающий и утопающий в грязи и повседневности мир»²¹⁷. В этом стремлении спасти не только «человеческую душу», но и всю природу, весь универсум, пожалуй, заключается наиболее характерная черта русского космизма.

Спасение природы означает не что иное, как её *преображение, обожение*. Человек в космизме (во всяком случае, в его религиозном направлении) рассматривается как *антиэнтропийная* сила, как орудия *преобразования природы*. Исходя из онтологической модели русского космизма, можно с равным основанием сказать, что преобразование природы есть её *обожение* или *очеловечивание*. Содержание у этих понятий в данном случае одно.

Мотив *очеловечивания* природы (природы в широком значении слова, природы *вне человека* и природы *в самом человеке*) отчётливо прослеживается в философии Фёдорова. «Настоящая жизнь, что называется земная жизнь, <...> ограничиваемая кратким временем и тесным пространством (если человек свободен, то свободен, как птица в клетке), по мере того как условия, в которые поставлен человек, будут обращаться в орудия его воли, т. е. по мере исполнения долга, заключающегося в управлении слепыми силами природы, настоящая земная жизнь будет

²¹⁵ Чуев С. И. Человек и природа // Н. Ф. Федоров: pro et contra : В 2 кн. Книга вторая / Сост. А. Г. Гачевой, С. Г. Семенов. – СПб.: РХГА, 2008. С. 364.

²¹⁶ Дёмин И. В. Бессмертие как проект: смерть и бессмертие человека в контексте гуманистического и трансгуманистического типов мировоззрения // Онтология проектирования. 2013. № 4 (10). С. 7-17.

²¹⁷ Муравьев В. Н. Овладение временем. Избранные философские и публицистические произведения. – М.: РОССПЭН, 1998. С. 290.

расширяться до границ самой природы, ибо сама природа, сознавая в нас свою несвободу, чрез нас же обращается в мир свободных, бессмертных личностей»²¹⁸. Под «настоящей земной жизнью» Фёдоров, очевидно, понимает не что иное, как *человеческую* жизнь. Замысел Фёдорова заключается в том, чтобы границы и возможности *человеческого* существования расширились до границ самой *природы*. Это и будет означать *очеловечивание* или *преображение* природы.

В философии Фёдорова для обозначения идеи преобразования, очеловечивания природы используется термин «регуляция». Регуляция – это управление естественными (стихийными, спонтанными, природными) процессами. Регуляция природы – это *путь*, на котором достигается бессмертие. Это *способ* достижения бессмертия.

Фёдоров говорит о двух типах отношения разумных существ к «неразумной» природной стихии:

1. «Теоретическое», или *мнимое*, господство над природою, которое по факту оказывается *действительным подчинением* ей²¹⁹.

2. Регуляция естественного процесса (слепой силы природы), которая «есть истинное отношение разумного существа к неразумной силе», «обращение рождающей и умерщвляющей силы в воссозидающую и оживляющую»²²⁰.

Регуляция природы, согласно Фёдорову, – не то же самое, что её *эксплуатация*. Регуляция не означает *подчинения* природы человеческому своеволию и произволу, это, скорее, внесение в природу *разума*, *очеловечивание* её. Человек же, согласно Фёдорову, только тогда может претендовать на звание «разумного существа», когда он включён в «общее дело» регуляции природы.

Бессмертие в связи с проектом «регуляции природы» следует определить как способность управлять разрушительными силами как в самом человеке, так и вне его: «Если бы человек управлял силами, которые делят и разрушают, он был бы бессмертен»²²¹. Как отмечает С. Г. Семёнова, «глубина федоровского подхода в том, что он не мыслит себе задач

²¹⁸ Фёдоров Н. Ф. Сочинения / Встп. ст., прим. и сост. С. Г. Семеновой. – М.: Мысль, 1982. С. 168.

²¹⁹ Там же. С. 482.

²²⁰ Там же.

²²¹ Там же. С. 509-510.

метеорической, космической регуляции без одновременной регуляции внутренней, психофизиологической»²²².

Говоря о природе как о совокупности всего спонтанно рождающегося и умирающего, Фёдоров замечает, что «человек *берет дань* с этого царства, без коего и жить, понятно, не может, но *не владеет им*; человек только грабит некоторые области этого царства, а с другими борется как с равными, вместо того чтобы вносить в это царство свет сознания»²²³. В этом фрагменте представлена суть фёдоровского проекта «регуляции природы». Человек новоевропейской техногенной цивилизации *грабит* природу вместо того, чтобы *владеть* ею и *просветлять* её. В этой цивилизации господствует установка, согласно которой всё существующее существует для человека, для удовлетворения его «потребностей» и его жажды власти. Пагубность этой установки в настоящее время не вызывает сомнений. Но и противоположная установка, представленная так называемым *экологическим мышлением* и предполагающая минимизацию человеческого вмешательства в «естественные» процессы природы также нереализуема.

Фёдоров в своём проекте «регуляции природы» преодолевает крайности техницизма и экологизма. С одной стороны, он (в полном согласии с основной интенцией новоевропейской цивилизации) рассматривает всю природу (всю совокупность «природно сущего») как *объект* и *поле приложения человеческих сил* и техники, видит в ней лишь предмет *регуляции, управления, упорядочивания и преобразования*. С другой стороны, Фёдоров исходит из принципиального *единства* человека и природы. Природа не противостоит человеку как *внешний* по отношению к нему объект, но человек и не является всего лишь «частью», «фрагментом» природы. Человек – это *разум* или *самосознания* природы, и его предназначение заключается в *очеловечивании* природы. «Только обращением слепой силы из носящей вражду и смерть в управляемую разумом и в живоносную внемирное (дух и разум, чувство) войдет в Мир и Мир станет миром, трансцендентное станет имманентным, и материя, правимая разумом, станет сознательной, активной, смерти не производящей силой»²²⁴.

Задача человека, согласно Фёдорову, заключается в том, чтобы превратить весь природный мир в средства и способы собственного и

²²² Семёнова С. Г. Философия воскрешения Н. Ф. Федорова // Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений: В 4-х тт. Т. I. М.: Прогресс, 1995. С. 19

²²³ Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений: В 4-х тт. Т. I. – М.: Прогресс, 1995. С. 302.

²²⁴ Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений. Т. II. С. 103.

собственно человеческого существования. Но в то же время для Фёдорова неприемлемо умонастроение, согласно которому всё существующее существует *для человека*. «Природа» как регион сущего не просто противопоставлена человеку как действительный или только возможный объект познания и практической деятельности. «Природа» – это в известном смысле *состояние* самого человеческого бытия. «Природа» есть господствующий и определяющий, но всё же *не единственный* модус, в котором может разворачиваться человеческое существование. До тех пор, пока победа над смертью (то есть преодоление природы как *порядка рождений и смертей*) не стала целью человеческого существования, само это существование не может в полном смысле слово именоваться *человеческим*.

Таким образом, проект «регуляции природы» Фёдорова дистанцируется как от технократического новоевропейского проекта покорения и эксплуатации природы, так и от разного рода «экологических» проектов невмешательства в природу (или минимизации такого вмешательства). В русском космизме преодолевается порождённая новоевропейской цивилизацией полярность в оценке природы (как «храма» или «мастерской»).

«Преодоление смерти» и «регуляция природы» в философии Н. Ф. Фёдорова и в русском космизме в целом – это два выражения для обозначения одной и той же идеи. Эта идея заключается в том, что смерть, смертность человеческого существа представляет собой следствие *включённости* человека в природный порядок бытия (порядок рождений и смертей). Человек может сколь угодно «точно» познавать природу и сколь угодно «эффективно» её использовать («эксплуатировать»), но это не отменяет фундаментального факта *включённости* самого человека в природный процесс и не устраняет факта его смертности. «Природа» останется господствующим и определяющим модусом человеческого существования, пока познание и практическая деятельность человека не поставят своей целью *победу над смертью*. И наоборот: смерть останется *базовой константой* человеческого бытия и будет определять «удел человеческий» до тех пор, пока «регуляция природы» не станет общим делом всех разумных существ.

Проект регуляции природы Н. Ф. Фёдорова и трансгуманистический проект кибернетического бессмертия (переноса сознания/личности на небиологический, неорганический, то есть *созданный человеком*, а не

рождённый «природой», субстрат) не только не противоречат человеческой сущности, но являются её наиболее полным выражением. А поскольку «природа человека» как биологический субстрат человеческого существования есть часть или фрагмент природы как таковой, одно из её проявлений, то проект кибернетического бессмертия следует рассматривать как частный случай, модификацию и конкретизацию проекта «регуляции природы» Н. Ф. Фёдорова. Проект регуляции природы – это проект очеловечивания природы (в том числе и природы самого человека).

Рассмотрим теперь возражения против проектов трансформации человеческой природы, высказанные одним из наиболее известных современных философов – Ю. Хабермасом.

В центре внимания Хабермаса – вопросы генной инженерии, возможные манипуляции с генетическим кодом человека. Эволюционный трансгуманизм, как известно, не предполагает вмешательства в генетический код человека. Однако соображения и опасения, высказанные Хабермасом в книге «Будущее человеческой природы», могут быть с некоторыми оговорками отнесены и к трансгуманистическому проекту кибернетического бессмертия.

Хабермас отмечает, что до сих пор и секулярное новоевропейское мышление, и религиозная вера, исходили из того, что генофонд новорожденного и органические условия его будущей истории жизни «исключаются из сферы осуществляемых другими лицами программирования и целенаправленной манипуляции»²²⁵.

Расшифровка генетического кода человека и другие открытия в области генетики и смежных с ней дисциплин положили начало принципиально новой ситуации, в которой под вопросом оказались наиболее фундаментальные презумпции и ориентиры новоевропейского мышления и всей современной цивилизации. «Мы оказываемся пленниками перспективы, в которой человеческий род вполне мог бы взять в свои руки собственную биологическую эволюцию»²²⁶. Возможность «взять в свои руки собственную эволюцию» помимо прочего порождает новую экзистенциальную ситуацию и заставляет пересмотреть господствующие представления о человеке, природе, технике и т. д.

²²⁵ Хабермас Ю. Будущее человеческой природы: На пути к либеральной евгенике? / Пер. с нем. М. Л. Хорькова. – М.: Весь Мир, 2002. С. 23.

²²⁶ Там же. С. 32.

Важнейшую черту новой ситуации, порождённой революционными открытиями в области генетики, Хабермас усматривает в размывании границ между «природой» и «культурой», утрате привычных критериев различия между «выросшим» и «сделанным». Особенно важным в этой связи представляется вопрос о том, как «биотехнологическая дифференциация изменяет привычное различие между “выросшим” и “сделанным”, субъективным и объективным, характерное для существовавшего у нас до сих пор видового и этического самопонимания»²²⁷.

Опасения Хабермаса связаны с тем, что бурный прогресс генетики все более вовлекает в сферу биотехнологического вмешательства то, чем мы являемся «по природе». «Генные исследования и генные технологии делают любую физическую основу, “которой мы являемся по природе”, относительной»²²⁸. В то же время Хабермас отмечает, что «с позиции экспериментальных естественных наук эта технизация человеческой природы лишь продолжает известную тенденцию прогрессирующего подчинения человеку природной окружающей среды»²²⁹. Однако как только «технизация преодолевает границы между “внешней” и “внутренней” природой, то <...> изменяется и наше отношение к самим себе»²³⁰. Под «нашим отношением к самим себе» здесь, очевидно, понимается не то или иное фактическое отношение человека к самому себе, но структура самосознания как таковая.

Хабермас отмечает, что генетика и генные технологии могут иметь существенные последствия для человеческой личности, поскольку они ведут к размыванию конститутивной для человеческого бытия-в-мире структуры самосознания (соотнесённости с собой). Впрочем, окончательных ответов Хабермас не даёт, он лишь ставит вопросы, точнее, обосновывает необходимость возобновления «метафизических» вопросов о сущности человека: «Сможем ли мы рассматривать самих себя как ответственных авторов истории своей жизни и уважать других лиц как “равных нам по происхождению” – это в известной степени зависит от того, как мы понимаем себя антропологически в качестве видовых существ. Сможем ли мы рассматривать генетическую самотрансформацию вида как путь к росту автономии отдельного человека – или мы подорвем на этом пути нормативное самопонимание личностей, ведущих свою собственную жизнь

²²⁷ Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. С. 34.

²²⁸ Там же. С. 39.

²²⁹ Там же. С. 34.

²³⁰ Там же. С. 35.

и оказывающих друг другу равное уважение?»²³¹. Этот вопрос, являющимся ключевым для оценки проектов генетической трансформации человека, остаётся у Хабермаса открытым, он лишь намечает некоторые *возможные* пути его решения.

Прежде всего, Хабермас считает необходимым проводить чёткое различие между «негативной» и «позитивной» евгеникой. Первая допустима и, в известном смысле, неизбежна, вторая – недопустима. За этим различием позитивной и негативной евгеники проглядывает более фундаментальное различие двух стратегических линий человеческого бытия, двух типов воздействия человека на свою собственную «природу» и, в конечном счёте, двух типов соотносённости человека с самим собой: «*терапия*» (восстановление) и «*улучшение*».

Первую стратегию, лежащую в основании проекта «негативной евгеники», Хабермас рассматривает как *стратегию терапевтическую*. Воздействие на человеческую природу осуществляется здесь в модусах *восстановления, оздоровления, нормализации*. «Человеческая природа» или субстрат человеческого существования здесь полагается в качестве *константы, инварианта, основы* личностной идентичности. «Генетические исследования и развитие генных технологий, – пишет Хабермас, – находят сегодня оправдание в свете биополитических целей обеспечения продовольствием, сохранения здоровья и продления жизни. При этом часто забывают, что само революционизирующее воздействие генных технологий на селекционную практику более не осуществляется в рамках клинического модуса *адаптации* к собственной динамике природы. Скорее оно внушает мысль о *де-дифференциации* основополагающего различия²³², являющегося также конститутивным для нашего понимания самих себя как видовых существ»²³³ (курсив Хабермаса – И. Д.).

Вторую стратегию («позитивная евгеника») можно условно обозначить как *стратегию антропоконструирования*. Воздействия на «человеческую природу» здесь осуществляются не в модусах *восстановления* и *оздоровления*, но в модусах *трансформации, и «совершенствования»*. Гипотетически эта стратегия может осуществляться как посредством генетических манипуляций («позитивная евгеника»), так и посредством кибернетических технологий, технологий искусственного интеллекта и т. д.

²³¹ Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. С. 40.

²³² Речь здесь идёт о различии между «естественно выросшим» и «сконструированным», «искусственно созданным».

²³³ Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. С. 58-59.

Хабермас, как и многие другие современные философы, признаёт необходимость и неизбежность первой стратегии и недопустимость второй²³⁴.

Однако, так ли очевидно само различие этих двух стратегий? Интуитивно, на уровне здравого смысла, различие между *«терапевтическим» воздействием* на человеческий организм и *воздействием «улучшающим»* представляется вполне чётким и незыблемым. Но как только мы переходим на уровень критической рефлексии, то сразу же сталкиваемся с целым рядом неразрешимых вопросов. Где заканчивается терапевтическое воздействие и начинается «улучшение»? Что, собственно, является «объектом» воздействия терапевтического и «трансформативного» воздействий? Не продиктовано ли вообще всякое существенное воздействие на «человеческую природу» (органический субстрат человеческого существования), даже в модусе «восстановления» и «нормализации», имплицитным стремлением её «улучшить», преодолеть её «несовершенства»?

Впрочем, и сам Хабермас признаёт условность и относительность различия данных стратегий: «С позиции собственной внутренней природы человека, – пишет он, – манипуляция, распространяющаяся на человеческий генофонд, делает различие между клиническим действием и техническим производством все более незначительным. Для того, кто работает с эмбрионом, субъективная природа последнего рассматривается в рамках той же перспективы, что и его внешняя объективированная природа. Эта точка зрения влияет на представление, в соответствии с которым воздействие на строение человеческого генома ничем существенно не отличается от воздействия на окружающую среду растущей личности: собственная природа приписывается этой личности как “внутренняя окружающая среда”»²³⁵. Правда, Хабермас говорит о том, что это различие между «клиническим действием» (первая стратегия) и «техническим производством» (вторая стратегия) стирается лишь для *внешнего* наблюдателя, позиция которого, по сути, совпадает с позицией «инженера» или «конструктора»²³⁶. Предполагается, что сам субъект (применительно к

²³⁴ Подробнее см.: Гнатик Е. Н. Проблема модификации природы человека в контексте генетической инженерии // Безопасность Евразии. 2006. № 2. С. 215-229; Гнатик Е. Н. Роль ценностного подхода в антропогенетике и генетической инженерии // Вопросы философии. 2007. № 8. С. 70-78.

²³⁵ Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. С. 62-63.

²³⁶ Согласно Хабермасу, современные науки, нацеленные на экспериментальный эффект, «соединили объективирующую позицию незаинтересованного наблюдателя с технической позицией

себе самому) всегда способен отличить «восстановление» от «улучшения». Это предположение, впрочем, едва ли может быть обосновано.

Первый ориентир, который выдвигает Хабермас, связан с различием терапевтического и «трансформативного» типов воздействия на «природу человека». Второй ориентир связан с трактовкой Хабермасом личностного (морального) поведения человека: «Моральное поведение я понимаю как конструктивный ответ на зависимости и необходимости, имеющие своим основанием несовершенство органического строения и немощность телесного существования (особенно очевидную в фазах детства, болезни и старости)»²³⁷. Как видим, «несовершенство органического строения» и «немощность телесного существования» полагаются здесь в качестве *основания и источника* морального поведения. Другими словами, человек является моральным существом и может пребывать в измерении морали лишь постольку, поскольку субстратом его существования является *биологический организм*, подверженный болезням, старости, разрушению, то есть, в конечном счёте, *уязвимый для смерти*. Органический субстрат (органическая телесность) человеческого существования в определённом смысле *конститутивен* для морального сознания как такового.

Главную угрозу личностной идентичности со стороны проектов антропоконструирования Хабермас усматривает в том, что генетическое вмешательство принимает форму *технизации человеческой природы*: «Генетическим материалом здесь манипулируют иначе, чем при клиническом вмешательстве: это делается с позиции инструментально действующего лица, производящего в сфере объектов “коллаборативно”, в соответствии со своими целями некое желательное состояние. Изменяющие характерные признаки генетические вмешательства соответствуют содержанию позитивной евгеники в том случае, если они переступают границы, заданные “логикой исцелительства”, то есть логикой ликвидации зла, подчиненной межличностному консенсусу»²³⁸.

Хабермас иллюстрирует выявленную тенденцию «технизации человеческой природы» следующим образом: «Тело, нашпигованное различными протезами, повышающими его эффективность, или записанный на жесткий диск всемогущий ангелоподобный интеллект – это фантастические образы. Они прорывают границы и разрушают взаимосвязи,

наблюдателя, вмешивающегося в природные процессы» (Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. С. 58).

²³⁷ Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. С. 45.

²³⁸ Там же. С. 65.

которые мы до сих пор в своей повседневной деятельности воспринимали как трансцендентально необходимые. С одной стороны, органически выросшее соединяется в единое целое с технически созданным, произведенным, с другой – продуктивность человеческого духа отделяется от живой субъективности. Неважно, находят ли в этих спекуляциях выдумку или заслуживающие внимания прогнозы, скрытые эсхатологические потребности или новые игры своеобразной научно-фантастической науки. Для меня все эти факты служат лишь примерами технизации человеческой природы, провоцирующей трансформированное самосознание с позиций этики вида – существует нечто, что не может быть согласовано с нормативным самосознанием личностей, самоопределяющихся как живые и ответственно действующие»²³⁹. Этот фрагмент можно рассматривать как моральную оценку проекта антропоконструирования, который и есть не что иное, как «технизация человеческой природы».

Хабермасу представляется очевидным, что в основании личностной идентичности (самосознания) лежит способность человека к различению между «органически выросшим» и «технически созданным». При этом априори полагается, что телесность человека должна быть только «естественно вырастающей», а субстратом личностного бытия может выступать лишь биологический организм: «Воплощение личности в теле делает возможным не только различие активного и пассивного, действующего и происходящего, делания и нахождения; оно заставляет проводить дифференциацию между действиями, которые мы приписываем самим себе, и действиями, которые мы приписываем другим. Но телесное существование позволяет делать эти различия в перспективах лишь при условии, что личность идентифицирует себя со своим телом. И поскольку личность способна чувствовать себя единой со своим телом, она должна воспринимать его в своем опыте как нечто естественно вырастающее – как продолжение органической, саму себя регенерирующей жизни, из лона которой и родилась эта личность»²⁴⁰. Ход рассуждений здесь таков: личностное существование – это телесное существование, личность должна идентифицировать себя со своим телом, а это возможно лишь в том случае, если она воспринимает своё тело как естественно (спонтанно!) вырастающее, а не как «искусственно» сконструированное. Поэтому различные проекты антропоконструирования недопустимы в той мере, в которой они несут

²³⁹ Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. С. 54.

²⁴⁰ Там же. С. 71.

угрозу *органической телесности человека*, которая является основанием и условием самоидентичности.

В работе Хабермаса «Будущее человеческой природы» наиболее важным и интересным и в то же время наиболее спорным представляется различие «внешней» и «внутренней» природы. Само это различие опирается на негласное допущение, что личностная идентичность неотделима от биологического субстрата (органической телесности) человека. Поэтому изменение субстрата, проявляющееся в смещении и размывании границ между «внешней» природой и природой «внутренней», чревато утратой способности к самоидентификации и личностной идентичности как таковой.

Рассматривая и анализируя ключевые тезисы книги Хабермаса в контексте философии русского космизма и трансгуманистического мировоззрения, нельзя не обратить внимания на диаметрально противоположную трактовку человека и природы. Космизм и трансгуманизм с одной стороны и Хабермас, с другой, исходят из фундаментально различных презумпций относительно человека и природы. Отметим наиболее важные пункты расхождения.

Хабермас исходит из необходимости удержания различия между «внешней природой» и «внутренней природой». Эта необходимость обуславливается тем, что «внутренняя» природа, «природа человека» (биологический субстрат человеческого существования) не может и не должна быть объектом технического воздействия. В космизме и в трансгуманизме граница между «внутренним» и «внешним», между «природой вне человека» и «природой в самом человеке», размывается или даже вообще стирается. Это *одна и та же природа и характер воздействия* на неё может и должен быть одним и тем же.

Хабермас полагает, что человеческая тело, человеческий организм является основой личностной самоидентификации *лишь благодаря тому*, что воспринимается и «понимается» человеком как нечто *естественное* и *спонтанно выросшее*, а не как результат конструирования или самоконструирования. Иными словами, тело является *моим* (и, соответственно, я сам являюсь самим собой) потому, что оно есть нечто *природное, органическое, спонтанное, выросшее*. Тело является *нашим* телом в той мере, в которой оно есть результат спонтанного процесса органической жизни. Русский космизм и трансгуманизм исходят из диаметрально противоположного тезиса: человек может с полным

основанием назвать *своим* лишь то, что является результатом его усилий, его воздействий, его деятельности, его труда. Органическая (природная) телесность человека рассматривается в качестве источника смерти, то есть *растождествления*, распада личности. Проект антропоконструирования в этой связи есть проект *очеловечивания*, а не *расчеловечивания* человека. Биологическое тело не является в строгом смысле слова *человеческим* телом, а потому трансформация человеческой телесности – это не *угроза* личностной идентичности, но, напротив, *новая возможность* её утверждения.

Для Хабермаса принципиальное значение имеет различие двух типов воздействия человека на свою «природу»: терапевтического и трансформативного. Первое допускается, второе – нет. В русском космизме и в трансгуманизме это различие релятивизируется, становится условным и относительным.

Отмеченные различия в исходных основаниях исследования, в конечном счёте, проистекают из различного понимания *природы*. В русском космизме под «природой» понимается определённый порядок бытия, тип существования, круговорот рождений и смертей. Такой порядок бытия и тип существования нельзя назвать *естественным*, скорее наоборот, он *противоестественен*. И этому порядку существует альтернатива. Эта альтернатива создаётся человеком в процессе его культуротворческой деятельности. Хабермас же понимает под «природой» *естественное основание человеческого существования*, а потому «вмешательство» в природу допускается лишь в модусе «терапии» и «восстановления».

Слово «природа» в текстах Н. Ф. Фёдорова и других представителей русского космизма используется в двух основных значениях: 1 – природа как определённый тип или способ существования и, соответственно, *порядок бытия*; 2 – природа как совокупность сущего, которому присущ указанный способ существования. Оба этих значения *тесно связаны*, но в то же время *фундаментально различны*. Когда Фёдоров говорит о том, что наш главный враг – это природа, он имеет в виду определённый способ существования, предполагающий рождение и умирание, вытеснение одним поколением другого, пожирание и уничтожение одних другими и т.д. В тех же случаях, когда Фёдоров говорит, что «природа нам враг временный, но друг вечный», он имеет в виду природу как сущее, как совокупность сущего.

Усилия русских космистов направлены на *растождествление* «природного» и «естественного». Смерть *природна* в том смысле, что она

является оборотной стороной и следствием *рождения*. «Рождение» и «смерть» – важнейшие и неотъемлемые элементы природного порядка бытия. Однако смерть нельзя назвать *естественным* (то есть проистекающим из «естества» или сущности) явлением. И в русском космизме, и в христианской религиозной традиции, и в современном трансгуманизме смерть рассматривается как нечто *недолжное* и *противоестественное*. Со смертью можно и нужно *бороться*. «Естество» или «сущность» не тождественны «природе». Вот почему порядок природы, природного бытия, в котором коренится смерть, вовсе не есть *естественный* порядок, такой порядок есть результат падения, деградации, «порчи». Так, Н. Ф. Фёдоров прямо говорит об *«извращении* мира в природу». Из этого вытекает задача и необходимость преобразования, преображения, трансформации природного порядка.

«Преодоление смерти» и «регуляция природы» – это два выражения для обозначения одной и той же идеи. Смерть, смертность человеческого существа – это следствие *включённости* человека в природный порядок бытия, в порядок рождений и смертей. Человек может сколь угодно точно «познавать» природу или сколь угодно эффективно её использовать и эксплуатировать, но это не отменяет фундаментального факта *включённости* человека в природный процесс, а, следовательно, и факта его *смертности*. «Природа» останется господствующим и определяющим модусом человеческого существования, пока познание и практическая деятельность человека не поставят своей целью победу над смертью. И наоборот: *смерть* останется базовой константой человеческого бытия и будет определять «удел человеческий» до тех пор, пока «регуляция природы» не станет общим делом всех разумных существ.

2. «Эсхатология спасения» Н. А. Сетницкого в свете трансгуманистического мировоззрения

Тема идеала не пользуется в последние десятилетия особой популярностью у философов. Немногочисленные рассуждения об идеале в современной философии определяются главным образом традицией, идущей от Канта и неокантианцев. Утверждения о том, что идеал есть *ориентир* наших действий, а не их *конечная цель*, что идеал по самой своей природе *недостижим*, что разрыв между идеалом и действительностью непреодолим,

давно уже стали чем-то само собой разумеющимся²⁴¹. Однако так ли очевидны все эти утверждения? Не является ли их очевидность мнимой? Мы намерены показать, что утвердившемуся представлению о сущности идеала (идеал как идеал *недостижимый*) существует вполне внятная альтернатива. Наиболее ярко она представлена в философии русского космизма.

В традиции русского космизма проблема сущности идеала специально рассматривалась Н. А. Сетницким в работе «О конечном идеале»²⁴². Эта работа построена в форме полемики с концепцией русского философа П. И. Новгородцева²⁴³, близкого к неокантианству. Обратимся к основным идеям Н. А. Сетницкого.

Проблема идеала с самого начала рассматривается Н. А. Сетницким как проблема *действия*. Категории «действие» и «идеал» неразрывно связаны друг с другом. Это *соотносительные* категории: действие – это действие *по осуществлению идеала*, а идеал – это *воплощаемый* (осуществляемый, реализуемый) *в действиях* идеал. «Всякий идеал, – пишет Сетницкий, – должен мыслиться как некоторый конкретный результат деятельности, как предел какого-то действия. Действительность идеала есть конкретный предел действия, есть его действительное воплощение»²⁴⁴.

Бытие идеала – это *действительное воплощение*. Быть для идеала – значит *быть действительно воплощаемым в действительность*: «Взаимодействие» между действительностью и идеалом представляет собой не что иное, как осуществление и воплощение идеала²⁴⁵. «В отношении к наличной действительности идеал есть нечто не наличное, не осуществленное и реально не присутствующее. Действительность идеала есть не что иное, как воплощение и осуществление его. На вопрос, что выше и больше: идеал в представлении или в осуществлении, несомненно, следует ответить, что в осуществлении. Отношение между идеалом в представлении и действительностью идеала таково, как между проектом здания и

²⁴¹ См.: Новиков А. А. О парадоксах идеала // Идеал, утопия и критическая рефлексия / Отв. ред. В. А. Лекторский. – М.: РОССПЭН, 1996. С. 136-155; Черткова Е. Л. Специфика утопического сознания и проблема идеала // Там же. С. 156-187; Мудрагей Н. С. Идеал – проблема выбора // Там же. С. 115-135.

²⁴² Сетницкий Н. А. О конечном идеале // Горский А. К., Сетницкий Н. А. Сочинения / Сост. Е. Н. Берковской (Сетницкой), А. Г. Гачевой. – М.: Раритет, 1995. С. 287-358.

²⁴³ Речь идёт об известной работе П. И. Новгородцева «Об общественном идеале» (Новгородцев П. И. Об общественном идеале. – М.: Пресса, 1991). Полемически заострённым представляется уже само название работы Н. А. Сетницкого – «О конечном идеале». В нём содержится указание на *конечность* (то есть принципиальную *достижимость*) идеала в пику представлениям о его принципиальной *неосуществимости* и *недостижимости*.

²⁴⁴ Сетницкий Н. А. О конечном идеале. С. 290.

²⁴⁵ Там же. С. 305.

осуществленным, построенным зданием»²⁴⁶. Человеческая деятельность, согласно Сетницкому, есть та «среда», в которой идеал воплощается в действительность, в которой те или иные суждения об идеале, о соотношении идеала и действительности, о «приближении» к идеалу или об «отдалении» от него вообще имеют какой-либо смысл.

Сетницкий говорит о двух идеалах или *типах* идеала – «бесконечного совершенствования» и «конечного совершенства»: «Рассматривая два идеала: идеал “конечного совершенства”, с одной стороны, и идеал “бесконечного совершенствования”, с другой, мы приходим к выводу, что оба они зиждутся на некоторых предпосылках, определяющих существо человеческого действия и человеческой мысли»²⁴⁷. Не будет преувеличением сказать, что здесь мы имеем дело с двумя фундаментальными моделями или «парадигмами» осмысления сущности идеала.

Базовой для понимания идеала «конечного совершенства» может служить *метафора «рая на земле»*. «Рай на земле» – это воплощённый, осуществлённый идеал. Идеал здесь мыслится как конечная предельная цель человеческих устремлений. Идеал полагается принципиально достижимым. Определяющей для понимания «идеала бесконечного совершенствования» выступает *метафора «линии горизонта»* или «*путеводной звезды*». Идеал, уподобляемый линии горизонта, мыслится принципиально (априори) недостижимым, а разрыв между идеалом и действительностью с самого начала полагается как *непреодолимый*. Человеческое действие *бессильно* преодолеть этот разрыв²⁴⁸. Идеал выступает не в качестве (конечной, предельной) *цели* нашей деятельности, но в качестве её *ориентира*.

В современной отечественной философии такое понимание идеала является господствующим. Так, А. А. Новиков пишет: «Кантовская экспликация идеала как “максимума совершенства”, недостижимого на практике, но служащего своего рода путеводной звездой общественного прогресса, сохранила свою значимость до настоящего времени»²⁴⁹. Идеал есть «эталон совершенства». В качестве такового «он всегда содержит в себе элемент неосуществимости, что, однако, не свидетельствует о его практической бесполезности». «Абсолютное в идеале должно расцениваться

²⁴⁶ Сетницкий Н. А. О конечном идеале. С. 290.

²⁴⁷ Там же. С. 292.

²⁴⁸ Именно в своём стремлении преодолеть этот разрыв человеческое действие обнаруживает своё бессилие его преодолеть.

²⁴⁹ Новиков А. А. О парадоксах идеала // Идеал, утопия и критическая рефлексия / Отв. ред. В. А. Лекторский. – М.: РОССПЭН, 1996. С. 138.

не в качестве цели, а исключительно в качестве мотива»²⁵⁰. Об этом же пишет и Е. Л. Черткова: «Кант предлагает оценивать идеал не по его достижимости, а по той роли, которую он выполняет в жизни человека и общества. Главным для него является значение идеала как регулятивного принципа, обеспечивающего возможность совершенства человеческих поступков, когда идеал выступает и как критерий их оценки, и как ориентир совершенствования личности»²⁵¹.

Идеал, понятый не как *цель*, а как *мотив* и *ориентир*, выступает в качестве своеобразной *приманки* для действующего человека. Но всякая *приманка* предполагает *об-ман* или *само-об-ман*. Мы стремимся к идеалу (стремимся *достичь идеала*), зная, что он *недостижим*. Такое действие – это действие из самообмана. Если базовой метафорой идеала выступает «линия горизонта», если сам идеал мыслится по аналогии с линией горизонта, то непонятно, как возможно *приближение* к идеалу? Можем ли мы приблизиться к линии горизонта? На основании чего (каких критериев) мы можем фиксировать *приближение* к идеалу (соответственно, *отдаление* от него)? В контексте понимания идеала как *априори неосуществимого* таких критериев обнаружить невозможно.

Если идеал есть ориентир и «мотив» наших действий, то следует уточнить, что ориентир всегда ориентирует (направляет) нас *на что-то*. На *что* ориентирует наше действие *так понятый* идеал? Этот вопрос в контексте господствующего кантианского понимания идеала принципиально не может быть разрешён. Ведь ориентир должен направлять действие на *цель*, указывать *путь*, ведущий к цели. Но идеал – это и есть конечная или предельная цель наших стремлений.

Здесь, однако, есть один нюанс: и Кант, и Новгородцев, и их современные последователи говорят об идеале, имея в виду по преимуществу идеал *общественный* («вечный мир», «справедливое общество» и пр.). По-видимому, господствующее кантианское понимание идеала и не предполагает иного его наполнения. Идеал мыслится как определённое *состояние общества*. Критика «конечного идеала» (идеала как *цели*) в кантианской традиции основывается на том допущении, что всякий идеал есть идеал *общественный*.

²⁵⁰ Сетницкий Н. А. О конечном идеале. С. 144.

²⁵¹ Черткова Е. Л. Специфика утопического сознания и проблема идеала // Идеал, утопия и критическая рефлексия / Отв. ред. В. А. Лекторский. – М.: РОССПЭН, 1996. С. 173-174.

Противники концепции «конечного идеала» в качестве основного аргумента обычно выдвигают то обстоятельство, что достижение идеала с необходимостью должно означать «прекращение развития», стагнацию, вечный покой, статус-кво, в конечном счёте, *смерть*. Такое возражение представляется вполне обоснованным, если сам «конечный идеал» полагается как *факт* и как *состояние* (совершенства, завершённости) социума. Если иное понимание и иное «наполнение» «идеала» действительно невозможно, то кантианскую критику идеала как утопии «земного рая» следует принять.

Однако в традиции русского космизма мы встречаемся с принципиально иной трактовкой идеала. Идеал здесь есть нечто *большее* и иное, чем просто «совершенное общество» («рай на земле»). Перед человеком ставится более масштабная и глобальная цель, нежели построение «земного рая», – преобразование самой «природы человека», *преодоление смерти*. Достижение этого идеала, его воплощение совсем не обязательно должно означать прекращение развития, стагнацию и «вечный покой». Достижение идеала следует рассматривать в этой связи не как переход к состоянию абсолютного совершенства, в котором развитие (совершенствование) будет уже невозможно и ненужно, но, скорее, как новый *способ* или новое *качество* человеческого бытия. Вопрос о том, каким должно быть *содержание* идеала в контексте понимания идеала как принципиально *достижимого*, мы оставляем здесь без развёрнутого ответа.

В рассматриваемых парадигмах по-разному понимается не только онтологический статус идеала, но и сама природа человеческой деятельности, а также соотношение «действительности» и «идеала». «Идеал “конечного совершенства” сам по себе уже предполагает, что в действительности в той или иной форме и степени уже заложена потенция его осуществления, есть мощь и сила, способная его реализовать. Наоборот, идеал “бесконечного совершенствования” исходит из мысли об отсутствии в действительности подобного рода потенций. Мысль о потенциальном всемогуществе человека и признание его принципиального бессилия – таковы основы, на которых строятся оба рассматриваемых идеала»²⁵².

Заслуживает внимания тот факт, что воплощение идеала в действительность (осуществление идеала) мыслится Сетницким как *упорядочивание* действительности, привнесение в неё *порядка*. Смысл человеческого действия как такового усматривается в том, «чтобы наличную

²⁵² Сетницкий Н. А. О конечном идеале. С. 293.

хаотическую, беспорядочную действительность сменить усовершенною и завершеною действительностью идеала»²⁵³. Наличная действительность мыслится как действительность хаотическая, неупорядоченная. Эта действительность и есть *природа*, то есть способ бытия, в основе которого лежит смена последующим предыдущего, рождение и гибель, возникновение и исчезновение). Осуществление идеала – это упорядочивание, утверждение порядка, *регуляция* природы (в терминологии Н. Ф. Фёдорова).

Ключевой момент в концепции Н. А. Сетницкого – отождествление понятий *цели* и *идеала*, точнее, отождествление идеала с целью, с *конечной* целью. Идеал есть *конечная* цель. В строгом смысле слова, подлинный идеал (у человека/человечества) может быть только *один*, поскольку он есть *конечная, предельная* цель человеческих устремлений.

Н. А. Сетницкий критикует трактовку деятельности у П. А. Новгородцева, опираясь на исходное положение о том, что деятельность – это деятельность *воплощения* и *осуществления*: «Цель, ускользающая и скрывающаяся в момент приближения к ней, по существу подменяется. Можно сказать, что утверждение подобного идеала равносильно утверждению бессилия всякой деятельности. Деятельность не в силах осуществить то, что видится в идеале, что считается целью»²⁵⁴.

«Цель» входит в структуру деятельности: «Для действия и деятельности цель есть необходимый момент акта, и цель – не в неопределенной и отвлеченной формулировке, а в смысле конкретного предела, т.е. определенной задачи, обусловленной теми возможностями, которые даны деятелю»²⁵⁵. Здесь мы встречаемся с интересной мыслью о том, что *цель и идеал некоторым образом коррелируют с нашими возможностями*. К сожалению, эта мысль далее не развивается Н. А. Сетницким. А, между тем, этот тезис может иметь далеко идущие последствия и рассматриваться как конкретизация и разъяснение положения о принципиальной достижимости идеала: мы не можем определить для себя нереализуемый идеал, *мы не можем поставить недостижимую цель*, выдвигание идеала – это уже констатация его принципиальной достижимости, «осуществимости».

Действие в строгом смысле слова *возможно* лишь в том случае, если цель, на которую оно направлено, полагается принципиально *осуществимой*.

²⁵³ Сетницкий Н. А. О конечном идеале. С. 316.

²⁵⁴ Там же. С. 291.

²⁵⁵ Там же. С. 290.

Если же цель «удаляется» от нас по мере того, как мы к ней «приближаемся»²⁵⁶ (метафора «горизонта» или «путеводной звезды»), то проявляемую нами форму активности нельзя называть «деятельностью», ведь деятельность – это *деятельность воплощения/осуществления*. Движение к линии горизонта, которое ни на шаг не приближает нас к цели и, по сути, является *топтанием на одном месте*, нельзя рассматривать как *деятельность*. Такова, согласно Н. А. Сетницкому природа усилий, направленных на воплощение идеала в парадигме «бесконечного (само)совершенствования». Это не что иное, как «Сизифов труд». «Сизифов труд», конечно, не является *трудом* в собственном значении слова, так как трудовая деятельность априори *результативна и результатна*²⁵⁷. «Сизифов труд» – это *априори безрезультатная* форма активности. Это деятельность, которая ничего не делает, это *бессильная и бесцельная* деятельность.

Стремиться можно лишь к тому, что изначально предстаёт нам как *потенциально и принципиально достижимое*. *Априори недостижимое* не может быть предметом наших устремлений. Никто не держит путь к «линии горизонта». В основании кантианской и неокантианской концепции идеала, развиваемой П. И. Новгородцевым, лежит своего рода методологический *самообман*²⁵⁸. Идеал в парадигме «бесконечного совершенствования» не просто *недостижим*, но и (что гораздо важнее) *недостигаем*.

Сетницкий разоблачает идеал «бесконечного совершенствования» как идеал мнимый, иллюзорный: «Понятие идеала <...> “необходимо” <...> но <...> мыслить его “осуществимым” <...> “ошибочно и ложно”. Что скрывается за этими словами, одновременно признающими и отрицающими? Только одно. Они значат, что идеал этот не есть и не может быть чем-то действительным. Нет надобности в действительном идеале. Если человечеству необходим какой-либо идеал, то он может быть только мнимым идеалом»²⁵⁹. Подлинный же идеал есть идеал осуществляемый и осуществимый.

Идеал – это указание цели. Сетницкий особенно подчёркивает *действительную* и даже *императивную* природу идеала: «Как указание цели,

²⁵⁶ Никакого удаления/приближения в действительности, конечно, нет, это лишь наши «субъективные» иллюзии.

²⁵⁷ Именно потому, что деятельность по своей сущности *результатна*, отдельные её акты могут представлять как «безрезультатные».

²⁵⁸ Мы *знаем*, что идеал недостижим, но действуем так, как будто он уже *дан* нам во всей своей полноте и во всём своём совершенстве. Как иначе можно было бы констатировать «приближение» к идеалу или «отдаление» от него?

²⁵⁹ Сетницкий Н. А. О конечном идеале. С. 297.

идеал не есть нечто пассивное, указанное и призываемое извне <...>. Идеал всегда одновременно является и повелением. Идеал императивен в самой своей основе и как таковой он действителен»²⁶⁰. Это уточнение позволяет чётко различить идеал и фантазию, идеал и воображение. Воображение (не в психологическом только, но в *онтологическом* смысле) есть условие возможности (существования для нас) идеала. Идеал существует для нас благодаря воображению и посредством воображения. Но это не значит, что идеал есть нечто «только воображаемое», «пустая фантазия». Идеал *действителен, императивен и проективен*. Он всегда уже есть для нас конечная цель наших действий, императив и проект.

Ещё одна важная характеристика идеала, выделяемая Сетницким, – его *эсхатологичность*: «Идеал по самому смыслу своему есть крайнее, последнее и величайшее задание, к которому стремится человечество. С этой точки зрения всякий идеал эсхатологичен»²⁶¹. Всякий подлинный идеал есть *образ конца*. Конец чего? Конец *истории*.

Сетницкий отвергает кантианскую парадигму (идеал как принципиально недостижимый), но и коммунистический утопизм («земной рай» как совершенное состояние *общества*) для него неприемлем: «Против эсхатологических построений “земного рая” и идеалов “конечного совершенства”, – пишет он, – необходимо выставить тоже эсхатологические построения большей силы, прямоты и продуманности, чем нигилистические и противоречивые построения “бесконечного совершенствования”, ведущие в существе к “совершенному концу”, в черную яму небытия»²⁶².

Коммунистический утопизм, согласно Сетницкому, исходит из верных представлений о *природе* идеала (парадигма конечного, *осуществимого* идеала), но сам декларируемый в коммунизме идеал (его *содержание*) для Н. А. Сетницкого неприемлем. Впрочем, в работе «О конечном идеале» Сетницкий вообще не рассматривает вопрос о *содержании* идеала. Он лишь показывает, что эта задача (определение содержания идеала) относится к компетенции *религии*, а не *науки*. «Наиболее полный и продуманный материал для построения и провозглашения цели и идеала можно найти в сфере религии или религий. Бесплезно искать обоснование идеала в науке и в искусстве, ничего для построения его не даст и жизнь, как таковая»²⁶³. Тот факт, что именно религия призвана «наполнить» структуру идеала

²⁶⁰ Сетницкий Н. А. О конечном идеале. С. 308-309.

²⁶¹ Там же. С. 299.

²⁶² Там же. С. 304.

²⁶³ Там же. С. 353.

конкретным содержанием, связан с «практической» и «телеологической» ориентацией религии: «основа и смысл всякого религиозного акта есть не что иное, как фиксация цели, будь то отдельная, конкретная цель, задача сегодняшнего дня или цель существования мира»²⁶⁴.

Сетницкий различает два типа эсхатологических построений – «эсхатологии спасения» («эсхатологии жизни») и «эсхатологии гибели». В связи с проблематикой идеала это означает, что «жизнь» и «всеобщее спасение» могут рассматриваться как идеал и проект, а «всеобщая гибель» принципиально не может быть проектом (и, соответственно, *идеалом*). «Всеобщую гибель» можно назвать «идеалом» разве что в метафорическом смысле, так как здесь отрицается деятельностная и проективная природа идеала. «Всеобщая гибель» – это искажение, извращение подлинного существа идеала, это *пародия* на идеал²⁶⁵.

«Всеобщее спасение» в идейном контексте русского космизма рассматривается как *проект*, как *результат усилий*, мобилизации и интеграции. Всеобщая же гибель, картины которой рисует нам массовая культура²⁶⁶, не может быть проектом, она не требует усилий. «Всеобщая гибель» мыслима лишь как простой результат «естественного хода вещей». Чтобы «реализовался» этот *квази-идеал*, достаточно просто довериться «естественному ходу вещей», «плыть по течению». «Эсхатологии жизни, – пишет Сетницкий, – хотя бы и не разработанные и недостаточно продуманные, всегда будут заостряться в деловое творческое напряжение трудового типа, тогда как для осуществления эсхатологии гибели достаточно

²⁶⁴ Сетницкий Н. А. О конечном идеале. С. 353.

²⁶⁵ К «эсхатологии гибели» можно отнести различные представления и повествования об апокалипсисе – «конце света»: от научно-фантастических до религиозных. Пожалуй, ни в одну другую эпоху, апокалиптические настроения не были столь распространены, как в начале XXI века. «Массовая» культура выстраивает и тиражирует различные сценарии «конца света», а «массовый» человек с жадностью и нетерпением проглатывает все эти «апокалиптические» нарративы. Феномен необычайной популярности повествований о грядущем «конце света» весьма показателен. Апокалипсис в контексте различных версий «эсхатологии гибели» мыслится как нечто *внешнее* по отношению к нам (он приходит к нам *извне* в виде природной или космической катастрофы), как нечто *неизбежное* и *безальтернативное*. При этом мало кто находит в себе мужество уточнить: «конец света» «грядёт», а мы *ничего не делаем*, чтобы эту угрозу *предотвратить*, или хотя бы *осмыслить* её как угрозу. «Эсхатология гибели» психологически представляется весьма комфортной и удобной позицией: она не требует от человека усилий, *напряжения* воли, собранности, ответственности, мобилизации. Массовая культура предлагает потребителю *расслабиться* и понаблюдать со стороны за разворачивающимся апокалипсисом.

²⁶⁶ О значении эсхатологического, финалистского дискурса в контексте современной культуры см.: Гусева О. Н. Философский анализ современных эсхатологических представлений // Вестник Ассоциации ВУЗов туризма и сервиса. 2008. № 3. С. 36-38; Порядин И. А. Конец света как мечта, или синдром апокалипсиса // Вестник Самарского государственного университета. 2009. № 67. С. 93-100; Викторов А. Ш. Идея апокалипсиса и кризис социокультурных ценностей в России // Личность. Культура. Общество. 2000. Т. II. № 2. С. 29-39.

предоставить стихийным силам среды действовать свободно. Спасение есть всегда результат усилий, тогда, как гибель требует лишь воздержания и непротивления»²⁶⁷. Эсхатология спасения и жизни предполагает труд, активность, усилие, напряжение сил. Эсхатология гибели – пассивность, инертность, расслабленность.

«Эсхатологии спасения» Сетницкий подразделяет в свою очередь на эсхатологии *всеобщего* и эсхатологии *частичного* спасения. В качестве примера последних Сетницкий рассматривает коммунистический проект будущего и христианство в его ортодоксальной версии, в которой спасаются лишь праведники, а грешники осуждаются на вечную муку²⁶⁸. Эсхатология всеобщего спасения (как подлинный и целостный идеал) в строгом смысле слова может быть только *одна*. Разработка этой эсхатологии, по сути, тождественна с выдвиганием подлинного и целостного идеала. Прообраз эсхатологии всеобщего спасения Сетницкий усматривает в учении Н. Ф. Фёдорова²⁶⁹.

Итак, всякий подлинный идеал – это идеал *воплощаемый*. Идеал есть конечная цель наших действий. Перейдём теперь к вопросу о *стадиях* воплощения идеала.

Сетницкий выделяет четыре стадии существования (то есть *воплощения*) идеала («идеогонического процесса»):

- именование или «фиксация»
- конкретизация
- «ориентировка»
- непосредственное осуществление.

На первой стадии (*именование*) идеал отливается, отчеканивается в точную формулу, которая содержит указание на конечную цель (например, «рай на земле», «идеальное государство», «коммунизм», «открытое общество»).

²⁶⁷ Сетницкий Н. А. О конечном идеале. С. 339.

²⁶⁸ «Обе эти эсхатологии (христианская и коммунистическая – И. Д.) являются эсхатологиями не всеобщего, а частичного спасения, частично восторжествовавшей жизни» (Сетницкий Н. А. О конечном идеале. С. 342)

²⁶⁹ Содержательные аспекты эсхатологии всеобщего спасения обсуждаются Сетницким в статье «Целостный идеал» (Сетницкий Н. А. Целостный идеал // Н. Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Книга первая / Сост. А. Г. Гачевой, С. Г. Семенов. – СПб.: РХГА, 2008. С. 659-689). «В учениях Н. Ф. Федорова, – пишет Н. А. Сетницкий, – отчетливо намечаются очертания того, что было охарактеризовано как “целостный” идеал. Сам он не пользуется термином “идеал”, везде говоря о “деле”, о задаче, которая должна быть разрешена человечеством, о пути, по которому оно должно идти и т. д. При всем том сам он вполне ясно сознает природу своих построений, отчетливо противопоставляя свои мнения обычным суждениям о социальном идеале» (Сетницкий Н. А. Целостный идеал. С. 685).

На второй стадии (*конкретизация*) создаётся *образ желаемого результата*: «Конкретизация идеала есть не что иное, как создание образа его осуществления, образование представления этого осуществления даже до момента приступа к его осуществлению (в узком смысле этого слова)»²⁷⁰. На этой стадии мы получаем ответ на вопрос, *что именно* мы хотим, *что именно* является нашей конечной целью, желаемым результатом наших действий. Конкретизация идеала – это своего рода его «объективация»: «В конкретизации мы имеем объективацию идеала в предварительной и условной форме, осуществляемой при помощи воображения»²⁷¹. Образ, осознаваемый как идеал и конечная цель, становится началом, *преобразующим* сознание (субъекта действия), «воздействуя на него в направлении образования системы руководящих и направляющих к осуществлению его диспозиций»²⁷².

Третью стадию Сетницкий обозначает как «ориентировку». Под «ориентировкой» он понимает исследование самой действительности с точки зрения идеала и движения к нему. Эта стадия необходима, поскольку идеал с самого начала полагается как действенный и императивный. При этом «чем выше и значительнее идеал, чем больше и возвышенной задача, тем глубже и совершенней должна быть ориентировка, тем больше захват и объем изучения действительности, ибо в этой действительности мы ищем и находим точки отправления и исходный материал для реального, жизненного строительства идеала»²⁷³. Концепция идеала, разрабатываемая Сетницкого, не предполагает бесконечного и ни к чему не ведущего «третирования» действительности как «несоответствующей идеалу», но ориентирована на то, чтобы в самой действительности усмотреть пути и возможности воплощения идеала, преодоление разрыва между ней и идеалом.

Последняя стадия (осуществление) не рассматривается Сетницким подробно. Он лишь замечает, что осуществление идеала «является делом»²⁷⁴ в последнем и прямом смысле этого слова»²⁷⁵, и что *начальной* стадией осуществления идеала должен стать ответ на вопрос «кто?» (кто призван к воплощению идеала?).

²⁷⁰ Сетницкий Н. А. О конечном идеале. С. 313.

²⁷¹ Там же. С. 315.

²⁷² Там же. С. 315.

²⁷³ Там же. С. 319.

²⁷⁴ Здесь можно усмотреть аллюзию на «философию общего дела» Н. Ф. Фёдорова.

²⁷⁵ Сетницкий Н. А. О конечном идеале. С. 320.

На первой стадии решается вопрос «зачем?», «во имя чего?». На второй стадии – вопрос «что?» («что именно?»). На третьей стадии – вопрос «как?» (соответственно, «когда?» и «где?»). На начальном этапе четвёртой стадии – вопрос «кто?»

Рассмотренные четыре момента идеала являются условиями его существования. Однако далеко не всё, что мы именуем «идеалом»²⁷⁶, содержит в себе ответы на указанные вопросы. В том случае, если один, два или три из этих четырёх моментов (этапов) отсутствуют, выпадают из рассмотрения, мы получаем *дробный* идеал. Дробный идеал, в отличие от идеала *целостного*, не может быть осуществлён, он обречён всегда оставаться лишь «мысленным построением»: «Попытка осуществить его не приведет к желанным результатам и лишь повлечет окончательное его посрамление, дискредитацию и срыв»²⁷⁷.

Сетницкий даёт классификацию и описание различных видов дробных идеалов (теологическо-религиозные, художественно-фантастические, научно-познавательные, традиционно-бытовые). В основании каждого из этих типов дробных идеалов лежит абсолютизация какого-либо *одного* из четырёх моментов целостного идеала. При этом только теологическо-религиозные идеалы могут претендовать на то, чтобы быть *конечными целями* человеческих действий. Но, остановившись на первой стадии (именование) «идеогонического» процесса, они остаются лишь пустыми декларациями или благими пожеланиями.

Н. А. Сетницкий в своей работе анализирует формальную структуру идеала и выявляет его основные компоненты и стадии, но не говорит о *содержании* идеала. Это и понятно: *наполнение* идеала конкретным содержанием – это задача идеологии и мировоззрения (в широком значении слова – включая сюда и религию), а не философии и науки.

Какое из ныне существующих мировоззрений может наполнить идеал конкретным содержанием? Какое мировоззрение содержит в себе идеал, который может рассматриваться в качестве конечной цели человеческих устремлений? Какой идеал может претендовать на то, чтобы быть подлинным и целостным идеалом, конечной целью человеческих устремлений?

²⁷⁶ Сетницкий отмечает, что самое слово «идеал» применяется к весьма различным, если не совершенно различным вещам: «Идеал “земного рая”, идеал “рыцаря” или идеал “честного купца” представляют весьма отличающиеся друг от друга построения» (Сетницкий Н. А. О конечном идеале. С. 323).

²⁷⁷ Сетницкий Н. А. О конечном идеале. С. 322.

Не вдаваясь в дискуссии о содержании конечного идеала, примем в качестве исходного положения главный тезис русского космизма: этот идеал – бессмертие *человека*, бессмертное *человеческое* бытие.

Основной онтологический аргумент против идеи бессмертия человека до сих пор заключался в следующем: «человек» и «смертный» – это синонимы; смерть (и сознание/осознание своей смертности) есть то, что делает человека человеком, конституирует специфически человеческий способ существования. Эта «очевидность», впрочем, при ближайшем рассмотрении представляется не столь уж и очевидной. «Смерть, – писал Н. Ф. Фёдоров, – есть свойство, состояние, обусловленное причинами, но не качество, без коего человек перестает быть тем, что он есть и чем должен быть»²⁷⁸. Переводя этот тезис Фёдорова на язык фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, следовало бы сказать: смертность есть характеристика *сущего*, именуемого человеком (в его нынешнем состоянии), а не сущностная структура *бытия* этого сущего (бытия-в-мире).

Почему именно смерть полагается в качестве границы, отделяющей человеческий способ существования от «нечеловеческого»? Этот вопрос в философии до сих пор ещё не получил должного осмысления, но его постановка сама по себе способна поколебать устоявшееся представление о том, что именно смерть (смертность) есть то, что делает человека человеком.

Какое мировоззрение со всей серьёзностью ставит вопрос о бессмертии человека и рассматривает бессмертие как высшую и конечную цель человеческих устремлений? Ответ на этот вопрос может быть только один: это мировоззрение *эволюционного трансгуманизма*.

3. Кризис идеи прогресса в современной культуре и трансгуманизм

Развитие современного российского общества характеризуется фундаментальным противоречием: с одной стороны, ориентация на «инновационное развитие» и «модернизацию», с другой стороны, встраивание в современное «общество потребления» и связанная с этим культурная глобализация и унификация. Первая тенденция и установка предполагает веру в социальный, экономический и научно-технологический прогресс, вторая же такую веру исключает.

Идея прогресса на протяжении последних трёх столетий играла в западной и мировой культуре определяющую роль. Начиная с XVIII века,

²⁷⁸ Фёдоров Н. Ф. Сочинения / Встп. ст., прим. и сост. С. Г. Семенов. – М.: Мысль, 1982. С. 365.

она выступала в качестве мировоззренческого основания самых различных социальных и культурных движений и политических идеологий²⁷⁹. Идея прогресса, по сути, стала секуляризованной версией христианской эсхатологии. Вера в прогресс (его возможность, необходимость, необратимость и неизбежность) заменила для европейского человечества веру в спасение.

Идея прогресса имела не только мировоззренческое, но и важное методологическое значение. Эта идея выступала в качестве принципа описания и объяснения исторических и социально-культурных феноменов. Позитивистски ориентированная наука усматривала прогресс («улучшение», «совершенствование») в самых различных регионах бытия (живая природа, общество, история и даже мораль). В «парадигме прогресса» мыслили крупнейшие философы XVIII-XIX вв. – Кант, Гегель, Маркс, Конт, Спенсер, Ницше и др.

Начнём рассмотрение идеи прогресса с некоторых предварительных замечаний этимологического, методологического и историко-философского характера.

Слово «прогресс» происходит от латинского «progressus», что означает «движение вперед, успех»²⁸⁰. Это первоначальное значение «прогресса» в наше время уже основательно подзабыто. А между тем анализ этого первоначального значения способен многое сказать о сущности того, что именуется «прогрессом» и «прогрессивным».

В повседневной речи мы используем такие речевые обороты, как «добиться успеха в каком-либо деле», «иметь успех», «ему сопутствовал успех». Мы говорим об успешном или неудачном исходе какого-либо дела или предприятия и т.д. Во всех этих случаях успех (успешность) является характеристикой наших *действий*. Наши действия, впрочем, могут быть успешными или неуспешными *не сами по себе*, а лишь в контексте какого-либо *дела*, в свете какой-либо *цели*, в рамках какого-либо *проекта*. Понятия «успех»/«неудача» мы не применяем для характеристики естественных, спонтанных, природных процессов. Успех, неудача или ошибка возможны лишь там, где есть *целенаправленное действие*. Говорят, правда, об «ошибке эволюции», но, скорее, в метафорическом смысле.

²⁷⁹ Некоторые авторы усматривают истоки идеи прогресса не в культуре нового времени, но в греческой античности. См.: Рахманин А. А. Зарождение идеи прогресса: античность или новое время? // Гуманитарный вектор. Серия: Педагогика, психология. 2009. № 2. С. 46-49.

²⁸⁰ См.: Философия: Энциклопедический словарь / Под ред. А. А. Ивина. – М.: Гардарики. 2004.

Термин «прогресс» определяется в философской литературе как *направление развития*. Прогресс – это «направление поступательного развития, для которого характерен переход от низшего к высшему, от менее совершенного к более совершенному»²⁸¹. Не всякое изменение («движение») можно охарактеризовать как развитие (если под «развитием» понимать переход от одного качественного состояния к другому). Развитие – это особый *тип изменения*. Развитие, в свою очередь, может быть охарактеризовано как прогресс (прогрессивное) или регресс (регрессивное)²⁸².

Категории прогресс/регресс²⁸³ могут быть применены для характеристики феномена развития благодаря такой его характеристике как «направленность». Направленность – понятие *телеологическое*: направленность предполагает *нацеленность, устремлённость к цели*. Следовательно, всякая концепция прогресса предполагает телеологию, учение о цели и/или идеале. С. Н. Булгаков в связи с этим писал: «Для того, чтобы говорить об усовершенствовании как приближении или стремлении к некоторому идеалу совершенства, нужно наперед иметь этот идеал»²⁸⁴. Несколько в иных словах ту же мысль излагал и другой русский философ – Н. В. Устрялов: «Прогресс есть развитие к лучшему, совершенствование. Но для того, чтобы знать, что такое совершенствование, нужно знать, что такое совершенство. Прогресс по самой природе своей есть понятие телеологическое: он имманентен идеалу, он обусловлен целью»²⁸⁵. Таким образом, прогресс есть *поступательное шествие к некоторому идеалу*.

Говорить о прогрессе или регрессе в истории или *в общественной жизни* можно, лишь имея для этого чёткий критерий. При этом нужно понимать, где и в чём прогресс (соответственно, регресс) *в принципе* возможен и применять этот критерий лишь там, где имеется сама возможность направленного и осознанного действия/воздействия/изменения.

«Прогресс» («прогрессивность») – это *характеристика* и, соответственно, *критерий оценки* действий и деятельности, а не спонтанных биологических, социальных или исторических процессов. Это же относится

²⁸¹ Новая философская энциклопедия: в 4-х томах. URL: <http://iph.ras.ru/enc.htm> (дата обращения: 30.04.14). Автор статьи И. А. Василенко.

²⁸² Хотя зачастую слова «развитие» и «прогресс» употребляются как синонимы, «развитие» понимается как «прогрессивное развитие», «улучшение», «совершенствование», «движение вперёд».

²⁸³ Методологически между понятиями «прогресс» и «регресс» никакого различия нет.

²⁸⁴ Булгаков С. Н. Основные проблемы теории прогресса. URL: <http://www.vehi.net/bulgakov/progress.html> (дата обращения: 30.04.14).

²⁸⁵ Устрялов Н. В. Проблема прогресса. – М., 1998. С. 5.

и к двойнику-антиподу прогресса – *регрессу*. Мы можем говорить о прогрессе лишь там, где возможен регресс. Прогрессировать может лишь то, чему угрожает (или, по крайней мере, *может угрожать*) регресс, деградация, упадок.

В европейской культуре XVIII-XIX вв. утвердилось иное понимание прогресса, основанное на противопоставлении детерминизма и телеологии. Прогресс стали понимать как «естественный» и спонтанный процесс, который совершается как бы «сам собой». Соответственно, то или иное состояние «развивающейся системы» может быть оценено как (более или менее) «прогрессивное» вне контекста *дела* и вне связи с *целью*.

Утвердившееся в эпоху Просвещения понимание прогресса базировалось на следующей предпосылке: не *мы движемся* (к чему-то), а (нечто) *движет нас*. Вера в прогресс – это вера в то, что движущее (несущее) движет (несёт) нас к *лучшему, более совершенному* состоянию, нежели то (состояние), в котором мы ныне пребываем. Впрочем, противоречие с телеологической моделью прогресса здесь только кажущееся: в обоих случаях, *начальная причина отождествляется с конечной целью*. Начальная причина и конечная цель всего сущего – это Бог. Идея прогресса, как отмечали многие авторы, – это *религиозная идея*.

Заслуживает внимания трактовка идеи прогресса в марксизме. В марксистской социальной философии подчёркивается антагонистичность, противоречивость, неравномерность, зигзагообразность прогресса, но общий прогрессивный характер «исторического развития» не подвергается сомнению²⁸⁶. Однако если исходить из того, что критерии, на основании которых мы оцениваем то или иное общественно-историческое явление как прогрессивное/регрессивное, *сами являются историческими*, то есть «изменчивыми» (исторически изменчивыми)²⁸⁷, то необходимо признать, что никакого прогресса в историческом развитии человечества *зафиксировать* невозможно. Прогресс в этом смысле не *факт*, а (априорная) регулятивная *идея*. Мы не *приходим* к идее прогресса на основании анализа фактов общественно-исторической жизни, но априори *исходим* из этой идеи. Идея прогресса имеет скорее *идеологический* и *религиозный* (квази-религиозный), нежели *научный* смысл.

²⁸⁶ «Общая тенденция исторического развития – переход от систем с преобладанием естественной детерминации к системам с преобладанием социально-исторической детерминации» (Философский энциклопедический словарь. 1983. С. 534).

²⁸⁷ Этого требует «принцип историзма».

Наиболее точное определение категории прогресса дал А. де Бенуа: «Прогресс можно определить как процесс, проходящий через этапы, последний из которых по времени рассматривается как наилучший и предпочтительный, т. е. качественно превосходящий предыдущие. Такое понимание включает в себя как описательный аспект (изменение происходит в заданном направлении), так и аксиологический (развитие понимается как улучшение)»²⁸⁸. Именно такая трактовка прогресса утвердилась в европейской культуре XVIII-XIX вв.

Идея прогресса предполагает признание *самоценности* (и «самоцельности») *новизны*: «всякое новшество априори лучше только, исходя из его новизны»²⁸⁹. «Данная жажда нового, которое позиционировалось как синоним лучшего, – замечает А. де Бенуа, – стала одной из тяжелых маний современности»²⁹⁰. «Новинка» ценна уже тем, что она – новинка. «Новое» при этом мыслилось не столько как *создающееся* (человеком), сколько как *(спонтанно) возникающее*. Поэтому становление *эволюционистской* парадигмы в биологических и социальных науках не могло поколебать теорию прогресса, хотя и привело к некоторому её видоизменению²⁹¹. Эволюционистская парадигма в биологии и в социально-гуманитарном познании сама формировалась под влиянием просвещенческой теории прогресса и, по сути, была её модификацией. «Эволюционная идея, – писал С. Г. Кара-Мурза, – преломилась в общественном сознании буржуазного общества в убеждение, что все новое заведомо лучше старого, так что *новизна* стала самостоятельным важным параметром и целью»²⁹².

Зеркальным отражением и оборотной стороной этого культа новизны в новоевропейском обществе стал культ старины и древности – и то, и другое суть порождение *одного* типа мировосприятия, признающего возможность и необходимость *спонтанного «движения» к цели*. Не случайно, что в XVIII в.,

²⁸⁸ Бенуа Ален де. Краткая история идеи прогресса. URL: <http://cytadel.by/articles/kratkaya-istoriya-idei-progressa> (дата обращения: 30.12.12).

²⁸⁹ Там же.

²⁹⁰ Там же.

²⁹¹ «Понятие прогресса, – писал А. де Бенуа, – было переформулировано в свете дарвиновского эволюционизма. Эволюция живого существа также была интерпретирована как прогресс (особенно Гербертом Спенсером, считавшим прогресс эволюцией от простого к сложному, от гомогенного к гетерогенному) <...>. Условия прогресса ощутимо изменились. Механицизм Просвещения теперь стал сочетаться с биологическим органицизмом, в то время как апология пацифизма уступила место воспеванию “борьбы за жизнь”. Прогресс теперь становится селекцией наиболее “способных” (“лучших”) в перспективе конкуренции» (Бенуа Ален де. Краткая история идеи прогресса. URL: <http://cytadel.by/articles/kratkaya-istoriya-idei-progressa> (дата обращения: 30.04.14)).

²⁹² Кара-Мурза С. Г. Идеология и мать ее наука. – М.: Алгоритм, 2002. С. 19.

почти одновременно с теориями прогресса возникают и первые теории *регресса* (Ж-Ж. Руссо). Ален де Бенуа справедливо отмечает, что многочисленные доктрины упадка и декаданса, противостоящие теории прогресса, часто представляли собой «негативных двойников, зеркальные отражения идеи прогресса». Идея направленного движения истории сохраняется, но в обратной перспективе: «история воспринимается не как постоянное развитие, но как неумолимый регресс»²⁹³.

Современный российский философ А. Г. Дугин различает «прогресс» и «регресс» как две (противоположные) «парадигмы исторического подхода». Согласно Дугину, понимание истории как регресса характерно для «традиционалистской модели», а понимание истории как прогресса свойственно «парадигме модерна» (парадигме нового времени)²⁹⁴. Теория прогресса в этом смысле есть «продукт отрицания традиции»²⁹⁵. Несмотря на очевидную противоположность этих подходов, оба они в равной степени являются следствием одного и того же понимания времени (как времени *линейного*) и бытия (как *спонтанного* процесса).

Остановимся теперь более подробно на религиозных истоках и предпосылках идеи и теории прогресса.

С. Н. Булгаков основную идею всякой теории прогресса видит в тождестве, совпадении «естественной необходимости» и «долженствования», детерминизма и телеологии: «будущее, наступающее с естественной необходимостью и подлежащее закону причинности, является вместе с тем и идеалом деятельности, т. е. долженствованием, нравственным приказом, обращенным к воле»²⁹⁶. Всякая теория прогресса предполагает «конечное тождество причинной закономерности и разумной целесообразности»²⁹⁷.

В числе основных предпосылок теории прогресса Булгаков указывает следующие: свобода воли как условие автономной жизни и нравственности; абсолютная ценность личности, способной к бесконечному развитию и совершенствованию; абсолютный разум, правящий миром и историей; «нравственный миропорядок, или царство нравственных целей»²⁹⁸. Выявив

²⁹³ Бенуа Ален де. Краткая история идеи прогресса. URL: <http://cytadel.by/articles/kratkaya-istoriya-idei-progressa> (дата обращения: 30.04.14).

²⁹⁴ См.: Дугин А. Г. Философия политики. – М.: Аркогея, 2004. Гл. 3.

²⁹⁵ Там же.

²⁹⁶ Булгаков С. Н. Основные проблемы теории прогресса. URL: <http://www.vehi.net/bulgakov/progress.html> (дата обращения: 30.04.14).

²⁹⁷ Там же.

²⁹⁸ Там же.

эти предпосылки теории прогресса, Булгаков констатирует, что все они входят как неустранимая часть в философию теизма, причём теизма именно *христианского*. Поэтому «основные проблемы теории прогресса суть вместе с тем и проблемы философии христианского теизма и разрешимы лишь на почве этой философии, а учение о прогрессе в действительности есть специфически христианская доктрина»²⁹⁹. Теория прогресса является, по словам С. Н. Булгакова, своего рода эсхатологией, «призванной воодушевить борцов и поддержать религиозную веру в конечное торжество добра»³⁰⁰.

Другой религиозный мыслитель В. Ф. Эрн также акцентирует внимание на христианских истоках идеи прогресса. «Обычно думают, – пишет Эрн, – что идея прогресса появилась впервые в XVIII веке, что ее открыли, как Колумб Америку, дотоле неизвестную, представители так называемого “Просвещения”. Подобные взгляды держатся только незнанием истории первоначального христианства. Не просветители XVIII века, а христианство I века, органически связанное с великими еврейскими пророками, утвердило в человечестве идею прогресса»³⁰¹. Не может быть никакого противоречия между христианством и идеей прогресса, так как все теории прогресса XVIII и XIX веков выросли на почве христианского вероучения³⁰².

Анализируя предпосылки теорий прогресса, Эрн приходит к выводу, что всякое суждение о прогрессе или регрессе основывается на скрытом признании «абсолютных начал»³⁰³. Идея прогресса неотделима от религиозной идеи «конца истории». Прогресс мыслим лишь в контексте религиозного (христианского) миропонимания и только в этом контексте идея прогресса обретает свою значимость. Будучи *религиозной* по своему происхождению, идея прогресса не может быть до конца «секуляризирована». Различные секулярные («позитивные») теории прогресса являются неизбежно половинчатыми и непоследовательными: «Христианство самым коренным и принципиальнейшим образом отличается от этих представлений, но не потому, что оно отрицает их, а потому, что, принимая их целиком, оно требует слишком много другого, чего нет в этих теориях и что между тем является наиглавнейшим и существеннейшим»³⁰⁴.

²⁹⁹ Булгаков С. Н. Основные проблемы теории прогресса.

³⁰⁰ Там же.

³⁰¹ Эрн В. Ф. Идея катастрофического прогресса // Эрн В. Ф. Борьба за логос. Г. Сковорода. Жизнь и учение. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 223.

³⁰² Там же. С. 224.

³⁰³ Там же. С. 233.

³⁰⁴ Там же. С. 224.

Конечный вывод философа звучит так: «или прогресса нет, или же он есть усвоение Абсолютного»³⁰⁵.

По словам А. де Бенуа, в христианстве прогресс «мыслится скорее эсхатологически, чем исторически в полном смысле этого слова»³⁰⁶. Главное отличие «секулярной» (просвещенческой) идеи прогресса от христианского её понимания заключается в том, что «будущее» в светской версии занимает место потустороннего, а счастьем заменяет спасение³⁰⁷. Это отличие весьма существенно, но его значение всё же не следует преувеличивать. Идея прогресса как спонтанно совершающегося улучшения и совершенствования – это *изначально* религиозная идея и другой она быть не может. Идея прогресса не может быть оторвана от своих религиозных корней и своего изначального духовного контекста. Полная переориентация общественного сознания с *идеи спасения* на *идею счастья* будет означать конец не только христианской веры, но и просвещенческой веры в прогресс.

Не вызывает сомнений, что кризис идеи прогресса, отчётливо обозначившийся во второй половине XX в., – это кризис представлений о прогрессе как *гарантированном, запрограммированном* и «*неизбежном*» улучшении. Но что означает выражение «неизбежный прогресс», «неизбежность прогресса»? Прогресс может предстать нам как «неизбежный» только *в нашей попытке его избежать, затормозить, остановить*. Констатация неизбежности чего-либо – это не что иное, как констатация *нашего бессилия* что-либо изменить или, наоборот, сохранить в прежнем виде, удержать.

Вера в неизбежность (необходимость) прогресса нашла своё отражение в частности в том, что понятия «прогресс», «развитие» и «эволюция» часто используются (или, по крайней мере, *использовались*) как синонимы³⁰⁸. Если слово «развитие» ещё допускает некоторую двусмысленность, совмещая в себе, с одной стороны, идею «естественного процесса», а с другой – идею сознательного *усилия* и *воздействия* (субъекта) и намекает на то, что возможно *целенаправленно развивать* кого-то другого («развивать ребёнка»)

³⁰⁵ Эрн В.Ф. Идея катастрофического прогресса. С. 246.

³⁰⁶ Бенуа Ален де. Краткая история идеи прогресса. URL: <http://cytadel.by/articles/kratkaya-istoriya-idei-progressa> (дата обращения: 30.04.14).

³⁰⁷ Там же.

³⁰⁸ «Сегодня, – пишет Р. Нисбет, – мы обычно <...> различаем слова “прогресс” и “эволюция”, или “развитие”. Но <...> в XVIII—XIX веках такой дифференциации не существовало. Подобно тому, как в XVIII веке слова “естественная история”, “предположительная история” и “гипотетическая история” сделались синонимами “прогресса”, точно так же в XIX веке понятия “прогресс” и “эволюция” использовались как взаимозаменяемые» (Нисбет Р. Прогресс: история идеи / Пер. с англ. Ю. Кузнецова и Гр. Сапова. – М.: ИРИСЭН, 2007. С. 272-273).

или же самого себя («саморазвитие»), то понятия «эволюция» такой двусмысленности уже начисто лишено. Эволюция – это естественный (спонтанный) процесс. Эволюция есть *самодвижение* материи. Эволюция *сама осуществляет себя*. В этом смысле выражение «управляемая эволюция» есть нонсенс. Эволюцией нельзя управлять по определению. Её невозможно также *направить* в какое-то русло. У эволюции могут быть «продукты» и «результаты», агенты или «медиумы», но не может быть *субъекта*.

Прогресс, осмысленный как *эволюция*, то есть как естественное, само собой осуществляющееся *развёртывание* какого-либо принципа, какой-либо «идеи», действительно предстаёт как нечто *неизбежное*. Более точным эпитетом так понимаемого прогресса будет: «гарантированный». Ведь «неизбежность» – это, как правило, неизбежность чего-то *нежелательного*. Прогресс же мыслится как нечто желательное и «позитивное». Прогресс в контексте эволюционизма (в широком значении этого слова) есть прогресс *гарантированный, обеспеченный*. Так, говорят: «успех дела обеспечен».

В период с середины XVIII до середины XX века идея прогресса в западной мысли, достигла своего зенита. Она стала не просто одной из важных идей Запада, но идеей *доминирующей*³⁰⁹. «Независимо от того, основывалась ли вера в прогресс человечества в явном виде на том или ином физическом, биологическом, экономическом, технологическом, религиозном или метафизическом принципе, она была практически всеобщей среди самых просвещенных и передовых людей в период, простиравшийся от 1750 года до середины XX века»³¹⁰. Гораздо более важным, однако, представляется то обстоятельство, что теория прогресса в этот период определяла *контекст* обсуждения наиболее значимых для западной цивилизации идей и принципов: «Свобода, равенство, суверенитет народа – все это становилось еще более желанным, побуждало к трудам и пробуждало надежды; но каждая из этих идей, будучи помещенной в контекст идеи прогресса, могла представать как нечто не просто желаемое, но и исторически необходимое, как неизбежное конечное достижение»³¹¹.

Психологическую (или даже *экзистенциальную*) потребность в идее прогресса Р. Нисбет объяснял следующим образом: «Значимость относительно мелких дел, которые можно совершить в течение одного

³⁰⁹ Нисбет Р. Прогресс: история идеи / Пер. с англ. Ю. Кузнецова и Гр. Сапова. – М.: ИРИСЭН, 2007. С. 269.

³¹⁰ Там же. С. 278-279.

³¹¹ Там же. С. 269.

поколения для осуществления некоей идеи или ценности, повышается, когда их воспринимают как шаги неумолимой поступи человечества»³¹². Наиболее яркий пример такого отождествления цели и ценности (то есть предмета желаний и стремлений) с закономерным итогом и результатом общественно-исторического процесса в XIX в. можно обнаружить в марксизме. «Коммунизм» здесь предстаёт в одно и то же время и как *цель*, предмет чаяний и устремлений, и как закономерный итог, *результат* «исторического развития».

Интересную трактовку статуса идеи прогресса в европейской культуре даёт А. Л. Анисин в статье с характерным названием «Миф о прогрессе»: «Идея прогресса есть мощный социальный миф, то есть претендующий на вечность и универсальность архетип общественного сознания, который есть не просто призма, через которую воспринимается мир, а скорее – те установки разума, которые формируют саму структуру действительности этого мира. Идея прогресса – это те глаза, которыми европеец смотрит на мир»³¹³. Нельзя не отметить явное противоречие в рассуждениях автора: если прогресс есть «архетип общественного сознания», то это означает, что идея прогресса отвечает некоей коренной и изначальной *потребности* человеческого существования и не может уничижительно квалифицироваться как «миф».

Р. Нисбет, А. де Бенуа и многие другие исследователи отмечали необычайную «живучесть» идеи прогресса. Р. Нисбет обнаруживает влияние теории прогресса в таком феномене, как *футурология*³¹⁴, в безграничной популярности и широком употреблении слова «прогрессивный», в почти всеобщей вере в благотворность «экономического роста». А. де Бенуа усматривает «живучесть» идеи прогресса в характерном для современного «общества потребления» культе новизны и «новинок», а также в том, что в общественном дискурсе слово «прогресс» сохраняет по преимуществу положительный смысл³¹⁵. Однако, несмотря на то, что идея прогресса продолжает оказывать влияние на массовое сознание и частично сохраняет своё значение в западной культуре, вторую половину XX века можно

³¹² Нисбет Р. Прогресс: история идеи. С. 269.

³¹³ Анисин А.Л. Миф о прогрессе. URL: <http://pravda.tvob.ru/obshhestvo/550-mif-o-progresse> (дата обращения: 30.04.14).

³¹⁴ См.: Ларин Д.Н. О методологических основаниях современных футурологических и прогностических концепций // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2006. № 1. С. 115-121.

³¹⁵ Бенуа Аллен де. Краткая история идеи прогресса. URL: <http://cytadel.by/articles/kratkaya-istoriya-idei-progressa> (дата обращения: 30.04.14).

охарактеризовать как период упадка идеи прогресса и утраты веры в прогресс.

Оптимистическую веру в прогресс существенно поколебали социальные катаклизмы и катастрофы XX века. Идея прогресса дала трещину. Сначала была поколеблена вера в возможность нравственного совершенствования человека и человечества. В настоящее время никто уже не верит в то, что «материальный прогресс делает человека лучше, а прогресс, достигнутый в одной области, автоматически перекидывается на другие»³¹⁶. Прогрессистская модель общественного развития (и стоящая за ней линейная концепция времени) была подвергнута обоснованной и всесторонней критике со стороны наиболее влиятельных философских течений XX века (феноменологии, экзистенциализма, структурализма и постструктурализма, Франкфуртской школы и др.).

Наиболее радикальная критика прогрессистской модели общества и истории и всей рационалистической традиции философской мысли была развёрнута в рамках постмодернистской философской и культурологической рефлексии. В результате социально-гуманитарные науки в значительной степени были переориентированы с идеи прогресса на другие идеи и принципы (кризисность, фатализм, цикличность и т. д.).

С 60-х гг. XX века в рамках западной цивилизации формируется новый тип культуры и общества – «культура постмодерна» и «общество потребления». В отличие от индустриального общества XIX – первой половины XX в. современное «общество потребления» уже не верит в прогресс, оно ориентировано на самовоспроизводство и сохранение «статус-кво» (поддержание «высокого уровня потребления» или «высокого уровня жизни»), а не на долгосрочное развитие и совершенствование средствами науки и техники. Это находит выражение в появлении новых социальных теорий, альтернативных теории прогресса (теория цивилизаций, теория «пределов роста», теория катастроф и др.). Самого пристального внимания заслуживает тот факт, что углубление кризиса или катастрофа (экологический или технологический апокалипсис) представляются в «обществе потребления» более вероятными, ожидаемыми и правдоподобными сценариями, нежели «светлое будущее».

Р. Нисбет выделяет следующие основные предпосылки идеи прогресса: вера в ценность прошлого; убежденность в величии западной цивилизации и в её превосходстве над другими цивилизациями; высокая ценность,

³¹⁶ Бенуа Аллен де. Краткая история идеи прогресса.

приписываемая экономическому и технологическому развитию; вера в разум и в тот тип научного знания, который порождается только разумом; убежденность в «ни с чем не сравнимой ценности жизни на этой Земле»³¹⁷. Последняя предпосылка представляется нам наиболее важной, так как она лежит в основании других выявленных предпосылок идеи прогресса. Кризис идеи прогресса есть утрата доверия к исходным предпосылкам этой идеи.

Одним из первых на фактическую несостоятельность просвещенческой теории прогресса и линейной модели исторического развития указал русский философ Н. В. Устрялов: «Было время, когда самодовольный рационалистический оптимизм, безраздельно царивший в исторических и социальных науках, воспевал непрерывную, неуклонно восходящую лестницу мирового прогресса. Теперь иллюзорность этого учения всесторонне разоблачается. Нет линейного развития человеческих обществ. Путь истории не только полон провалов и взлетов, – он идет по разным направлениям, напоминает собой причудливую сетку замысловатых, самобытных, а иногда и замкнутых лабиринтов. Процесс развития прерывист в высочайшей степени»³¹⁸.

В последние десятилетия с критикой идеи прогресса выступили крупнейшие социальные философы, представлявшие самые различные направления философской мысли. Если в массовом сознании частично и в искажённых формах ещё сохраняется вера в прогресс, то в среде «гуманитарной интеллигенции» отказ от этой идеи стал почти повсеместным. «Неверие в прогресс», осмеяние этой идеи стало своего рода правилом хорошего тона среди гуманитариев и интеллектуальной модой, подобно тому, как атеизм (или, по крайней мере, неверие в христианского Бога) был интеллектуальной модой среди «образованных людей» XVIII-XIX вв. Приведём лишь некоторые наиболее характерные цитаты.

Т. Шанин, отмечает неуниверсальность теории прогресса и её несоответствие фактам общественной и исторической жизни: «На сегодняшний день неуниверсальность “прогрессизма” становится все более очевидной. Огромное количество фактов и явлений, на которые до поры просто закрывались глаза, упрямо не хотят вписываться в прогрессистские модели – будь то исламское возрождение, вопросы “меньшинств”, которые фактически являются “большинствами”; коммунизм, который эксплуатирует; капитализм, который сдерживает экономическое развитие;

³¹⁷ Нисбет Р. Прогресс: история идеи. С. 475.

³¹⁸ Устрялов Н. В. Проблема прогресса. С. 21.

рост производительности, порождающий голод и т. д. Представления о неограниченном линейном прогрессе мешают рассмотреть общественный мир во всей его сложности и многообразии, увидеть в нем параллельные формы, которые сосуществуют друг с другом, не “отмирая” и не являясь этапами единого процесса»³¹⁹.

А. Г. Дугин высказывается на этот счёт ещё более определённо: «Идеи “прогресса”, “модернизации”, “роста” и “развития” были полностью отброшены серьезными учеными-гуманитариями в XX веке, и вместо них стали преобладать модели кризиса или различные версии теории катастроф. Постмодерн в философии и искусстве завершили дело, и термины “модернизация”, “прогресс” и “развитие” в современных научных кругах выглядят как нелепый анахронизм. Парадоксально, но получилось так, что в модернизацию и прогресс верят сегодня только самые отсталые – те, кто застрял в XIX веке»³²⁰.

Перечень критических замечаний в адрес прогрессистской модели истории и лежащего в её основании линейного понимания исторического времени можно продолжать до бесконечности. Обращают на себя внимание два обстоятельства, которые, ничего не говоря *в пользу* самой идеи прогресса, ставят под вопрос господствующие в современной культуре стратегии *критики* этой идеи.

Во-первых, ниспровергатели идеи прогресса, признавая *религиозные* истоки и *религиозный* контекст этой идеи, тем не менее, апеллируют к *научно зафиксированным* фактам общественно-исторической жизни. Тем самым демонстрируется лишь то, что прогресс не может быть «эмпирически зафиксирован», «доказан», «научно обоснован»³²¹. Но апелляция к фактам общественно-исторической жизни *сама по себе* не способна поколебать *веру* в прогресс и не устраняет тех *экзистенциальных* предпосылок, которые порождают и поддерживают в человеке эту веру. То, что по самой своей природе не может иметь научного обоснования, не допускает научной

³¹⁹ Шанин Т. Идея прогресса. URL: <http://www.yabloko.ru/Publ/Articles/shanin-2.html> (дата обращения: 30.04.14).

³²⁰ Дугин А. Г. Яд модернизации. URL: <http://www.evrazia.org/article/1328> (дата обращения 30.04.14).

³²¹ То, что *прогресс* не может быть предметом научной констатации, вполне очевидно. Это отмечал ещё Н. В. Устрялов: «Положительные науки уполномочивают говорить об изменении, об эволюции – не больше. И не только потому, что самая природа понятий прогресса и регресса метапозитивна, но и потому, что нет объективных оснований усматривать в ходе истории победу “прогресса” над “регрессом”. Нет и не может быть постоянного восхождения к совершенству ни в жизни отдельной человеческой личности, ни в жизни народов, ни в истории всего человечества. Нарастание сил в определенном пункте сменяется их убылью, за цветением следует увядание, за зрелостью – дряхлость и смерть» (Устрялов Н. В. Проблема прогресса. С. 16).

«верификации», не может быть и «фальсифицировано» фактами. Критики идеи прогресса часто забывают, что на смену одной религиозной вере приходит *другая* религиозная вера, а не «безверие», и что идея прогресса порицается во имя какой-то *другой* идеи и религии, а не потому, что она якобы «не соответствует фактам».

Во-вторых, критики идеи прогресса часто обнаруживают методологическую зависимость от того, что они критикуют. «Вера в прогресс» интерпретируется как нечто «устаревшее» и «несовременное». Так, А. Г. Дугин прямо называет веру в прогресс «нелепым анахронизмом». В прогресс верят только «самые отсталые», «те, кто застрял в XIX веке». «Нам необходимо, – пишет Дугин, – разоблачить и отбросить слепую веру в монотонный процесс. Это губительно, самоубийственно и антинаучно»³²². Отсюда только один шаг до утверждения: вера в прогресс *не прогрессивна, а реакционна*. Положим, это полемическое преувеличение, но как не заметить в такого рода критике скрытой апелляции к ниспровергаемой идее прогресса?

Р. Нисбет связывает надежды на возрождение веры в прогресс (а вера в прогресс, вера в «лучшее будущее», согласно Нисбету представляет собой *необходимое условие самого прогресса*) не с пересмотром самой идеи, а с восстановлением того мировоззренческого и социокультурного контекста, в котором эта вера зародилась и окрепла. Религиозная вера (прежде всего, *христианская* религиозная вера) является, согласно Нисбету, ключевой предпосылкой идеи прогресса. Однако в современном «обществе потребления» надежды на «религиозное возрождение» если и не совершенно беспочвенны, то по меньшей мере весьма сомнительны. Поэтому и прогноз Нисбета звучит малоутешительно: «Либо широкие слои населения на Западе, начиная, прежде всего, с класса интеллектуалов восстановят веру в эти предпосылки (что в настоящий момент представляется маловероятным), либо этой идее, бывшей когда-то столь влиятельной, суждено исчезнуть безвозвратно»³²³.

Очевидно, что теория прогресса в том виде, в каком она сложилась в эпоху Просвещения, явно исчерпала себя. Однако не вызывает сомнений, что полный отказ от идеи прогресса чреват углублением мировоззренческого кризиса современного общества. В этой связи актуальным становится вопрос: какое новое *значение* и новое *звучание* может и должна обрести идея

³²² Дугин А. Г. Яд модернизации. URL: <http://www.evrazia.org/article/1328> (дата обращения 30.04.14).

³²³ Нисбет Р. Прогресс: история идеи. С. 475-476.

прогресса в наше время? Для ответа на этот вопрос необходимо обратиться к философии русского космизма и, прежде всего, к её родоначальнику – Н. Ф. Фёдорову.

В философии Фёдорова даётся обоснованная критика просвещенческой идеи прогресса как неизбежного и необходимого «движения вперёд» и в то же время закладываются основания для принципиального нового понимания прогресса как *возможности*. При этом критика просвещенческих теорий прогресса, их разоблачение занимает в работах Фёдорова видное место, тогда как новое понимание прогресса намечено лишь в самых общих чертах.

Фёдоров, как и многие другие представители религиозной философии, отмечает христианское происхождение идеи прогресса. Он полагает, что характерные для новоевропейской цивилизации представления о прогрессе вызревают в контексте христианского учения об искуплении. В просвещенческой идее прогресса Фёдоров усматривает искажённый аналог учения об искуплении: «искупление до его окончательного искажения протестантизмом относилось преимущественно к умершим; прогресс же есть самовозвышение, возвышение самих себя <...>. Прогресс состоит в сознании превосходства, во-первых, целым поколением (живущими) над своими предшественниками (умершими) и, во-вторых, младшими над старшими»³²⁴.

Превосходство над умершими и осознание этого превосходства – вот в чём видит Фёдоров суть и подоплёку просвещенческих концепций прогресса. «Жизнь общества, – пишет Фёдоров, – состоит в том, что старое старится, а молодое растёт; возрастая и сознавая свое превосходство над умершими, молодое поколение не может по закону прогресса не сознавать своего превосходства и над умирающими или стареющими... Если старое говорит молодому: “Тебе подобает расти, а мне малиться”, то это пожелание доброе, тут говорит любовь отеческая; если же молодое говорит старому: “Мне подобает расти, а тебе убираться в могилу”, то это прогресс, и говорит тут не любовь, а ненависть, и ненависть блудных, конечно, сынов. Прогресс при отсутствии внутреннего объединения и внешнего общего для всего рода человеческого дела есть явление естественное; и пока не совершится объединение в общем деле обращения смертоносной силы в живоносную, человек будет подчинен слепой, естественной силе наравне со всеми скотами, зверями, наравне с бездушной материей»³²⁵.

³²⁴ Фёдоров Н. Ф. Сочинения. С. 76-77.

³²⁵ Там же. С. 76.

Фёдоров, в отличие от многих критиков идеи прогресса, говорит не просто о *несостоятельности* этой идеи, о её несоответствии каким-либо фактам или принципам (этот вопрос Фёдорова вообще не интересует), а о её *нравственной неправоте* и *этической несостоятельности*. Неправота этой идеи в том, что логика прогресса предполагает *вытеснение* старого новым, отцов сынами, «торжество младшего поколения над старшим»³²⁶. Логика прогресса – это логика смертоносного порядка природного бытия.

Просвещенческая идея прогресса представляется Фёдорову прямой противоположностью императиву *преодоления смерти* и *воскрешения*. «Воскрешение, – пишет Фёдоров, – не прогресс, но оно требует действительного совершенствования, истинного совершенства; тогда как для рождающегося, для само собою происходящего нет нужды ни в разуме, ни в воле, если последнюю не смешивать с похотью. Воскрешение есть замена похоти рождения сознательным воссозданием»³²⁷. Прогресс как спонтанный процесс – это прогресс *мнимый*, так как никакое подлинное *совершенствование* на этом пути невозможно. Преодоление смерти и воскрешение – вот тот путь, на котором возможно *подлинное совершенствование* и *подлинный прогресс*. «Прогресс, как переход от худшего к лучшему, требует, конечно, чтобы недостатки слепой природы были исправляемы сознающею эти недостатки природою, т. е. совокупною силою человеческого рода, требует, чтобы улучшение путем борьбы, истребления было заменено возвращением самых жертв борьбы, и таким образом прогресс будет улучшением не по цели только, но и по средствам»³²⁸. Подлинный прогресс (подлинное совершенствование) – это прогресс, *который может быть достигнут в деле* преодоления смерти и воскрешения, в деле «обращения смертоносной силы в живородящую»³²⁹.

Просвещенческие и эволюционистские теории прогресса, предполагающие слепую веру в прогресс, исходят из того, что «природа», Бог или «законы общественного развития» *сами* сделают *за человека* основную работу. Фёдоров особенно подчёркивает, что «говорить о наступлении того, что должно быть результатом нашей деятельности, неправильно»³³⁰. То обстоятельство, что прогресс «переносится в область

³²⁶ Фёдоров Н. Ф. Сочинения. С. 77.

³²⁷ Там же. С. 81.

³²⁸ Там же.

³²⁹ Там же.

³³⁰ Там же. С. 397.

бессознательного и слепого»³³¹, Фёдоров считал характерной чертой своего времени. То, что может быть лишь результатом нашей *деятельности* (совершенствование, улучшение) в просвещенческих и эволюционистских теориях прогресса рассматривается как простой результат *естественного хода вещей*.

В основании «веры в прогресс» лежит *фундаментальный самообман*: приписывать «природе» или «Богу» то, что является и может быть помыслено лишь как следствие нашего действия и/или нашего бездействия. Так, смерть (смертность) – это не сущностная характеристика человеческого существования, *обусловленная* природой или божественным замыслом, но *результат* наших действий и нашего бездействия. В этом смысле смерть – это не просто зло (в онтологическом, а не этическом лишь смысле) и источник всякого зла (такова позиция ортодоксального христианства), это *главное наше злодеяние*³³².

Принципиальный вывод, который можно сделать из рассуждений Фёдорова о прогрессе заключается в следующем: *спонтанное движение не может быть охарактеризовано как прогресс*. В биологической «эволюции» не может быть никакого *подлинного* прогресса. Категория *прогресса* строго коррелирует с категорией *цели*. Где нет поставленной, осознаваемой, а главное, достигаемой в конкретных актах деятельности цели, там нельзя говорить ни о прогрессе, ни о регрессе. Прогресс/регресс – это характеристика наших *действий*, а также состояний сущего, *поскольку они (эти состояния) являются и могут рассматриваться как результаты наших действий*.

Сказанное в полной мере относится и к так называемому научному (или научно-техническому) прогрессу. Некорректно говорить, что научный прогресс «неизбежен», что его «невозможно остановить». Некорректно говорить, что научный прогресс неизбежно (!) приведёт нас к какой-то цели или какому-то состоянию. Можно говорить о *прогрессе в науке* лишь в том случае, *если сама наука рассматривается как деятельность по реализации проекта и цели*. Прогресс в науке возможен постольку, поскольку сама наука может быть осмыслена и рассмотрена как реализующийся *проект*.

³³¹ Фёдоров Н. Ф. Сочинения. С. 398.

³³² «Самое общее, общее для всех зло, или, точнее, злодеяние, – пишет Фёдоров, – есть смерть, а потому самое высшее дело или благо есть воскресение» (Фёдоров Н.Ф. Сочинения. С. 198). Зло – это не просто некоторая *внешняя* по отношению к нам «реальность», с которой мы можем мириться или против которой мы можем восставать. Всякое зло – это *злодеяние*, результат нашего действия/бездействия.

Сходную трактовку прогресса можно обнаружить и в работах Тейяра де Шардена³³³. Прогресс понимается Тейяром де Шарденом как *освоение* мира человеком, *очеловечивание* мира³³⁴. Прогресс заключается в том, что мир (как совокупность всего сущего) становится (благодаря и посредством деятельности человека) всё более *человекообразным*. «Делать своим» как раз и означает «делать *человекообразным*», ведь только для человека может существовать «своё» и «чужое».

Во второй половине XX-начале XXI в. такой ход мысли неоднократно подвергался критике со стороны самых разных идейных течений, прежде всего, *экологически* ориентированных. Однако «освоение» совсем не обязательно означает и предполагает «эксплуатацию», «колонизацию» и пр. Скорее, наоборот: эксплуатируют *чужое*, *своё* не эксплуатируют, его оберегают. Человек в «философии общего дела» Фёдорова и в «христианском эволюционизме» Тейяра де Шардена *осваивает* и *обживает* Вселенную (природу), преодолевая и обуздывая её *смертоносную* стихийность (спонтанность). Только приняв такую интерпретацию соотношения «человеческой деятельности» и «природы», мы обретаем подлинный критерий для оценки действий и их результатов как прогрессивных или регрессивных (реакционных).

Переосмысление идеи прогресса, начатое в русском космизме и в философии Тейяра де Шардена, на рубеже XX и XXI вв. нашло своё продолжение в *трансгуманизме*. В современном мире «реабилитация» идеи и ценности прогресса связана главным образом с возникновением и утверждением трансгуманистического мировоззрения.

Наиболее отчётливо кризис современной цивилизации и «общества потребления» проявляется в утрате веры в прогресс, то есть веры в *лучшее* будущее. С этим связано и разочарование в науке, массовое распространение разного рода псевдонаучных и лженаучных учений, которые в равной мере враждебны и подлинной науке, и подлинной религии. Наука и техника в «обществе потребления» направлены на производство и удовлетворение всё новых и новых «потребностей», а не на преодоление глобальных угроз и развитие. Д. Ицков, основатель Стратегического общественного движения «Россия 2045», пишет в этой связи: «Научно-технический прогресс, который мог бы стать одним из факторов

³³³ См.: Семёнова С. Г. Два вестника будущего: Николай Фёдоров и Пьер Тейяр де Шарден // Литературоведческий журнал. 2011. № 29. С. 7-26.

³³⁴ См.: Тейяр де Шарден П. Феномен человека. – М.: Наука, 1987.

преодоления глобальных проблем, в эпоху общества потребления не направлен на качественное развитие цивилизации»³³⁵.

Утрата веры в прогресс может рассматриваться одновременно и как *проявление (симптом)* кризиса современной цивилизации и как одна из его *причин*. Одним из факторов выхода из кризиса должна стать реабилитация идеи прогресса, её возрождение, восстановление в правах. Но это не может быть прежняя идея прогресса (как «неизбежного» и «необходимого» улучшения), базировавшаяся на линейной модели времени и истории. Идея прогресса должна быть радикально переосмыслена. В русском космизме и в современном трансгуманизме можно обнаружить идейные предпосылки, необходимые для такого переосмысления.

Русский космизм и трансгуманизм исходят из того, что *прогресс не гарантирован (не необходим), а «только» возможен*. Но эта «только возможность» прогресса, движения вперёд (то есть *к цели*) *выше* того понимания прогресса, которое приписывало и приписывает ему необходимость и «автоматизм». Означает ли всё сказанное отказ от веры в прогресс, отказ от «прогресса» как регулятивной идеи? Нет! Ведь тот, кто добивается успеха, должен *верить в успех* своего предприятия. Но что означает эта «вера в успех»? Всего лишь понимание того обстоятельства, что наши цели осуществимы, достижимы, а наши идеалы в конечном счёте могут быть воплощены в действительность.

³³⁵ Ицков Д. Путь к неочеловечеству как основа идеологии партии «Эволюция 2045». URL: <http://www.2045.ru/articles/30840.html> (дата обращения: 30.04.14).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Трансгуманизм представляет собой новое мировоззрение, которое усматривает главную (конечную) цель человеческих устремлений в преодолении природной обусловленности человека, символом и квинтэссенцией которой выступает смерть, смертность человеческого существа. Трансгуманизм актуализирует многие идеи, сформулированные в русском космизме и в целом ряде других философских и религиозно-философских учений (в т. ч. в «христианском эволюционизме» Тейяра де Шардена). «Поворот к бессмертию», который всё более отчётливо прорисовывается в современной науке и философии, связан, прежде всего, с распространением и актуализацией трансгуманистических идей.

Русский космизм, прежде всего, религиозно-философское его направление (Н. Ф. Фёдоров, В. Н. Муравьёв, Н. А. Сетницкий, А. К. Горский и др.) выступает в качестве релевантного контекста для обсуждения различных вопросов трансгуманистического мировоззрения, теоретического осмысления трансгуманистического проекта кибернетического бессмертия.

В современном трансгуманизме центральная идея русского космизма, идея активного (активно достигаемого) бессмертия приобретает конкретные черты, трансформируется в проект «кибернетического бессмертия». «Кибернетическое бессмертие» – это не очередная социальная утопия, это нечто *большее* и нечто *меньшее* в одно и то же время. Трансгуманизм не предполагает прямого воздействия на общественное устройство, он стремится устранить не социальные проявления, а самый корень зла, который усматривается в смерти, смертности человека.

В философии Н. Фёдорова, В. Муравьёва и других представителей русского космизма идея бессмертия неразрывно связана с идеей воскрешения (активного воскрешения или самовоскрешения). Жизнь всякой системы понимается как её непрерывное самовоскрешение (самовозобновление, самообновление). У всякого *природного* существа эта способность ограничена свойствами самого биологического (органического) субстрата. Достижение *неограниченной* способности к самовоскрешению означало бы достижение бессмертия.

Бессмертие рассматривается в космизме и в трансгуманизме в качестве конечной цели человеческих устремлений. Бессмертие – это не предмет

веры, но проект и цель, принципиально осуществимая и фактически (хотя и в ограниченных пределах) осуществляемая человеком.

Человек смертен, поскольку субстратом его существования выступает природный биологический организм. Поэтому конкретный путь достижения бессмертия – это преодоление природной (биологической) обусловленности человеческого существа. Преодоление биологической обусловленности – это не что иное, как изменение, трансформация, преобразование самой «природы человека» (его биологического субстрата), то, что в современной философии и науке получило название «антропоконструирования».

Трансгуманизм (как и космизм) не просто прогнозирует дальнейшие пути эволюции человеческой цивилизации и научно-технического прогресса, но ставит перед человечеством глобальную сверхзадачу – с помощью достижений научно-технического процесса изменить сам тип эволюционного развития, сделать эволюцию *управляемой* (или *направляемой*). «Постчеловеческое» будущее (или «неочеловечество») – это не только прогноз, но, в первую очередь, проект.

Путь, ведущий к реализации этого проекта – это путь *интеграции*. Интеграция, объединение всех разумных существ в деле достижения бессмертия, в деле овладения стихийными процессами природы, – одна из центральных идей русского космизма. Именно в объединении ради общего дела Н. Фёдоров усматривал основания для подлинного коллективизма.

С активизмом и проективизмом русского космизма и трансгуманизма тесно связана установка на преодоление разрыва между теорией и практикой, мыслью и действием. Фёдоров был убеждён, что «как только мысль отделяется от действия, мыслящее от действующего, последнее становится слепым»³³⁶. Разделение, обособление мысли и действия уводит в сторону от главной цели – преодоления смерти. Отвлечённое мышление не может привести к бессмертию, равно как и слепое действие. Только соединение мысли и действия может обеспечить успех в самом главном деле человеческого существования, в деле преодоления смерти. Фёдоров не сомневался в том, что предметом «деятельного знания» будет смерть и её причины, а предметом «знающего действия» – бессмертие.

Н. Ф. Фёдоров, В. Н. Муравьёв и другие представители русского космизма стремились поставить науку на службу общему делу и измеряли ценность знания и науки степенью их вовлечённости в общее дело, тем, насколько тесно они связаны с практикой преобразования и преобразования

³³⁶ Фёдоров Н. Ф. Сочинения. С. 172.

природы и насколько эффективно они эту практику организуют и направляют.

В последние десятилетия философские интуиции и прозрения русского космизма получили конкретизацию в феномене *технонауки*. Трансгуманизм как мировоззрение неразрывно связан с феноменом технонауки и является, по сути, рефлексией мировоззренческих оснований и перспектив конвергенции научного познания и технического конструирования. В отличие от классической науки технонаука в гораздо большей степени вовлечена в деятельность по преобразованию природы, причём не только окружающей человека («нечеловекоразмерной») природы, но и *природы самого человека*, природы в самом человеке, его телесности. Сторонники трансгуманизма связывают перспективы изменения природы человека, главным образом, с успехами технонауки (и, прежде всего, НБИКС-технологий).

Появление феномена технонауки было гениально предсказано русскими космистами. Космисты, однако, были далеки от того, чтобы отождествлять разум с *научным* разумом. Стихийное развитие технонауки само по себе никогда не приведёт к желаемой цели. Это развитие должно направляться, корректироваться и оцениваться в рамках мировоззрения, которое на первый план выдвигает идею, проект и ценность *бессмертия*. В современном мире таким мировоззрением является эволюционный трансгуманизм.

В настоящее время мы можем констатировать *поворот к бессмертию* как одну из определяющих тенденций в современной философии и науке. Этот поворот может сыграть в современной культуре парадигмальную роль, стать символом и знаменем новой парадигмы. Поворот к бессмертию следует понимать по аналогии с «поворотом к языку» («лингвистический поворот»), «поворотом к нарративу» («нарративный поворот»), «поворотом к человеку» («антропологический поворот»), и т. д. Эволюционный трансгуманизм, возобновляя вопрос о бессмертии и другие наиболее экзистенциально значимые философские вопросы, может стать основанием новой парадигмы в философии и науке, продуктивной альтернативой тупиковой «парадигмы постмодерна».

ПРИЛОЖЕНИЕ 1. Эволюционный трансгуманизм: основные возражения и ответы на них

Разбор основных возражений против трансгуманистического проекта будущего позволит прояснить контуры этого мировоззрения, эксплицировать его философские и методологические основания.

Обратимся к основным возражениям против трансгуманизма, понимая под последним мировоззрение, разрабатываемое в первую очередь представителями Стратегического общественного движения «Россия 2045»³³⁷.

Посмотрим сначала, какие вообще («теоретически», «гипотетически») возражения здесь возможны.

Во-первых, это возражения против самой *цели*:

1. Возражения против исходных философских оснований трансгуманистического мировоззрения. Такого рода возражения ставят под вопрос философский, мировоззренческий и религиозный *контекст*, в котором ключевая для эволюционного трансгуманизма идея кибернетического бессмертия обретает свою значимость, легитимность и свой статус «сверхпроекта» (конечной цели человеческих устремлений).

2. Возражения против *осуществимости, достижимости, реализуемости* этой цели. Здесь возможны возражения как технического (в широком смысле слова, включая сюда и указание на возможные непреодолимые препятствия социокультурного порядка), так и *онтологического* порядка (то есть указание на их *принципиальную* недостижимость для человеческого существа).

3. Критика самой цели как цели *мнимой* и/или *некорректно сформулированной*. Такого рода критика, может основаться на убеждении, что (кибернетическое) бессмертие принципиально не может быть целью человеческих устремлений: стремясь к бессмертию, мы (на самом деле) стремимся к *чему-то иному*. Бессмертие, таким образом, есть цель мнимая, а «стремление к бессмертию» служит своего рода *прикрытием* для какого-то иного фундаментального человеческого устремления.

Во-вторых, это возражения против *попыток осуществления* этой цели:

4. Возражения против самого *факта постановки этой цели перед человеком/человечеством*. Такого рода возражения предполагают, что сама

³³⁷ Иногда для обозначения этого направления в трансгуманизме используют термин «эволюционный трансгуманизм».

цель является, во-первых, принципиально достижимой, реализуемой и даже (уже) реализующейся, во-вторых, что реализация этой цели представляет угрозу для человека/человечества (суть этой угрозы, впрочем, ещё предстоит прояснить).

Указанными пунктами весь спектр возражений против трансгуманизма как мировоззрения и идеологии, конечно, не исчерпывается и не всякое конкретное возражение можно чётко отнести к одному из этих пунктов. Тем не менее, такая классификация весьма удобна и далее мы будем её придерживаться.

Большинство возражений против трансгуманизма, которые можно встретить в современной русскоязычной философской литературе, относятся к *первой* группе. Это и понятно: если показать, что это мировоззрение содержит в себе положения, которые противоречат фундаментальным принципам мышления и бытия, то это сделает излишним обсуждение всех остальных вопросов (об осуществимости декларируемых в трансгуманизме целей, о последствиях их осуществления т. д.).

1.1. Первое и наиболее фундаментальное возражение в этой группе можно сформулировать так: *трансгуманистический проект – это антигуманный, антигуманистический по своей сути проект, это проект расчеловечивания (дегуманизации) человека.*

«Допустим, – пишет В. А. Лекторский, – что нам удалось создать “пост-человека”, который обладает бессмертием. Можно показать <...>, что такое существо будет лишено всех принципиально человеческих качеств: любви, сострадания, мужества, заботы о стариках и детях. Ибо бессмертному они не нужны. Исчезнет стимул для творчества, для обновления жизни. Иными словами, исчезновение смерти привело бы к лишению жизни её смысла. Бессмертный нелюдь выступил бы убийцей человека»³³⁸.

Рассматриваемое возражение сводится к двум принципиальным тезисам: 1) «постчеловек» будет лишён всех человеческих качеств, потому что бессмертному существу они не нужны; 2) исчезновение смерти приведёт к лишению жизни её смысла. Первый тезис предполагает, что «постчеловек» – это существо, не имеющее человеческой сущности, это *нечеловек*. Строить предположение о том, будет ли это существо лишено человеческих качеств или не будет, – дело благодарное. Рассмотрим более внимательно второй тезис. Этот тезис опирается на две взаимосвязанные предпосылки: 1) смерть

³³⁸ Лекторский В. А. Возможно ли пост-человеческое будущее? // Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека / Отв. ред. Г. Л. Белкина. – М.: ЛЕНАНД, 2012. С. 35-36.

есть то, что делает человека человеком (смерть есть сущностная, конститутивная черта человеческого способа бытия), человек и смертный – это синонимы; 2) смерть есть то, что придаёт жизни смысл. Конкретизацией второго тезиса выступает утверждение, что смерть (смертность) человеческого существа является *стимулом* для творчества и обновления жизни.

Оба эти предпосылки, как минимум, *не очевидны*. Ведь не менее убедительными выглядят и антитезисы: 1) *смерть есть то, что не позволяет человеку быть человеком в полном смысле этого слова*; и 2) *смерть есть то, что лишает жизнь смысла*, делает её бессмысленной (в том числе, делает бессмысленным и всякое «творчество» как атрибут человеческой «разумной» жизни). Здесь мы сталкиваемся с фундаментальной и исходной антиномией философского мышления, и неразрешимость этой антиномии свидетельствует о том, что, возможно, сама проблема («человек и смерть») сформулирована не вполне корректно.

Прежде всего, *некорректно отождествление конечности и смертности человеческого существования*, некорректно сведение (редуцирование) конечности к смертности. Смерть (смертность) является характеристикой человеческой природы, характеристикой *сущего*, именуемого «человеком», характеристикой (биологического и психологического) *субстрата* человеческого существования. Конечность же (и/или ограниченность) – это фундаментальная онтологическая характеристика человеческого способа бытия. Само человеческое бытие суть (само)трансцендирование, преодоление границ, преодоление ограниченности. Но, преодолевая границы, человеческое существо остаётся сущностно конечным/ограниченным.

Смерть (смертность) – это наименование для *одного из* онтических (эмпирических) *проявлений* сущностной онтологической ограниченности человеческого существа, а не *синоним конечности человеческого бытия как такового*.

Тезис о том, что человек есть *конечное* существо, содержит в себе фундаментальную двусмысленность, которой пользуются критики идеи кибернетического бессмертия. Следует различать конечность (ограниченность) *субстрата*, (биологической или «биосоциальной» *природы*) человека и конечность (ограниченность) самого человека, его бытия. Речь идёт о различении *сущностной* (то есть онтологической) конечности и конечности онтической (эмпирической). Смерть (смертность)

человеческого существа следует отнести к последней. Смерть (смертность «природы» или субстрата человека) есть эмпирический *факт*, а не сущностная *структура* человеческого бытия.

В конечном счёте, в основании любого философского возражения против трансгуманизма и проекта бессмертия лежит *смешение понятий «природы человека» и «сущности человека»* и, проистекающее из этого смешения, отождествление *конечности* (ограниченности) человеческого бытия со *смертностью* человеческого субстрата.

Другое возражение против идеи и проекта бессмертия, достигаемого через преодоление биологической обусловленности человека, сформулировано С. Н. Корсаковым в статье «Вмешательство в природу человека – отказ от свободы»³³⁹. Речь в этой статье идёт о том, что всякое индивидуальное и сложноорганизованное живое существо *смертно*. «Вопрос, на котором спекулируют пропагандисты антропоконструирования, – это извечный вопрос о возможности бессмертия для человека <...>. О чем все же не следует забывать – только неиндивидуальное не смертно. Простейшие, по существу, бессмертны. Любое структурно организованное существо обречено разрушиться. В случае с человеком смерть придает жизни ценность, а жизненному пути – завершенность. Необходимо прилагать усилия для продления жизни человеческого тела. Но нужно помнить, что призывать бессмертие – значит выступить против законов более фундаментальных, чем даже биологические законы, – против законов диалектики. Согласно им, все обречено на гибель и на вечное обновление»³⁴⁰.

Рассмотрим ключевой тезис автора: *любое структурно организованное существо обречено разрушиться*. Никто не станет оспаривать правомерность этого утверждения, коль скоро оно относится к биологическому организму. Но правомерно ли относить его к человеку? Ведь способ существования человека как раз и заключается в том, что он как человек всякий раз *поддерживает* и *удерживает* себя в бытии вопреки имманентной тенденции к распаду и разрушению своего субстрата (старение тела, организма). Преодоление биологической обусловленности человеческого существа, «перенос» сознания на небиологический носитель, – это новый (более эффективный и, возможно, более *человекообразный*)

³³⁹ Корсаков С. Н. Вмешательство в природу человека – отказ от свободы // Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека / Отв. ред. Г.Л. Белкина. – М.: ЛЕНАНД, 2012.

³⁴⁰ Там же. С. 411.

способ поддержания/удержания себя в бытии, новый способ противостояния имманентной тенденции к распаду/разрушению субстрата человеческого существования. Утверждение «человек обречён умереть» лишает человека его подлинно человеческой сущности. Это утверждение того же порядка, что и «камень, брошенный с высоты, неизбежно падает на землю». Но человек – не камень и не биологический организм, его сущность заключена в его способности трансцендировать наличные условия своего существования, в том числе и те условия, которые связаны с его органическим субстратом.

Тезис же о том, что «смерть придает жизни ценность, а жизненному пути – завершенность» вообще не выдерживает критики. Смерть (коль скоро под ней понимается *естественный*, обусловленный особенностями биологического субстрата конец, распад всякого живого существа) не может ни придать *человеческой* жизни ценность, ни лишить эту жизнь ценности. Ещё более сомнительным представляется утверждение о том, смерть придаёт жизненному пути «завершённость». Жизненный путь (человека) может быть завершён или незавершён *независимо от факта его «биологической» смерти*. Смерть биологического субстрата, смерть «человеческого» организма ни в каком смысле не может рассматриваться как *завершение* жизненного пути человека.

Остановимся более подробно на различении понятий «сущность человека» и «природа человека».

Что понимается обычно под «природой», «натурой» или «естеством» человека? Если это некоторые особенности строения человеческого организма и человеческой психики, тогда понятия *природа*, *натура*, *естество* совпадают с понятием (биологического) *субстрата человеческого существования*. Выражение «природа человека» предполагает систему ограничений (границ) человеческого существования. Так, например, человек как природное («естественное») существо *смертен*. «Смерть» – это естественное, *природное ограничение* человеческого существования. Но это не означает, что смерть «делает человека человеком», то есть является *сущностной* характеристикой (сущностным параметром) его *бытия*.

Иное значение и иное содержание имеет понятие *сущности* человека. Большинство современных философов согласятся с тем, что сущность человека заключается в его способности к самопреодолению, самотрансцендированию. Сущность человека – это его способность к преодолению, превосхождению, преобразованию своей *природы*, то есть *субстрата* своего существования. Понятия «сущность» и «природа»

(натура, естество), таким образом, не только не тождественны, но, скорее, *противоположны* по своему значению.

Сущность человека – это не некоторое «качество» или «свойство» (не некоторое «что»), неотъемлемое и изначально присущее человеку, это *способность* или *возможность*, которая онтически (эмпирически) может проявляться по-разному, с разной интенсивностью и в разной степени. Сущность человека – *быть своей возможностью*, быть своим проектом, быть проектом самого себя. «Природа» или «субстрат» в этой связи есть то, в чём реализуется человек как проект самого себя. Понятно, что в ходе реализации (осуществления) проекта субстрат не остаётся неизменным, он *преобразуется*. И здесь не имеет большого значения, о какой именно природе (натуре) человека идёт речь – о «первой» (органической, биологической) или о «второй» (социокультурной), о «естественном» теле человека или о его «искусственном» (социокультурном) теле. В обоих случаях тело есть *субстрат человеческого существования*, определяющий систему его ограничений и систему его конкретных онтических возможностей.

Критика трансгуманизма и проектов трансформации человеческой природы обычно осуществляется в более широком контексте критики «техногенной цивилизации». Мысль о *расчеловечивании, деантропологизации* человека в современной техногенной цивилизации высказывает, в частности, В. И. Самохвалова: «Сравняться с Богом нам-таки не удалось, ибо свободных запасных душ в нашем распоряжении не имеется, поэтому вдохнуть действительную, а не гальванизированную жизнь в созданного им клон человек пока не может. Поэтому, очевидно, *правильнее будет говорить не о пришествии сверхчеловека, а о деантропологизации имеющегося* <...>. Дело в том, что существуют определенные естественные границы, которые человек не может переступать, не рискуя перестать быть человеком. Всякая форма бытия характеризуется как определенным набором специфических черт, так и степенью присутствия каждой из них. Вместе это образует меру, определяющую качество вещи. При нарушении – в ту или иную сторону – степени их присутствия происходит деформация формы. При отступлении же от обязательного набора черт – форма перестает быть собой и переходит в другую форму. *Перейти меру – значит перевести вещь из определяющего ее качества в другое, т.е. получить иную вещь*. Так и человек: или он останется самим собой, или перестанет быть. Когда меняется сущность предмета, мы определяем его как другой предмет. Если

не сохраняются постоянные параметры, определяющие сущность человека, он перестает существовать как собственно человек»³⁴¹ (курсив мой – И. Д.).

Подобная логика рассуждений не учитывает, что человек не есть просто «вещь среди других вещей», идентичность которой достаточно просто «оберегать». Человек не является просто *одной из* «форм бытия» наряду с другими. Существование человека не определяется общим «правилом, согласно которому «или он останется самим собой, или перестанет быть». Как раз «оставаться собой», оставаться в границах заданных и определённых природой возможностей, для человека означает *небытие*. В приведённом фрагменте *сущность* человека редуцируется к его *природе*, специфический, присущий человеку *способ бытия* редуцируется к специфическим параметрам человеческого *субстрата*. Такой ход мысли в целом характерен для редукционистского, *метафизического* дискурса о человеке. «Природа человека» при этом может пониматься по-разному: это может быть «богочеловеческая природа» в религиозной традиции, «биологическая» или «биосоциальная» природа в различных версиях натуралистического истолкования человека или даже «деятельностная» природа в марксизме. Общим остаётся одно: сущность человека усматривается в тех или иных параметрах его природы (как бы эту природу ни понимали), а не в специфическом способе его бытия.

Трансгуманизм как мировоззрение инициирует возобновление и пересмотр многих традиционных философских вопросов³⁴². В контексте трансгуманистического мировоззрения эти вопросы получают совсем *нетрадиционное* (то есть *неметафизическое*) освещение. Приведём в этой связи характерный фрагмент из статьи П. С. Гуревича «Феномен дебиологизации человека»: «Компьютерная революция сопряжена с наступлением на человеческое тело. Белковая форма жизни оказывается под угрозой в связи с массовым внедрением машин и механизмов. Перспективы геной инженерии, совершенствование средств, ведущих к искусственному производству потомства, изобретение препаратов, изменяющих личность, трансплантация органов, в особенности искусственных, – все это,

³⁴¹ Самохвалова В. И. Контуры постдействительности // Полигнозис. 1999. № 2 (6).

³⁴² Как отмечает П. С. Гуревич, в настоящее время «актуальными вновь оказываются традиционные вопросы философской антропологии: человек – творец или творение? Кто или что является демиургом современного мира? Действительно ли человеческое тело является базовой основой идентификации человека? Способна ли человеческая природа к предельной открытости и бесконечным преобразованиям?» (Гуревич П. С. Горизонты человеческого существования // Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека / Отв. ред. Г.Л. Белкина. – М.: ЛЕНАНД, 2012. С. 74).

разумеется, разрушает традиционное представление о биологической природе человека. И вместе с тем, как никогда ранее, показывает чрезвычайную сложность человека, его уникальность как явления природы, его хрупкость. Если наука способна заменить сердце “пламенным мотором”, приделать “стальные руки-крылья”, заменить мозг компьютерным устройством, то, естественно, возникает вопрос, а что в человеке собственно “специфически человеческого”. Иначе говоря, что в человеке такого, что нельзя удалить, изменить, превратить в трансплантант?»³⁴³. В контексте нередукционистской (постметафизической) философии на поставленный вопрос возможен только один ответ: то, *что* было и остаётся в человеке *собственно человеческим* (его «сущность»), это не некое «что», не некая характеристика человеческого существа или набор характеристик, это «как» (способ) его бытия.

В. А. Кутырёв, один из наиболее последовательных критиков «техногенной цивилизации» в современной русскоязычной философии, прямо отождествляет трансгуманизм и постмодернизм³⁴⁴ с *идеологией смерти человека*. Трансгуманизм есть не что иное, как «теоретический геноцид человека». Согласно Кутырёву, мы являемся свидетелями «прямого объявления войны человеку». «Наука и техника вырвались за пределы земной макрореальности и природных констант человека. Не регулируя их безумное развитие, не давая теоретического отпора и не изолируя практически идеологов нашего (кто чувствует и считает себя человеком) уничтожения, не предавая их “Нюрбергскому трибуналу”, люди обречены. (Нацисты практиковали геноцид в отношении некоторых этносов и рас. Однако, выделяя “неполноценные расы”, к животным, тем более к “козявкам” (которых обычно рефлекторно давят) они нас все-таки не приравнивали. Сейчас геноцид объявлен всему человечеству)»³⁴⁵. Если отвлечься от красочной и цветистой риторики автор, то что, собственно, останется? Останется простой тезис: *дебиологизация* человека – это не что иное, как его *деантропологизация*. Кутырёв отождествляет дебиологизацию человека (а проект кибернетического бессмертия – это и есть *дебиологизация*

³⁴³ Гуревич П.С. Феномен дебиологизации человека//Полигнозис. 2009. № 3(36).

³⁴⁴ Кутырёв необоснованно связывает и даже отождествляет трансгуманизм с постмодернизмом»: «Трансгуманизм – составной элемент, состояние, результат, постмодернизма. Вытекающее из него следствие. Выступая в разных обличьях, прикрываясь благими намерениями и придумывая некие собственные ценности, постмодернизм/трансгуманизм подводит под разрушение человека концептуальный и методологический фундамент» (Кутырёв В. А. Философия трансгуманизма. – Нижн.Н.: НГУ, 2010. С. 9).

³⁴⁵ Кутырёв В. А. Философия трансгуманизма. – Нижн.Н.: НГУ, 2010. С. 9.

человеческого существа) с его *деантропологизацией*. На каком основании? К сожалению, Кутырёв нигде не поясняет и не проясняет *основания* такого отождествления. Складывается впечатление, что это *исходный принцип, исходная аксиома* или *фундаментальное убеждение* автора в том, что представляется «самоочевидным» и в качестве такового не может иметь рационального обоснования.

Общий ответ на рассмотренное возражение можно сформулировать следующим образом: отождествление дебиологизации человека с его деантропологизацией проистекает из редуccionистского (метафизического) подхода к пониманию сущности человека. Вопреки тому, что утверждают критики трансгуманизма, позиционирующие себя как сторонники сохранения «человеческой идентичности», *дебиологизация* человеческого существа не означает его *деантропологизации*, не означает его превращения в какое-то иное (нечеловеческое) существо, в существо с иной (нечеловеческой) сущностью. Основанием для этого утверждения служит *различение сущности человека и его природы* (субстрата). Дебиологизация человеческого существа ни в коей мере не умаляет его человеческой сущности, скорее, наоборот, создаёт для человека новые возможности быть и утверждать себя *в качестве человека*.

1.2. Второе возражение против эволюционного трансгуманизма в общих чертах можно сформулировать так: *изменяя, трансформируя или «улучшая» свою природу человек, де-факто, примеряет на себя роль Господа Бога*.

В. Г. Горохов в статье «Технонаука и перспективы развития глобальной цивилизации»³⁴⁶ пишет: «Главная проблема, которая возникает в связи с заманчивой задачей “улучшения человека” с помощью нанотехнологий, – до какой степени человек может играть роль Господа, манипулируя человеческой природой, в особенности человеческим мозгом»³⁴⁷. «Но человек не Бог, он сам часть природы и не может заменить ее полностью искусственной природой. Человек действует свободно и оригинально, если он только находит способ использования своей собственной природы. Однако его собственную природу, как подчеркивал

³⁴⁶ Горохов В. Г. Технонаука и перспективы развития глобальной цивилизации // Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека / Отв. ред. Г.Л. Белкина. – М.: ЛЕНАНД, 2012. С. 305.

³⁴⁷ Там же. С. 305.

С. Булгаков, так же как и окружающую его среду, он получает в качестве данных»³⁴⁸.

На это возражение следует ответить так: человек действительно «получает» (имеет) свою собственную природу и окружающую среду в качестве «данности», но в процессе деятельности он *преобразует, трансформирует* и то, и другое. Тезис относительно трансформации окружающей человека природной и социокультурной среды в процессе человеческой деятельности ни у кого не вызывает сомнений. Но правильно ли утверждать это относительно *природы самого человека*? Чтобы ответить на этот вопрос, рассмотрим некоторые основные значения понятия «природа».

Понятие «природа» чаще всего используется для обозначения определённого региона сущего (в отличие от *истории и/или культуры*). В этом значении «природа» включает в себя всё *несотворённое* человеком, а точнее всё, что в своём (и для своего) существовании не требует человеческого *участия*, не нуждается в человеке. Лев в африканской саванне – это часть природы, а тот же самый лев в зоопарке уже не является частью *природы*, он является частью человеческой *культуры*. С этим первым значением тесно связана трактовка природы как определённой *формы бытия*. Природные «объекты» существуют *иначе*, нежели «объекты» исторические (социокультурные).

«Природа» в её наиболее распространённом и «усреднённом» значении понимается как *нечто естественное*. Не случайно, синонимом «природы» являются «естество» и «натура». «Природное» – это «естественное» и «натуральное». Не рассматривая и даже не затрагивая проблему демаркации искусственного и естественного, ограничимся следующим замечанием: в самом общем смысле «естественное» существует *само по себе (спонтанно)*, а «искусственное» *поддерживается* (удерживается) в бытии человеком.

Сущность человека традиционно усматривается в способности к предметно-практической, преобразующей деятельности, в деятельности по изменению окружающей человека природной среды, в результате которой природные объекты становятся артефактами культуры. Но почему при этом накладывается табу на изменение, трансформацию природы самого человека, субстрата его существования? Ведь это одна и та же природа! Организм человека *онтологически* ничем не отличается от любого другого

³⁴⁸ Горохов В. Г. Технонаука и перспективы развития глобальной цивилизации. С. 306.

биологического организма. «Природа человека» и «человеческая природа» – это не вполне одно и то же. «Природа человека» как раз и не является *человеческой* в строгом смысле слова, «природа человека» является *природной*, а не *человеческой*. В этом смысле проект кибернетического бессмертия, проект переноса сознания/личности на небиологический, неорганический (то есть *созданный человеком*, а не *рождённый «природой»*) субстрат не только не противоречит *человеческой сущности*, но является её наиболее полным выражением. Проект преодоления биологической обусловленности человеческого существования – это проект *очеловечивания природы* (в том числе и природы самого человека).

Трансформировать природу человека – не значит примерять на себя роль Господа Бога, это значит *утверждать* свою *человеческую* сущность, не останавливаясь на полпути и не ограничиваясь полумерами.

1.3. Третье возражение против трансгуманизма мы сформулируем так: *трансгуманизм движим страхом перед сложностью жизни, враждебен самой идее жизни; всё живое, живущее, то есть органическое, смертно, «бессмертно» лишь механическое, неживое; трансгуманизм же, утверждающий идею активно (деятельностно) достигаемого бессмертия, – это редукционизм, он предполагает редукцию органического к механическому.*

«Подлинным содержанием преобразования жизни и преобразования самого статуса органической природы (и организма человека), – пишет в этой связи Л. В. Фесенкова, – является *отрицание всей жизни на земле, живущей по естественным законам*. Так реальная, живая жизнь оказывается отрицательной ценностью»³⁴⁹ (курсив Фесенковой – И. Д.).

В этом пункте критика трансгуманизма полностью совпадает с критикой русского космизма. Фёдорову и другим представителям русского космизма неоднократно ставили в упрёк то, что они «органическое стремятся заменить механическим», мыслят в парадигме «господства над природой» и «покорения природы» и т. д.

Следует, однако, разобраться, что критики понимается под «природой» и естественной («живой») жизнью? Что значит «жить»? Что представляет собой форма бытия, именуемая «жизнью»? На этот вопрос в философии и

³⁴⁹ Фесенкова Л. В. Русский религиозный космизм о ценности жизни и человека // Жизнь как ценность. – М.: ИФРАН, 2000. С. 70.

науке существуют самые разные ответы³⁵⁰, однако, всё многообразие философских и научных трактовок жизни можно свести к двум основным вариантам: 1) жизнь в *биологическом* значении, как форма существования организма, биологическая жизнь, оборотной стороной которой является смерть (точнее, *умирание*); биологическая жизнь в строгом смысле слова и есть не что иное, как *умирание биологического организма*; 2) жизнь в собственном (философском) значении, жизнь как *имманентное самовозобновление*³⁵¹. Наиболее последовательно такое понимание жизни прослеживается в русском религиозном космизме.

Приняв такую трактовку «жизни», мы должны признать, что трансгуманизм и космизм враждебны вовсе не «*живой* жизни», но жизни *умирающей*. Они враждебны не жизни, но *смерти*. Н. Ф. Фёдорову писал: «Кто наш общий враг, единый, везде и всегда присущий, в нас и вне нас живущий, но тем не менее враг лишь временный? Этот враг – природа. Она – сила, пока мы бессильны, пока мы не стали ее волей. Сила эта слепа, пока мы неразумны, пока мы не составляем ее разума. Занятые постоянной враждой и взаимным истреблением, исполняя враждебную нам волю, мы не замечаем этого общего врага и даже преклоняемся пред враждебной нам силой, благосклонность которой так же для нас вредна, как и вражда. Природа нам враг временный, а друг вечный потому, что нет вражды вечной, а устранение временной есть наша задача, задача существ, наделенных чувством и разумом. Природа в нас начинает не только сознать себя, но и управлять собою»³⁵². Природа есть *враг, поскольку она представляет собой пространство рождения и смерти* (лучше – рождения-смерти, поскольку рождение и смерть – это две стороны одной медали), поскольку она представляет собой *слепую смертоносную стихию*.

В современной философии неоднократно отмечалось, что развитие современных технологий (прежде всего НБИКС-технологий) ставит под вопрос традиционные критерии различения живого и неживого. Это действительно так, и трансгуманизм вносит немалый вклад в переосмысление традиционных представлений о сущности жизни³⁵³.

³⁵⁰ См.: Петрова Г. И., Аванесов С. С. «Что такое жизнь?» Круглый стол // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2010. № 4. С. 146-166.

³⁵¹ Исторические и социокультурные аспекты и интерпретации «жизни» мы оставляем в стороне.

³⁵² Федоров Н. Ф. Сочинения / Встп. ст., прим. и сост. С. Г. Семенов. – М.: Мысль, 1982. С. 517.

³⁵³ Подробнее об этом: Медведев Д. А. Конвергенция технологий – новая детерминанта развития общества // Новые технологии и продолжение эволюции человека? Трансгуманистический проект будущего / Отв. ред. В. Прайд, А. В. Коротаев. – М.: ЛКИ, 2008. С. 46-84.

«В свете последних исследований, – пишет Е. Н. Гнатик, – все более нивелируется и так уже пошатнувшееся благодаря биотехнологиям привычное различие между живым и неживым. Развитие конвергентных технологий грозит полностью стереть эту грань. Продолжающееся размывание границ между жизнью и нежизнью неумолимо ведет к деформации понимания жизни и отношения к ней. Ведь если нет ничего “однозначно живого”, то исчезают и основные традиционные ценности, связанные с отношением к жизни. Подвергаются модификации представления об абсолютной самоценности жизни, трепетном к ней отношении (ее “святость”, “благоговение” перед ней, отношение к ней “как к цели, а не как к средству”, запрет и осуждение убийства и т. п.)»³⁵⁴.

Традиционным критерием различения «живого» и «неживого» был *генезис, происхождение*. Живое *рождается*, неживое либо *создаётся* (творится) человеком, либо всегда уже *наличествует*. Однако это традиционное различие на основании *генезиса* явно неприменимо к человеку и человечеству. Когда мы говорим о «жизни человека», мы имеем в виду не существование особого биологического организма или вида, а нечто совершенно иное. Слово «жизнь» здесь используется совсем в ином значении. Человек как живущий (проживающий и/или переживающий) свою жизнь – не создаёт себя в качестве живущего, но и не просто «рождается». *Жить* для человека – значит *поддерживать себя в бытии*.

Человек – это усилие, направленное на поддержание себя в бытии, усилие, направленное на поддержание (*подтверждение*) своего бытия. Человек (единственный из всего сущего) не просто существует, но *прилагает усилие для того, чтобы быть (существовать)*. «Неочеловек» в этом смысле – это не новый «биологический вид», а новый способ поддержания (и утверждения) *человеческого бытия*, это новая возможность для человека *быть (существовать) в качестве человека*.

Русский космизм и трансгуманизм инициируют пересмотр устоявшегося представления, согласно которому живое отождествляется с органическим (по сути, *редуцируется к органическому*), а неживое – с физическим (механическим). «Быть рождённым», «быть смертным», «развиваться», «умирать» – это конститутивные (сущностные) характеристики *органического*, а не *человеческого* способа бытия,

³⁵⁴ Гнатик Е. Н. Трансгуманистические проекты в эпоху конвергентных технологий // Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека / Отв. ред. Г.Л. Белкина. – М.: ЛЕНАНД, 2012. С. 353-354.

органической (природной, биологической, естественной), а не человеческой («разумной») жизни. Субстрат человеческого способа бытия до сих пор был органическим (человеческое тело – это биологический организм). Но откуда следует, что этот субстрат не может быть *иным*?

2. Перейдём теперь к возражениям из второй выделенной нами группы. Это возражения против осуществимости, достижимости, реализуемости трансгуманистического проекта. Здесь следует рассмотреть одно принципиальное возражение, согласно которому *трансгуманистический проект – это очередная технократическая утопия*.

Трансгуманистический проект кибернетического бессмертия практически единогласно квалифицируется критиками как *проект утопический*³⁵⁵.

Приведём в этой связи лишь некоторые наиболее характерные цитаты. Так, Е. Н. Гнатик, замечает, что «утопические по своей сути конструкции трансгуманизма» не так уж безобидны: «размышления о фантастических перспективах человечества уводят от решения насущных проблем и погружает, может и в приятные, но в бесплодные мечтания», а «тяга к потустороннему и неземному пытается потеснить гуманизм и гуманистический оптимизм»³⁵⁶. Распространение трансгуманистических идей связывается со стремлением спрятаться, уйти от «настоящего»³⁵⁷.

Примечательно, что критики трансгуманизма не показывают, *почему и на каком основании* этот проект должен быть признан утопическими, а просто ставят знак равенства между «трансгуманизмом» и «утопизмом». Утопический характер трансгуманистического проекта только *декларируется*, а не *доказывается*.

Рассмотрим ключевые характеристики утопического сознания. Важная характеристика утопического сознания, присущая также и трансгуманизму, – это *активизм*. «Утопия как проект, – пишет Е. Л. Черткова, – выражает “технический”, “инженерный” подход к миру. При таком подходе

³⁵⁵ Медведева Т. Б. Технологическая утопия и формы ее репрезентации в современной культуре: техно-прогрессивизм, трансгуманизм и цифровая утопия // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2011. Т. 18. № 20 (115). С. 45-61.

³⁵⁶ Гнатик Е. Н. Высокие технологии и сдвиг гуманитарной парадигмы. – М.: ЛИБРОКОМ, 2012. С. 21.

³⁵⁷ Гнатик Е. Н. Трансгуманистические проекты в эпоху конвергентных технологий // Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека / Отв. ред. Г. Л. Белкина. – М.: ЛЕНАНД, 2012. С. 350.

проявляется радикальный активизм утопизма, его претензии на всецелое преобразование мира силой человеческого творчества»³⁵⁸.

Утопическое сознание обращено не просто к будущему, оно обращено к *невозможному* будущему, которое не следует, не вытекает из настоящего. Утопическое сознание предполагает «выход за пределы не только действительного, но и возможного»³⁵⁹. «Цель утопического сознания – показать такие качества социального бытия, которые из эволюции наличной действительности не вытекают»³⁶⁰.

Нетрудно заметить, что такая трактовка утопического типа сознания основывается на *традиционном, эссенциалистском* решении вопроса о сущности человека, на *линейном* понимании времени и *детерминистском* понимании развития. Если же исходить из радикально иной – неметафизической и постметафизической – установки, согласно которой сущность человека заключается в его способности к *самопреодолению* и *самотрансцендированию*, то «наличная действительность» предстанет как *пространство человеческих возможностей* (ресурсов, материалов) и *невозможностей* (границ, ограничений). В таком случае то, что принято называть «утопией» и «утопическим сознанием», окажется *одной из констант и сущностных характеристик человеческого бытия как такового*.

Критика утопического типа сознания всегда была направлена против идеи «земного рая», против *презумпции осуществимости* тех или иных моделей «идеального общественного устройства». Такого рода критику следует признать вполне правомерной и уместной, так как никакой «общественный идеал» не является *подлинным и целостным* идеалом, а потому и не может выступать в качестве *конечной цели человеческих устремлений*³⁶¹. В русском космизме и в трансгуманизме, однако, предполагается принципиально иное понимание сущности идеала³⁶². Идеал здесь связывается с радикальным изменением самого человеческого существа, субстрата человеческого существования, а не просто с переустройством общества на новых началах. Социально-культурные

³⁵⁸ Черткова Е. Л. Специфика утопического сознания и проблема идеала // Идеал, утопия и критическая рефлексия / Отв. ред. В. А. Лекторский. – М.: РОССПЭН, 1996. С. 161-162.

³⁵⁹ Там же. С. 162.

³⁶⁰ Там же. С. 163-164.

³⁶¹ См.: Дёмин И. В. «Эсхатология спасения» Н. А. Сетницкого в свете трансгуманистического мировоззрения // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2013. № 1 (13). С. 73-84.

³⁶² Дёмин И. В. Трактовка идеала в философии русского космизма // Аспирантский вестник Поволжья. 2013. № 7-8. С. 34-37.

аспекты человеческого бытия и так называемые социально-философские проблемы здесь отходят на второй план. Если всякий утопизм – это *социальный* утопизм, если всякая утопия предполагает идеал совершенного социума, то трансгуманизм не является утопией, потому что не рассматривает вопрос об общественном устройстве в качестве вопроса *приоритетного*.

Обратим внимание на те черты, которые роднят трансгуманизм с утопическим сознанием. 1. Трансгуманизм ставит перед человеком/человечеством глобальную сверхзадачу и сверхпроект, осуществление которого требует *интеграции* деятелей и *мобилизации ресурсов*. 2. Трансгуманистический образ будущего представляет собой *альтернативу* современности, современному «обществу потребления» и «человеку-потребителю». 3. Человек в трансгуманистическом мировоззрении понимается как активное *самотрансцендирующее* существо.

Можно ли на основании выявленных сходств квалифицировать трансгуманистический проект как проект *утопический*? Очевидно, что все выявленные признаки могут рассматриваться как специфические характеристики именно *утопического* типа сознания лишь в том случае, если будет с убедительностью показано, что трансгуманистический проект *заведомо* и *принципиально* неосуществим. Этот проект можно будет признать утопическим, если будет показано, что его осуществление не просто *пока ещё невозможно*, но *невозможно в принципе*. Таких аргументов противники трансгуманизма, однако, до сих пор не выдвинули. Напротив, имеются основания, которые позволяют рассматривать трансгуманистический проект в качестве *принципиально реализуемого*. *Онтологическим* основанием проекта «кибернетического бессмертия»³⁶³ (преодоления биологической обусловленности человеческого существа) выступает *постметафизическое (неэссенциалистское)* понимание человека, предполагающее различие «природы человека» и его «сущности». *Методологическим* основанием этого проекта является парадигма функционализма в целом и *принцип изофункционализма систем* в частности.

Убеждённость противников трансгуманизма в принципиальной невозможности осуществления (а, следовательно, *утопичности*) этого проекта основана на неразличении природы (субстрата) и сущности человека и на игнорировании принципа изофункционализма. Д. И. Дубровский,

³⁶³ См.: Дубровский Д. И. Кибернетическое бессмертие. Фантастика или научная проблема? // Взгляд. 25 октября 2012.

разъясняя суть парадигмы функционализма и принципа изофункционализма, указывает на недопустимость такой редукции (*функций* системы к её *субстрату*): «Описание и объяснение функциональных отношений логически независимо от физического описания и объяснения. Следовательно, первые не могут быть редуцированы ко вторым»³⁶⁴.

Квалификация трансгуманизма как *утопизма* основывается на *убеждённости* критиков и скептиков в том, что проект «кибернетического бессмертия» принципиально *неосуществим*, что это вовсе и не проект, а скорее *мечта* или *фантазия*. Чем «проект» отличается от «мечты» или «фантазии»? Мечты и фантазии могут существовать в качестве значимых феноменов сознания безотносительно к *действию*. Проект же – это *осуществимый* и *осуществляемый* проект. Проект имеет смысл лишь *в связи с действиями* (реальными или предполагаемыми), направленными на его осуществление. Также проект (в отличие от мечты или фантазии) *с самого начала* ориентирован на имеющиеся в распоряжении деятеля *возможности*. Но, будучи ориентирован на имеющиеся возможности, проект как *образ будущего* всегда представляет собой *альтернативу* настоящему и его определяющим «тенденциям».

Трансгуманистический проект и образ будущего, несомненно, представляет собой альтернативу современному «обществу потребления». Альтернатива эта, впрочем, является не *социальной* или *политической*, но *аксиологической* и *антропологической*. Трансгуманистический проект направлен на изменение самого *способа человеческого существования* и самого *бытийного статуса человеческого существа*. Если трансгуманистический проект и является «утопией», то это такая утопия, которая составляет существенный аспект человеческого бытия как такового. Трансгуманизм – это выражение изначально присущего человеку стремления к преодолению существующих границ и наличных условий своего существования.

3. Рассмотрим теперь возражения, направленные против реальности и значимости самой проблемы и задачи (активно достигаемого человеком) бессмертия. Здесь возможны два варианта: 3.1. *Человеческий разум подменяет проблемой бессмертия какую-то другую, подлинную проблему.* 3.2. *Бессмертие – это не цель и проект самого человека, это образ действия*

³⁶⁴ Информационный подход в междисциплинарной перспективе (материалы Круглого стола) // Вопросы философии. 2010. № 2. С. 102.

и образ мышления, «навязываемый» человеку технической цивилизацией, самой логикой развития этой цивилизации.

3.1. Обратимся к статье И. Крылова «Миф искусственного бессмертия»³⁶⁵.

«В общественном сознании, – пишет И. Крылов, – существует ряд предрассудков, которые широко тиражируются массовой культурой и популярными и научно-популярными изданиями. Одним из таких является миф о возможности формирования некоего искусственного разума и его носителя – возможно даже человекоподобного. Этот вопрос непосредственно связан и с еще одним мифом о стремлении представителей человечества к бессмертию, к неограниченному продолжению своей эволюции в космосе путём экспансии в другие звёздные системы»³⁶⁶.

Стремление к бессмертию автор объявляет «мифом». Это может показаться странным: ведь сам И. Крылов признаёт *реальность* этого стремления и *значимость* вопроса о бессмертии для человека. Но, говоря о том, что бессмертие – это миф, Крылов имеет в виду, что стремясь к бессмертию, человек *в действительности* стремится к чему-то иному, а *мнимой* и *надуманной* идеей бессмертия он подменяет какую-то иную, *подлинную*, проблему. Одним словом, автор стремится разобраться в «причинах тяги человека к вечной жизни в космосе и рассмотреть основательность претензий на особую его мирсотворяющую роль в нём»³⁶⁷.

Крылов исходит из того, что «для нас нет никакой установки желать знать, что будет, когда нас не станет». «То есть для нас как биологических существ, с позиции сохранения своей индивидуальной жизни безразлично, что будет после нашего ухода»³⁶⁸. Сферу «реальных жизненных интересов человека» Крылов ограничивает продолжительностью человеческой жизни: «За этим сроком никаких физиологических оснований думать о самом себе в будущем и прошедшем времени у человека нет»³⁶⁹. Если исходить из этой наивно-натуралистической установки, то стремление к бессмертию действительно представляется чем-то абсурдным.

³⁶⁵ Крылов И. Миф искусственного бессмертия. URL: <http://dinoera.ru/antropologija/263-igor-krylov-o-mife-iskusstvennogo-bessmertija.html> (дата обращения: 29.01.14).

³⁶⁶ Там же.

³⁶⁷ Там же.

³⁶⁸ Там же.

³⁶⁹ Там же.

Какую же *подлинную* проблему подменяет собой проблема бессмертия и какое подлинное и исходное стремление лежит в основании человеческого желания бессмертия? «Человека на самом деле интересует не будущее мира, а причины его существования»³⁷⁰. В этом Крылов находит ответ на вопрос, почему человек все время возвращается к проблеме бессмертия. «Всё дело в том, что, не зная ответа на самый фундаментальный вопрос о причинах наличия и организованности мира, человек не может чувствовать себя уверенно, не может построить реалистическую картину своего существования в зависимости от всеобщих законов существования мира»³⁷¹. Итак, подлинный и наиболее фундаментальный вопрос человеческого существования – это вопрос о причинах «наличия и организованности мира», а проблема бессмертия и стремление к бессмертию проистекают в конечном счёте из неспособности человека ответить на этот фундаментальный вопрос. «Искусственное бессмертие – это миф нашего настоящего, этап осознания нашего места в структуре мира, нашего положения по отношению ко всему естественному и искусственному»³⁷².

Нетрудно заметить, что это возражение основано на наивно-натуралистических положениях, некритически принимаемых автором. Крылов утверждает, что если в человеческом бытии нет «физиологических» оснований думать о самом себе в будущем и/или прошедшем времени, то это значит, что у человека нет для этого *никаких* оснований. Однако, несмотря на видимое отсутствие таковых, память (о себе-*бывшем*) и предвосхищение (себя-*будущего*) являются структурными моментами человеческого бытия. Автор, исходя из наивно-натуралистических представлений о человеке, *не видит оснований для стремления человека к бессмертию, а потому само бессмертие объявляет «мифом»*. Однако вся история человечества, человеческой культуры, а также индивидуальная жизнь каждого человека убедительно свидетельствует о том, что тяга к бессмертию является некоей *экзистенциальной константой*, одной из сущностных структур человеческого существования. Крылов закрывает на это глаза, потому что человеческая тяга к бессмертию, к бессмертному существованию не укладывается в его абстрактную схему.

Но, может быть, следует идти не от абстрактных схем, а от самих фактов человеческого бытия-в-мире? Стремление человека к бессмертию –

³⁷⁰ Крылов И. Миф искусственного бессмертия.

³⁷¹ Там же.

³⁷² Там же.

это очевидный факт, который фиксировался и находил своё объяснение во множестве религиозных и философских учений. Что, однако, означает «объяснить стремление человека к бессмертию»? Указать причины этого стремления? Какого рода могут быть эти причины? Если стремление к бессмертию является исходной, фундаментальной и конститутивной для человеческого способа бытия *потребностью*, то можно ли вообще говорить здесь о каких-либо «причинах»? Все эти вопросы мы оставляем открытыми. В наиболее общем смысле можно сказать, что стремление к бессмертию – это *проявление, одно из проявлений* онтологического статуса человеческого существа, стремящегося *трансцендировать* свою конечность (ограниченность) и одновременно в самом этом стремлении полагаящем новые границы своего существования. Здесь важно подчеркнуть, что границы *человеческого* не совпадают с границами *биологического организма человека*.

До сих пор тяга человека к бессмертию получала лишь «символическое» удовлетворение в культуре (главным образом, в такой её сфере, как религия). В русском космизме (и, прежде всего, в философии общего дела Н. Ф. Фёдорова) проблема бессмертия впервые была осмыслена и поставлена как проблема *практическая*, а само бессмертие стало пониматься как *активно достигаемое человеком*. Русские космисты показали, что бессмертие может и должно быть не только мечтой или предметом веры, но проектом, идеалом и целью человеческих действий. В этом смысле русские космисты являются непосредственными предшественниками современных трансгуманистов.

3.2. Рассмотрим теперь возражение, согласно которому *цели, декларируемые в трансгуманизме, не являются собственно человеческими целями, свободно избираемыми человеком, но определяются логикой развития самой техногенной цивилизации*.

В. А. Кутырёв пишет по этому поводу: «Как на огромном стальном корабле магнитная стрелка вместо севера, чуть дрогнув, начинает неизменно показывать на его корпус, так цели и потребности человека начинают определяться возможностями используемых им техногенных средств. Парадокс в том, что по мере расширения этих возможностей, свобода его выбора сужается. Он получает предложения, от которых трудно или вовсе, под угрозой потери всего достигнутого, нельзя отказаться. Возможности, открывая дорогу одна другой, саморазвиваются, трансформируясь в

необходимость, как и весь прогресс, который “не остановишь”. После превышения определённой, обусловленной природой живого и опирающимся на неё разумом меры в способности регулировать всё усложняющуюся деятельность, она все больше перестаёт быть собственно человеческой и в той же мере субъект становится её объектом»³⁷³.

Это возражение заслуживает самого пристального внимания. Кутырёв утверждает, что в техногенной цивилизации цели и потребности человека всё больше начинают определяться *не самим человеком*, а возможностями техногенной среды его обитания. Это замечание отчасти верно, но оно может быть отнесено отнюдь не только к «техногенной цивилизации», но и к любому другому обществу и к любой другой культуре. С тем же успехом можно сказать, что при первобытнообщинном строе цели и потребности человека определяются не им самим, а *родом*: человеку только кажется, что он преследует *свои* цели, а на самом деле, он преследует цели *рода*. Действительно, в современном «обществе потребления» потребности человека вовсе не являются его собственными потребностями: и он сам как потребитель и все его т. н. «потребности» в значительной степени сформированы рекламой. Цели, к которым должен стремиться человек, тоже не ставятся им самостоятельно, а подсказываются («навязываются») СМИ, задаются общим культурным контекстом и т. д. Подобного рода примеры можно множить до бесконечности. Одним словом, этот аргумент Кутырёва ничего не доказывает, потому что доказывает слишком много.

Кутырёв, однако, настаивает на *исключительности* ситуации, сложившейся в современной техногенной цивилизации. Из приведённой цитаты можно заключить, что ситуация, при которой деятельность человека перестаёт быть собственно *человеческой* деятельностью, цели этой деятельности определяются уже не самим человеком, а технологической средой. Причину этого Кутырёв видит в том, что *превышена определённая обусловленная природой живого мера* «в способности регулировать всё усложняющуюся деятельность». Другими словами, деятельность человека выходит из-под контроля человека и начинает осуществляться в соответствии с «логикой развития» технологической среды.

Похожую логику рассуждений мы обнаруживаем и в статье П. Д. Тищенко «Человек-машина: перечитывая Карла Маркса»³⁷⁴.

³⁷³ Кутырёв В. А. Философия трансгуманизма. – Нижн. Н.: НГУ, 2010. С. 62-63.

³⁷⁴ Тищенко П. Д. Человек-машина: перечитывая Карла Маркса // Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека / Отв. ред. Г. Л. Белкина. – М.: ЛЕНАНД, 2012. С. 395-406.

Тищенко рассматривает трансгуманистический проект преобразования человеческой природы как закономерное следствие развития промышленной, машинной цивилизации и механизации человеческого труда. «Машина, если воспользоваться словами Поля Рикера, есть Я САМ КАК ДРУГОЙ. То что пугает человечество в разрастающемся на глазах феномене машины, является объективированной формой его самого»³⁷⁵. «Раскрытие человеческих сущностных сил, их промышленное “излучение” выступает в форме отчуждения субъекта, овеществления его в системе машин. Машина как объективированная субъектность конгруентна омеханиченной орудийности собственного человеческого тела. В машине воплощен характерный для любой формы человеческой деятельности принцип самоустремленности. Действие на другого – это еще и действие на себя, а действие на себя есть действие на себя как другого»³⁷⁶.

Трансгуманистический проект, согласно Тищенко, не несёт в себе ничего принципиально нового, так как «все сегодняшние проекты создания человека как машины уже запрограммированы в самой идее машины»³⁷⁷. «Фантазмы современного трансгуманизма в своей бессознательной основе являются реальными отображениями мощных тенденций общественного производства последних столетий человеческой истории. Следуя пониманию Маркса, мы с некоторым запозданием начинаем беспокоиться по поводу того, что кто-то хочет к 2030 г. создать искусственного ребенка, а к 2045 – искусственного россиянина. Дело в том, что этот *искусственный человек, имя которому – машина, уже давно эволюционирует рядом с нами*. Правда, даже в системе машин субъект представлен пока лишь частично, как самодействующий механический орган или их сочетание. Промышленность в целом – это как бы разложенный на части объективированный (умертвлённый), но эффективно действующий “андроид”»³⁷⁸ (курсив Тищенко – И. Д.).

Тищенко, пожалуй, более последователен в своей трактовке соотношения человека и машинной цивилизации (техногенной среды), нежели Кутырёв. Согласно Тищенко, трансгуманизм – это всего лишь *проявление, эпифеномен* тех тенденций, которые определяют развитие техногенной цивилизации. Кутырёв же склонен возлагать на трансгуманизм («идеологию смерти человека») значительную долю ответственности за

³⁷⁵ Тищенко П. Д. Человек-машина. С. 405.

³⁷⁶ Там же. С. 405.

³⁷⁷ Там же. С. 406.

³⁷⁸ Там же. С. 401.

«расчеловечивание», дегуманизацию человека в современной техногенной цивилизации. Однако оба философа, де-факто, уподобляют развитие техногенной цивилизации *естественным процессам, протекающим в природе*. Оба философа склонны рассматривать научно-технический прогресс как нечто *неизбежное, «гарантированное», необходимое*. И Тищенко, и Кутырёв, кажется, всерьёз принимают наивно-оптимистические заявления недалёких «технократов», широко утвердившееся и в обыденном сознании, о том, что «научно-технический прогресс не остановишь», что «прогресс неизбежен» и пр. В связи с этим всё чаще звучат голоса об опасностях и рисках, которые несёт научно-технический прогресс, «неконтролируемое развитие технонауки» и т.д. На первый план выдвигается задача «выживания» человека в условиях техногенной цивилизации.

Особенно ярко представление о прогрессе как о неизбежном и гарантированном проявляется в следующем фрагменте: «Драматизм складывающейся ситуации, – пишет В. А. Кутырёв, – в том, что пока на Земле миллиарды людей воображали и продолжают воображать себя венцом природы, надеясь на продолжение своего существования в обозримом будущем, прогресс создаваемой техники привёл к тому, что параметры их бытия начали его ограничивать. Исторически сложившийся традиционный человек и гуманизм как идеология его самоценности становятся тормозом ускоряющегося технического прогресса, который требует теперь подгонки не кресла под человека, а человека под кресло, “совершенствования” вместе с ним того, кто в нём сидит»³⁷⁹. Технический прогресс здесь мыслится по аналогии с *набирающей скоростью снежной лавиной*. Прогресс перестаёт служить человеку, он теперь ставит человека себе на службу. Вся эта «гуманистическая» критика техногенной цивилизации, якобы «отчуждающей» человека от природы и самого себя не является новой и оригинальной. В основании её лежит всё та же объективистская (то есть *метафизическая*) трактовка человека и общества, которая является главной причиной современного антропологического кризиса.

Примечательно, что и сторонники, и противники «прогресса» техногенной цивилизации и технонауки равно понимают прогресс как нечто *спонтанно совершающееся, необходимое и неизбежное*. Прогресс технонауки и техногенной цивилизации в целом понимается как нечто, по отношению к чему человек может занять какую-то внешнюю «позицию»

³⁷⁹ Кутырёв В. А. Философия трансгуманизма. С. 65.

(«способствовать» прогрессу, «направлять» его или «противостоять» ему). Но прогресс, равно как и само существование техногенной цивилизации, – не *необходимость* (*неизбежность*), но «только» *возможность*, возможность самого человека.

Можно бесконечно спорить на тему, является ли «кибернетическое бессмертие» (обобщённое наименование трансгуманистического образа будущего) свободно избираемой человеком целью или оно диктуется и «навязывается» человеку технологической средой, продолжает ли человек приспособлять окружающий его природный и социокультурный мир «под себя», или сам начинает приспособляться и трансформироваться в соответствии с требованиями искусственно созданной им технологической среды. Принципиальная неразрешимость и бесплодность этих споров с очевидностью свидетельствуют о том, что *сам вопрос сформулирован некорректно*. Альтернативы, навязываемые подобной постановкой вопроса, являются ложными.

Бессмертие как преодоление биологической обусловленности, очевидно, не является *одной из* «свободно» избираемых человеком *эмпирических* целей. Человек не выбирает эту цель, подобно тому, как он выбирает прочие цели своей жизни. Нельзя через запятую перечислять: человек стремится «стать хорошим фотографом», «завести четырёх детей», «стать бессмертным». Но не менее очевидно, что бессмертие выражает глубинное и исходное стремление *самого человека*. Стремление к бессмертию исходит именно от *самого человека*, а не просто «подсказывается» и «подсовывается» ему социокультурным и/или технологическим контекстом.

Стремление к бессмертию является одной из сущностных структур человеческого бытия. Ни смертность человека, ни его бессмертие не являются, впрочем, неизбежными и необходимыми. Смертность человека – это (не более чем) эмпирический факт, а бессмертие – его *возможная* альтернатива. Бессмертие – это одна из сущностных *возможностей* человека.

4. В четвёртую группу мы выделили возражения против самого *факта постановки цели преодоления биологической обусловленности перед человеком/человечеством*. Такого рода возражения предполагают, что сама цель является, во-первых, принципиально достижимой, реализуемой и даже (уже) реализующейся, во-вторых, что реализация этой цели представляет угрозу для человека/человечества. В чём же заключается эта угроза?

Реализация проекта «антропоконструирования», полагают критики, приведёт к тому, что человек утратит своё главное эволюционное преимущество – свободу от законов естественного отбора. Трансгуманизм в этом смысле есть возврат человечества к ситуации внутривидовой борьбы, это отказ от свободы.

Возражения этой группы, как и большинство других возражений против трансгуманизма, основываются на недоразумении и непонимании сути трансгуманистического проекта. Но, в данном случае, недоразумение и непонимание порождены, скорее, текстами самих трансгуманистов, а не их превратным истолкованием. Речь идёт о ставшем широко известным и едва ли не общепринятым определении трансгуманизма как мировоззрения, «согласно которому современный человек не является вершиной эволюции, но, скорее – началом эволюции вида Homo Sapiens»³⁸⁰. Как мы уже отмечали, это определение относится в большей мере к той версии трансгуманизма, которая разрабатывается сторонниками Российского трансгуманистического движения. К идеологии Стратегического общественного движения «Россия 2045» оно неприменимо. Однако критики трансгуманизма, как правило, не делают различий между этими двумя направлениями в трансгуманистическом движении. Рассмотрим это возражение.

Кутырёв в своей критике трансгуманизма опирается на приведённое нами выше определение трансгуманизма: «В основе идеологии трансгуманизма лежит тезис, что человек не является последним звеном эволюции, а значит, может изменяться и совершенствоваться без каких-либо ограничений – “до бесконечности”»³⁸¹. Кутырёв полагает, что реализация проекта «антропоконструирования» приведёт к тому, что «традиционный человек» окажется «неконкурентоспособным», не сможет сосуществовать с «постчеловеком»: «Гуманитарная парадигма” переживает внутреннее брожение, кризис, сопровождаемый предсказаниями или прямыми заявлениями о происходящей гуманитарной катастрофе. Стремясь учесть требования прогресса, её берутся модифицировать, но так, что от человека в ней мало что остаётся. Вместо гуманизма и антропологии предлагается, например, разрабатывать гуманологию, в которой человеческий разум уравнивается с техническим разумом, фактически искусственным

³⁸⁰ Прайд В. Влияние интеллекта на эволюцию человека или Первая аксиома трансгуманизма // Эволюция. 2005. № 2.

³⁸¹ Кутырёв В. А. Философия трансгуманизма. С. 64.

интеллектом. Однако, поставленный на одну доску с машинным, человеческий разум вряд ли может с ним соревноваться, да и просто сосуществовать»³⁸².

Более детально и аргументировано этот вопрос рассматривает С. Н. Корсаков в статье «Вмешательство в природу человека – отказ от свободы»³⁸³. Рассмотрим основные аргументы автора.

Корсаков усматривает важнейшее преимущество человека в том, что он вышел за рамки естественного отбора. «Естественный отбор действует только в отношении того, кто приспособливается. Растения и животные приспособляются – человек преобразовывает. Преобразовывая, человек становится свободным от законов естественного отбора. Он создает и меняет искусственные органы – компоненты своего «неорганического тела». Сама же его природная телесность остается неизменной. Он в переделке этой телесности не нуждается. Это можно назвать его эволюционным преимуществом»³⁸⁴. Оставляя в стороне вопрос о том, насколько корректно здесь говорить о «преимуществе» человека по отношению к прочему существу, нельзя не заметить, что это возражение говорит скорее *в пользу* трансгуманистического проекта, нежели *против* него. Если специфика человеческого способа существования заключается в преобразующей деятельности (в преобразовании природы), то из этого прямо вытекает задача преобразования органического (биологического) субстрата человеческого существа.

Идея конструирования человека, согласно Корсакову, неприемлема, поскольку представляет собой противоестественную попытку возродить для человека ситуацию естественного отбора и вернуть человека в дочеловеческое состояние. «Любая попытка вернуться к самоусовершенствованию через морфо-физиологические изменения будет означать возвращение человека к стадии существа с видовой ограниченностью. Это станет ничем иным, как отказом от обретенной им свободы от природной предопределенности»³⁸⁵.

Корсаков отмечает, что органическая телесность человека на самом деле *квазиорганична*, она представляет собой продукт социоантропогенеза:

³⁸² Кутырев В. А. Философия трансгуманизма. С. 63-64.

³⁸³ Корсаков С. Н. Вмешательство в природу человека – отказ от свободы // Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека / Отв. ред. Г. Л. Белкина. – М.: ЛЕНАНД, 2012. С. 407-412.

³⁸⁴ Там же. С. 410-411.

³⁸⁵ Там же. С. 410.

«Человек рождается способным к усложнению структуры мозга, к прямохождению, членораздельной речи, к тому, чтобы его рука могла действовать универсально. Ни одно из этих качеств не развивается автоматически, подобно свойствам животных. Развитие этих качеств предполагает включение в социально-предметную деятельность. Все эти качества обеспечивают человеку приспособленность к универсально-предметному способу существования, к существованию за пределами органической эволюции и естественного отбора. Если связывать дальнейшее совершенствование человека с изменениями его телесности, человек перестанет нуждаться в тех самых качествах, которые составляют его человеческую природу, его специфическое отличие от животных. Ни в руке, ни в прямохождении, ни во всем прочем особой надобности уже не будет»³⁸⁶.

Данное возражение имеет в качестве своей предпосылки стремление сохранить те качества организма человека, которые составляют его «человеческую природу» и его *специфическое отличие от животных* (речь идёт о таких особенностях морфологии человека, как строение руки, прямохождение и пр.). При этом Корсаков признаёт, что специфика человека (человеческого способа существования) обусловлена вовсе не этими *особенностями его органического субстрата*, а способностью к преобразующей деятельности. Чем же в таком случае обусловлено стремление во что бы то ни стало сохранить органическую телесность человека и его морфологию в неизменном виде? Только *верой* в то, что биологический организм – это единственно возможный субстрат человеческого существования и преобразующей деятельности.

Мы уже отмечали, что вопрос, является ли человек последним звеном эволюции или не является, – это вопрос некорректно сформулированный. Понимание человека как *открытой возможности* и *самотрансцендирующего существа* препятствует такой постановке вопроса. Этот вопрос основан на отождествлении «сущности» и «природы» человека, на отождествлении «человека» с «человеческим субстратом». Опасения, что реализация трансгуманистического проекта возвратит человека в ситуацию естественного отбора и межвидовой борьбы, проистекают, в конечно счёте, из неразличения (смешения) *сущности* человека и его *природы*.

Проект «антропоконструирования» касается *природы* человека, но не затрагивает его *сущность*. Предполагает ли этот проект создание

³⁸⁶ Корсаков С. Н. Вмешательство в природу человека – отказ от свободы. С. 410.

(«конструирование») *нового вида живых существ*, отличных по своим параметрам от человека в его нынешнем виде? И да, и нет. Если под «параметрами» понимать параметры природы человека, его субстрата, ответ на этот вопрос будет положительным. Если же под параметрами понимать сущностные характеристики человеческого бытия, то ответ будет отрицательным.

В той версии трансгуманизма, которая разрабатывается в рамках Движения «Эволюция 2045», речь идёт не столько о «конструировании» человека (постчеловека, трансчеловека и т. д.), сколько о преодолении той ограниченности человеческого существа, которая обусловлена *органической природой* человека, его биологическим субстратом. Речь, опять-таки, не идёт об «изменении» сущности человеческого существа (которая заключается в ограниченности/конечности и способности трансцендировать/преодолевать эту ограниченность/конечность), о создании нового «биологического вида», речь не идёт о том, чтобы сделать человека всемогущим (всеомощество – это атрибут *божественного*, а не *человеческого* способа бытия). Речь идёт о том, чтобы сделать «природу» и «цивилизацию» более *человекообразными*. Сделать цивилизацию в полном смысле слова *человеческой* цивилизацией. И сделать природу (природу вообще и природу человека, субстрат человеческого существования в частности) *более человекообразной*.

Опасения относительно того, что реализация трансгуманистического проекта может привести к возвращению человека в ситуацию естественного отбора и вернёт человека в дочеловеческое состояние, проистекают из непонимания сути этого проекта и, опять-таки, из смешения понятий «сущность» и «природа». Трансформация биологического (органического) субстрата человеческого существования, преодоление ограниченности человеческого существа, проистекающей из параметров его биологического субстрата, – это проект *очеловечивания*, а не расчеловечивания человека.

ПРИЛОЖЕНИЕ 2. Трансгуманизм и постмодернизм: мнимое сходство и реальное различие

Вопрос о соотношении трансгуманизма и постмодернизма на первый взгляд может вызвать недоумение, ведь трансгуманизм – это *мировоззрение*, а постмодернизм – это «направление в современной философии». Как же их можно сравнивать? Однако оба эти явления современной культуры сочетают в себе собственно философские (то есть онтологические) и мировоззренческие (аксиологические) аспекты. В конкретных текстах представителей обоих этих идейных течений крайне трудно (а, может быть, и вовсе невозможно) отличить собственно философский аспект от мировоззренческого и «идеологического». Это связано с тем, что всякий базовый философский (онтологический) принцип несёт определённые аксиологические, мировоззренческие и идеологические импликации и, наоборот, всякое мировоззрение коррелирует с той или иной фундирующей его онтологией.

Формальное определение «постмодернизма» (как *постнеклассического* или *постсовременного* этапа в философии) сводится к его дистанцированию как от «классического», так и от «неклассического» типов философствования. А. А. Грицанов определяет постмодернизм как «направление современного философствования, содержательно и ценностно позиционирующее себя вне рамок классической и неклассической традиций в качестве постнеклассической философии»³⁸⁷.

Сложность содержательного определения «постмодернизма» связана с двумя основными обстоятельствами: во-первых, его содержание и понятийный аппарат находятся в состоянии становления и в силу этого не могут быть однозначно унифицированы, во-вторых, программная установка на радикальную плюральность делает проблематичным сведение различных течений и направлений постмодернизма к общему знаменателю. «Создается впечатление, – пишет К. Харт, – что постмодернизм вообще невозможно свести к набору философских тезисов. Вполне вероятно, что постмодернисты работают в рамках тех или иных конкретных подходов или стилей – например, скептицизма и иронии, – которые невозможно отделить от того, что они делают»³⁸⁸.

³⁸⁷ Новейший философский словарь. Постмодернизм / Гл. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. – Мн.: Современный литератор, 2007. С. 425.

³⁸⁸ Харт К. Постмодернизм / Пер. с англ. К. Ткаченко. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2006. С. 47.

Тем не менее, следует попытаться выявить базовые презумпции постмодернистского типа философствования и соответствующие им базовые мировоззренческие (аксиологические) ориентиры.

К. Харт выделяет три базовых принципа постмодернизма: антиэссенциализм, антиреализм и антиосновность. Рассмотрим их.

Антиэссенциализм может принимать различные формы в зависимости от того, что подразумевается под эссенциализмом. «Одна из наиболее распространенных форм опирается на утверждение, будто не существует естественной и универсальной сущности того, что есть человек: все то, чем мы являемся, сложилось в ходе исторического развития и культурно обусловлено»³⁸⁹. *Антиэссенциализм* постмодернизма проявляется, впрочем, не только в вопросе о человеке, но и во всяком ином философском вопросе. Постмодернизм в этом смысле отказывает в праве на существование самому *метафизическому способу вопрошания*. Постмодернизм более не вопрошает о сущности или сути чего-либо (человека, общества, истины и т.д.).

Если всякая метафизика – это эссенциализм (вопрошание о сущности и отыскание сущности), то «постмодернизм» есть *анти-метафизика*. Философский постмодернизм продолжает линию (точнее, *линии*) неклассической критики метафизики. Для классической философии характерно понимание бытия как наличия (присутствия)³⁹⁰. В противоположность этому постнеклассическая (постмодернистская) философия позиционирует себя как *метафизика отсутствия*³⁹¹. Ж. Делёз, один из крупнейших представителей философского постмодернизма вслед за Ф. Ницше определяет «философию будущего» как «перевернутый вверх ногами платонизм»³⁹². Если вспомнить, что Делёз делает Ницше своим «концептуальным персонажем» и в своей интерпретации текстов Ницше излагает *собственное* философское кредо, то становится очевидным, что постмодернизм – это и есть не что иное, как *перевернутый платонизм, анти-эссенциализм, анти-метафизика*.

Другой базовый принцип постмодернизма – *антиреализм*. Термин «антиреализм» столь же многозначен, как и то, что он отрицает. В самом

³⁸⁹ Харт К. Постмодернизм. С. 47-48.

³⁹⁰ Эти термины в постмодернистских текстах, как правило, не различаются.

³⁹¹ Как отмечает М. А. Можейко, термин «метафизика отсутствия» в концептуальном пространстве постметафизического мышления означает «парадигмальную установку на отказ от трактовки бытия в качестве наличного и ориентацию на его понимание как нон-финальной процессуальности» (Постмодернизм. Энциклопедия. С. 462).

³⁹² См.: Делёз Ж. Платон и симулякр / Пер. Е. А. Наймана // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. – Томск: Водолей, 1998. С. 225-240.

общем значении антиреализм – это «отрицание соответствия между языком и реальностью»³⁹³. «Язык не просто транслирует информацию, но отчасти конструирует то, что передает. Мы не можем иметь объективного представления о реальности, так как не можем выйти за рамки языка»³⁹⁴. Принцип антиреализма находит свою конкретизацию в сведении *реальности* (сущего) к *реалистичности* (текста, нарратива), замене реальности «эффектом» («иллюзией») реальности, продуцируемой в тексте (Р. Барт) или «гиперреальностью» (Ж. Бодрийяр). Антиреализм постмодернистской философии и текстологии связан в конечном счёте с критикой и пересмотром референциальной модели знака, отказом от корреспондентской теории истины, отказом от презумпции возможности внетекстового означаемого («трансцендентального означаемого»), тотальной семиотизацией и текстуализацией мира (постмодернистская метафора мира как текста).

Постмодернистская мысль, по словам И. П. Ильина «пришла к заключению, что все, принимаемое за действительность, на самом деле есть не что иное, как представление о ней, зависящее к тому же от точки зрения, которую выбирает наблюдатель, и смена которой ведет к кардинальному изменению самого представления. Таким образом, восприятие человека объявляется обреченным на “мультиперспективизм”, на постоянно и калейдоскопически меняющийся ряд ракурсов действительности, в своем мелькании не дающих возможности познать ее сущность»³⁹⁵.

Третий базовый принцип постмодернизма – *антиосновность*, точнее, *антифундаментализм*. Именно этот принцип К. Харт считает определяющим и наиболее характерным для философского постмодернизма, так как «постмодернисты больше высказываются против прочных основ, а не против сущности или объективной реальности»³⁹⁶. Принцип антифундаментализма означает принципиальную гипотетичность всех человеческих знаний. Фактически антифундаментализм – это другое название для философского, эпистемологического и аксиологического релятивизма. Наиболее последовательно этот принцип в современной постмодернистской философии проводят Р. Рорти и П. Фейерабенд.

В качестве конкретизации принципа антифундаментализма можно привести и данную Ж.-Ф. Лиотаром трактовку постмодернизма как «заката

³⁹³ Харт К. Постмодернизм. С. 50.

³⁹⁴ Там же. С. 50-51.

³⁹⁵ Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. – М.: Интрада, 1996. С. 231

³⁹⁶ Харт К. Постмодернизм. С. 54.

метанарраций». Постмодернизм, настаивая на принципиальной равнозначности и равноправности множества сосуществующих картин мира, провозглашает «закат метанарраций».

Рассмотренные принципы, конечно, не дают сколько-нибудь полного представления о философском постмодернизме. Не все постмодернисты являются антиэссенциалистами, антиреалистами и антифундаменталистами³⁹⁷. Однако выделенные принципы высвечивают анти-метафизическую, анти-классическую и анти-традиционалистскую направленность философского постмодернизма.

Наряду с термином «постмодернизм» в современной философии часто используется термин «постмодерн». А. А. Грицанов проводит различие между ними следующим образом: «Если современное культурное состояние может быть правомерно охарактеризовано посредством понятия “постмодерн” то состояние осознающей его ментальности вполне адекватно именовать посредством понятия “постмодернизм”»³⁹⁸.

Мы кратко остановились лишь на некоторых исходных презумпциях и принципах философского постмодерна. Нельзя не заметить, что все они носят ярко выраженный *негативный* характер. Постмодернизм есть анти-реализм, анти-фундаментализм, анти-эссенциализм, анти-метафизика, анти-традиционализм, анти-платонизм и т. д. и т. п. Философский постмодернизм есть чистое отрицание «европейской метафизики»³⁹⁹, а точнее, *паразитирование* на ней. Как и всякое отрицание, постмодернизм сохраняет зависимость от того, *что* он отрицает, выступая, по сути, *изнанкой* классической европейской философской традиции, её *оборотной стороной*. Этот наш тезис о принципиально *бессодержательном* и *негативном* характере постмодернистской философии станет более понятным в ходе сопоставления постмодернизма с другим идейным течением современности – *трансгуманизмом*.

Наш принципиальный тезис заключается в следующем: сходство трансгуманизма и постмодернизма поверхностное и мнимое, различие же их носит вполне реальный и весьма существенный характер. Этот тезис идёт вразрез с существующими в современной исследовательской литературе трактовками соотношения этих идейных течений. Рассмотрим сначала

³⁹⁷ Харт К. Постмодернизм. С. 52-53.

³⁹⁸ Новейший философский словарь. Постмодернизм. С. 428.

³⁹⁹ А. Г. Дугин определяет постмодерн как «отрицание модерна без возврата к премодерну» (Дугин А. Г. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. – М.: Евразийское Движение, 2009. С. 67.).

некоторые идеи, которые, как будто, сближают трансгуманизм с постмодернизмом.

Трансгуманизм как мировоззрение опирается на «постметафизическую философию».

Понятие «постметафизическая философия» является собирательным, оно включает в себя целый ряд самых различных философских и идейных течений в западной культуре последних полутора веков. Значение понятия «постметафизическая философия» проясняется и выкристаллизовывается в ходе дискуссий о «конце» метафизики и «преодолении» метафизики, которые занимают важное место в духовном пространстве современности. В зависимости от того, что принимается в качестве критерия метафизики, то или иное философское учение будет относиться к метафизике или к «постметафизике». Яркий пример – философия Ф. Ницше. В интерпретации М. Хайдеггера философия Ницше – это *завершение* метафизической традиции, последнее её слово, наиболее полное выражение тех интенций, которые в ней изначально присутствовали. В интерпретации же Ж. Делёза философия Ницше – это *преодоление* метафизики и первое слово новой (постметафизической, постмодернистской) «традиции». Примем в качестве исходного тезис, согласно которому сущность метафизики, метафизического стиля мышления – это *эссенциализм*. Тогда к постметафизическим можно будет отнести те философские учения или направления, которые так или иначе *преодолевают* эссенциализм⁴⁰⁰.

Наиболее ярко эссенциализм метафизической философии проявляется в вопросе о человеке. Метафизика стремилась ответить на вопрос «что есть человек?» и ответ на этот вопрос предполагал отыскание такой черты или характеристики, без которой человек перестаёт быть тем, чем он является и которая делает его тем, чем он является. Различные метафизические учения объединяет не общий *ответ* на этот вопрос, но *признание правомерности самого этого вопроса*.

Трансгуманизм, как и некоторые другие идейные течения XX века, отказывается от подобной постановки вопроса. «Сущность» человека усматривается не в каком-либо его качестве (язык, сознание, способность к труду или игре и т.д.), а в *особом способе его бытия*. Бытие человека суть самотрансцендирование, преодоление границ, в том числе (и даже *прежде*

⁴⁰⁰ «Сущность предшествует существованию». Так Ж.-П. Сартр, несколько упрощая суть дела, сформулировал основное кредо «метафизики» (См.: Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Пер. с фр. М. Грецкого // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. С. 319-344). Этот тезис следует дополнить: сущность не только *предшествует* существованию, но и *определяет* его.

всего) границ своей собственной «природы». Именно такое понимание сущности человека лежит в основании трансгуманистического проекта преодоления природной (биологической) обусловленности человеческого существа.

Постмодернизм также «осмысливает свой стиль мышления как “постметафизический”»⁴⁰¹. Это проявляется в том, что в контексте постмодернистской философской рефлексии последовательно подвергаются деструкции все базовые презумпции метафизического стиля мышления. Однако «постметафизика», как мы уже отмечали, – это понятие собирательное, оно не имеет собственного содержания. Под вывеской «постметафизического мышления» могут скрываться самые различные и даже враждебные друг другу идеи и концепты. «Постметафизическое мышление» имеет несколько разветвлений, каждое из которых имеет собственные идейные истоки и ориентиры. Наиболее значительными нам представляются два направления в постметафизической философии, берущие начало соответственно в экзистенциально-феноменологической⁴⁰² и структуралистской интеллектуальных традициях. Если принять это во внимание, то окажется, что трансгуманизм и постмодернизм (постструктурализм, деконструктивизм) проистекают из *разных* идейных источников.

Трансгуманистический проект преодоления биологической обусловленности человека опирается на понимание человека как активного самотрансцендирующего существа, наиболее последовательно проводившееся, с одной стороны, в экзистенциально-герменевтической и феноменологической философии, с другой стороны, в различных версиях религиозной философии (прежде всего, в русском религиозном космизме). Постструктурализм и деконструктивизм абстрагируются от проблемы человека, полагая всякий дискурс о человеке *априори* «метафизическим», и имеют свои главные идейные источники в структурализме и семиотике (Ф. де Соссюра).

Оставляя в стороне вопрос о том, насколько оправданным и «успешным» является постструктуралистский проект «деконструкции метафизики», заметим, что трансгуманизм и постмодернизм (в его «классической» постструктуралистской и деконструктивистской версии) объединяет лишь неудовлетворённость господствовавшей на протяжении

⁴⁰¹ Постмодернизм. Энциклопедия. С. 461.

⁴⁰² Сюда же следует отнести и философскую герменевтику.

тысячелетий и во многом ещё сохраняющей свои позиции метафизической традицией и общее название («постметафизика»).

Более существенное сходство между трансгуманизмом и постмодернизмом можно усмотреть в экспликации и трактовке феномена *трансгрессии*. Однако и это сходство, как мы намерены показать, является поверхностным и мнимым.

«Трансгрессия» – одно из ключевых понятий постмодернизма, оно фиксирует переход непроходимой и непреодолимой границы, прежде всего, границы между *возможным* и *невозможным*. «Трансгрессия – это жест, который обращен на предел»⁴⁰³ (Фуко).

Трансгрессия – это переход к тому, что в парадигме линейного детерминизма представляется невозможным, это разрыв причинно-следственных связей явлений и процессов. Отсюда – невозможность не только *предсказания*, но и понятийного *выражения* феномена трансгрессивного перехода. М. А. Можейко проводит аналогию между постмодернизмом в философии и синергетической «парадигмой» в современной («постнеклассической») науке, в частности между трактовкой феномена трансгрессии в постмодернизме и синергетической идеей случайной флуктуации: «Постмодернизм однозначно связывает акт трансгрессивного перехода с фигурой “скрещения” различных версий эволюции, что может быть оценено как аналог бифуркационного ветвления. Столь же очевидна аналогия между синергетической идеей случайной флуктуации и постмодернистской идеей фундированности трансгрессии сугубо игровым (“бросок кости”) механизмом»⁴⁰⁴.

Предполагает ли трансгуманистический проект будущего трансгрессивный переход от «возможного» к «невозможному»? Да. Но понимание этого перехода в трансгуманизме существенно иное, нежели в постмодернизме. Прежде всего, трансгрессивный переход⁴⁰⁵ в постмодернизме (и в «синергетике») мыслится как *случайный* и *случающийся*, а в эволюционном трансгуманизме – как *совершающийся* и *осуществляющийся*. В постмодернизме переход непреодолимой границы – это результат «броска игральные кости» или (что, по сути, то же самое)

⁴⁰³ Цит. по: Постмодернизм: Энциклопедия. – Минск: Интерпрессервис: Книжный дом, 2001. С. 842–843.

⁴⁰⁴ Там же. С. 841.

⁴⁰⁵ В программных текстах трансгуманистического движения часто используются в значении синонимов термины «фазовый переход» и «межсистемный переход». Первый – родом из термодинамики, второй – из теории систем. Оба выражения в контексте трансгуманистического мировоззрения означают примерно то же, что и термин «трансгрессия» в постмодернизме.

«случайных флуктуаций». В трансгуманизме же трансгрессия – это результат *усилия* самопреодоления и самотрансцендирования. Постмодернистская трактовка феномена трансгрессии полностью исключает *самость* и *субъектность* («смерть субъекта»), трансгуманизм же в своей трактовке феномена трансгрессии предполагает субъекта и самость и опирается на осмысление религиозного опыта, который всегда есть опыт самопреодоления и потому требует от человека предельной экзистенциальной собранности и сверхусилия.

Ещё одно существенное различие между трансгуманизмом и постмодернизмом в интерпретации опыта трансгрессии заключается в понимании категории *возможности*. Постмодернистская концепция трансгрессии направлена против механистической картины мира, основанной на презумпции линейного детерминизма, в которой, в строгом смысле слова, вообще нет места возможности, если под «возможностью» понимать *возможность человека* (возможность, которую имеет человек в своём бытии и которой он сам в своём бытии является). Линейный детерминизм допускает лишь *вероятности*, но не *возможности*.

Постмодернистская концепция трансгрессии также исключает возможность как собственно человеческую возможность, исключает она и самого человека как активного самосознающего и самотрансцендирующего субъекта. Трансгрессивный переход может *случаться с человеком*, но он не может *осуществляться самим человеком*. Трансгрессия мыслится как совершенно случайный, непредсказуемый, непрогнозируемый переход к такому состоянию, которое представляется невозможным в контексте метафизической (и/или механистической) картины мира, фундированной презумпцией линейного детерминизма. Постмодернистская концепция трансгрессии, по сути, является *изнанкой, оборотной стороной* механистической и предельно редуccionистской картины мира, приписываемой постмодернистами классической европейской метафизике.

Трансгуманизм же вслед за русским космизмом и экзистенциально-феноменологической философией понимает возможность как *собственно человеческую* возможность. Так, бессмертие – это собственно человеческая возможность, которая в «наличных» условиях человеческого существования *представляется* как невозможность⁴⁰⁶. Трансгрессия («фазовый» или «межсистемный» переход) – это результат преодоления («расширения»)

⁴⁰⁶ Здесь важно различие между онтологической (принципиальной, безусловной, сущностной) невозможностью и невозможностью «эмпирической» (фактической, условной, случайной).

границ человеческого существования, осуществляемого активным и ответственным субъектом.

В современной исследовательской литературе неоднократно делался акцент на сходстве или даже тождестве трансгуманизма и постмодернизма. Наиболее примечательны в этом отношении рассуждения В. А. Кутырёва и Е. Н. Гнатик.

Е. Н. Гнатик полагает, что трансгуманистический проект антропоконструирования вносит существенный вклад в постмодернизм с его базовой презумпцией «смерти человека»: «Современные адепты трансгуманизма, с нескрываемым удовольствием теоретизируя о будущем космическом и сверхсовершенном человеке, пропагандируя идею ухода в виртуальные, заоблачные дали, осуществляют попытку постановки перед современной наукой и обществом антигуманной по сути своей задачи – создания “постчеловека”. Под названием “постчеловек” кроется представление о некоем кардинально измененном либо искусственно сконструированном (в будущем) существе, которое по своим качествам и способностям будет столь радикально отличаться от нынешнего человека, что его уже нельзя будет считать человеком. Тем самым это движение вносит немалый вклад в развитие постмодернистской рефлексии, заявляющей о “смерти человека”. На наш взгляд, нынешняя экспансия сциентистского, технократического сознания, готового вытеснить, разрушить “привычного нам человека”, его нравственно-эстетические идеалы, заменить их на нечто “более передовое и совершенное”, не может, мягко говоря, вызвать особых симпатий»⁴⁰⁷.

Такое сближение трансгуманизма с постмодернизмом представляется весьма сомнительным.

Во-первых, постмодернизм в лице его виднейших представителей *элиминирует* вопрос о человеке, априори полагая всякий философский дискурс о человеке «метафизическим», трансгуманизм же, напротив, *возобновляет* вопрос о человеке, инициирует пересмотр традиционных (метафизических) представлений о сущности человека. То, то критики трансгуманизма поспешно называют «расчеловечиванием», «деантропологизацией» человека, имея в виду различные теории и практики

⁴⁰⁷ Гнатик Е. Н. Трансгуманистические проекты в эпоху конвергентных технологий // Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека / Отв. ред. Г. Л. Белкина. – М.: ЛЕНАНД, 2012. С. 350-351.

антропоконструирования, на самом деле, является благодатной почвой для более исходного осмысления человеческой сущности.

Во-вторых, трансгуманистический проект антропоконструирования не имеет ничего общего с парадигмальной для философского постмодернизма презумпцией «смерти человека», «смерти субъекта», «смерти Бога» и т. д. «Смерть человека» в постмодернизме – это *метафора* и теоретическое *допущение*, выражающее определённое мировидение и определённый стиль мышления. Преодоление биологической обусловленности и практическое бессмертие человека в трансгуманизме – это не метафора и не допущение, это *проект*, который мыслится как принципиально *осуществимый* и, что ещё более важно, уже активно *осуществляемый*.

В-третьих, постмодернизм представляет собой последовательный *антисциентизм* (а, возможно, и антирационализм), в контексте же трансгуманистического мировоззрения наука и рациональность выступают в качестве базовых ценностей и оснований человеческой цивилизации.

Кутырёв ещё более определённо высказывается относительно соотношения трансгуманизма и постмодернизма, фактически отождествляя их: «Опираясь на набирающее на Западе силу течение *трансгуманизма*, в котором постмодернизм находит свое целевое завершение (транс – переступание через существующее к иному) и на ведущиеся в его русле так называемые *posthuman study*, он предлагает расширить учение о человеке до учения о живых и искусственных формах разума. Перейти от антропологии к “гуманологии”»⁴⁰⁸ (курсив Кутырёва – И. Д.). Трансгуманизм представляет собой составной элемент, состояние и результат постмодернизма. «Выступая в разных обличьях, прикрываясь благими намерениями и придумывая некие собственные ценности, постмодернизм/трансгуманизм подводит под разрушение человека концептуальный и методологический фундамент»⁴⁰⁹.

Кутырёв не желает замечать существенных и принципиальных различий между трансгуманизмом и постмодернизмом, его интерпретация продиктована, скорее, полемическими соображениями, нежели вдумчивым анализом. Вывод о тождестве трансгуманизма и постмодернизма делается на основании случайных (скорее *терминологических* и *стилистических*, нежели *содержательных*) совпадений. Действительно, и в трансгуманизме, и в постмодернизме ставится под вопрос и пересматривается классическая

⁴⁰⁸ Кутырев В. А. Философия постмодернизма. – Нижн. Н.: Изд-во Волго-Вятской академии государственной службы, 2006. С. 51.

⁴⁰⁹ Кутырев В. А. Философия трансгуманизма. – Нижн. Н.: НГУ, 2010. С. 9.

европейская философская традиция и проистекающее из неё понимание человека, но источники, мотивы, характер, а, главное, *перспективы* такого пересмотра в трансгуманизме и в постмодернизме принципиально различны.

Теперь, когда стало очевидным, что сходство между трансгуманизмом и постмодернизмом является *мнимым*, следует перейти к рассмотрению их *реальных* различий.

1. *Отношение к традиции*. Выделяя этот пункт, мы имеем в виду не какую-то определённую философскую или религиозную традицию, но традицию *как таковую*, традицию как универсальную форму и механизм передачи и сохранения социокультурного опыта, традицию как «традиционность».

Постмодернизм, как и всякое иное идейное направление, имеет предшественников и вписан в определённый интеллектуальный и социокультурный контекст. Исторические корни постмодернизма и его социокультурный контекст неоднократно эксплицировались в исследовательской литературе⁴¹⁰. Однако в данном случае важным представляется не подлинное место постмодернизма в истории европейской культурной и философской традиции, но его *самопозиционирование* по отношению к феномену традиции как таковому.

Постмодернизм в лице крупнейших своих представителей позиционирует себя как последовательный *антитрадиционализм*. Западная философская и культурная традиция рассматривается постмодернизмом как «логоцентристская», основанная на презумпции наличия универсальных закономерностей мироздания и принципе линейного детерминизма. Поэтому постмодернистская философия не может быть ничем иным, кроме как последовательной «*деконструкцией*» *метафизической традиции как таковой*. Никакого *собственного* содержания, никаких *собственных* путей у философского постмодернизма быть не может.

Свою задачу представители постмодернизма (деконструктивизма) видят в расчистке интеллектуального пространства и самого языка от следов метафизики. Задача эта, впрочем, является невыполнимой, так как в контексте западной культурной традиции даже язык повседневного общения (не говоря уже о языке науки, философии, политики) несёт на себе отпечаток метафизики, язык задаёт определённое «видение мира». Отсюда проистекает

⁴¹⁰ См., например: Андерсон П. Истоки постмодерна / Пер. с англ. А. Апполонова. – М.: Территория будущего, 2011.

столь характерная для постмодернистской философской рефлексии «борьба с языком»⁴¹¹.

Критика метафизической традиции в целом (а не только отдельных её феноменов), строго говоря, не является изобретением постмодернистов. По сути, всякая попытка целостной реконструкции истории философии представляет собой критику («деструкцию») философской традиции. Наиболее яркий пример – хайдеггеровская деструкция метафизики. Однако здесь важен не сам *факт* пересмотра (переинтерпретации) метафизической традиции и даже не его *характер*, а его *мотивация*. Для чего и во имя чего осуществляется критика метафизической традиции? Критика может быть мотивирована стремлением противопоставить одной традиции другую традицию или поиском исходной («аутентичной») традиции, исходного понимания бытия (в проекте деструкции метафизики М. Хайдеггера).

Мотивация деконструкции традиции в постмодернизме совсем иная, нежели в хайдеггеровской фундаментальной онтологии. «Являясь попыткой радикализации хайдеггеровской деструкции западно-европейской метафизики, *деконструкция имеет целью не прояснение фундаментального опыта бытия, но всеобъемлющую негацию понятия бытия как такового*. Деконструкция постулирует принципиальную невозможность содержательной экспликации бытия: тематика субъективирующей интериоризации не случайно является для нее главной»⁴¹² (курсив мой – И. Д.). Отношение к традиции отчётливо высвечивает *паразитическую, паразитарную* и «*инфантильную*» сущность постмодернизма. Так, ребёнок, неспособный к самостоятельному существованию, борется против родительской «опеки».

В отличие от постмодернизма трансгуманизм не только продолжает определённые траектории религиозного и философского развития человеческой культуры, но и *признаёт* свою зависимость от определённых религиозных и философских течений. В числе наиболее значимых идейных источников трансгуманистического мировоззрения следует назвать русский космизм, философию и идеологию эпохи Просвещения, кибернетику и общую теорию систем. Мировоззрение трансгуманизма находится на стадии формирования и исчерпывающий перечень её идейных источников едва ли можно составить. Да это и не нужно, ведь всякое живое и развивающееся

⁴¹¹ См.: Коновалова О. А. Ироническая стратегия постмодерна в отношении дискурса // Вестник Кузбасского государственного технического университета. 2006. № 4. С. 152-155.

⁴¹² История философии: Энциклопедия. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. С. 292. Авторы статьи А. А. Горных и А. А. Грицанов.

мировоззрение черпает своё содержание из множества идейных источников и допускает самые неожиданные параллели.

2. Презумпция «конца истории».

Постмодернизм исходит из презумпции конца или завершённости истории. В горизонте постмодернистского мировидения история *уже завершена*, мы живём в ситуации «постистории». Фундаментальным для культуры постмодерна выступает ощущение «конца истории».

Презумпция «конца истории», по сути, может рассматриваться как одно из проявлений радикального *антитрадиционализма* постмодернистской философской рефлексии. Это и понятно, ведь традиция, по словам В. Л. Абушенко, есть «то, что удерживает нас в культуре и истории»⁴¹³.

Выражение «конец истории» в горизонте постмодернизма имеет два основных значения. Во-первых, «конец истории» означает отказ от линейного понимания времени, отказ от исторического (историцистского) миропонимания и мироконструирования. История объявляется мифом (или «метанарративом»). Как отмечает Ж. Бодрийяр, «история была могучим мифом <...>, который поддерживал одновременно возможность “объективной” связности причин и событий и возможность нарративной связности дискурса»⁴¹⁴. Во-вторых, выражение «конец истории» фиксирует особую социокультурную ситуацию, в которой становится очевидным, что все базовые ценности или «метанарративы» «исторического человечества» исчерпаны, дискредитированы и утратили своё значение. Как пишет М. Бланшо, «мы в большей или меньшей степени живем под знаком завершившейся истории, уже на берегу текущей мимо реки»⁴¹⁵.

Постмодернизм, игнорируя переосмысление времени и истории, предпринятое в рамках экзистенциально-феноменологической и герменевтической философских традиций, рассматривает линейное («метафизическое») понимание феноменов времени и истории в качестве *единственно возможного*. А, между тем, в работах М. Хайдеггера Г.-Г. Гадамера, М. Мерло-Понти были заложены основания для новой трактовки феноменов времени и истории, альтернативной классической линейной модели, но избегающей при этом радикального нигилизма и релятивизма постмодернистской философии.

⁴¹³ Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. – Мн.: Книжный Дом, 2003. С. 1047.

⁴¹⁴ Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция / Пер. с фр. О. А. Печенкиной. – Тула, 2013. С. 69.

⁴¹⁵ Бланшо М. Опыт-предел // Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб.: МИФРИЛ, 1994. С. 68.

Концепт «постистории»⁴¹⁶ в горизонте постмодернистской философской рефлексии предполагает невозможность (немыслимость) не только подлинной *традиции* (бывшего, былого), но и подлинной *перспективы* (будущего). Постмодернистское мировидение не только *беспочвенно*, но «*беспросветно*». Это и понятно, ведь всякая устремлённость в будущее, как и всякое его предвосхищение предполагают обращение к прошлому, к «корням», к традиции. Верно, разумеется, и обратное утверждение: обращение к традиции возможно не иначе, как в контексте того или иного «проекта будущего».

Постмодернистский антитрадиционализм и антиисторизм, оборотной стороной которого выступает «антипроективизм», ярко проявляется в современном «обществе потребления», в котором утрата корней и «чувства истории», тотальный нигилизм в отношении к историческому и культурному наследию, идеологическая неразборчивость и всеядность, выдаваемые за «плюрализм», идут рука об руку с неверием в будущее, недоверием к любым мобилизационным проектам, нездоровым любопытством и ажиотажем вокруг различных сценариев «конца света». Последнее есть не что иное, как выражение столь характерного для культуры постмодерна глубинного влечения к гибели и небытию.

В противоположность этому трансгуманизм представляет собой мировоззрение, предполагающее устремлённость человека и человечества в будущее. Трансгуманизм выдвигает в качестве базовой ценности и базового ориентира модель *векторного человечества* и *векторного общества*⁴¹⁷.

«Вектор» и «ризома» могут рассматриваться в качестве базовых метафор, соответственно, трансгуманистического и постмодернистского мировоззрений. «Вектор» как символ устремлённости к трансцендентному (самотрансцендирования) и «ризома» как символ «имманентной подвижности» среды⁴¹⁸, – вот базовые метафоры современности.

«Ризома» определяется как «принципиально внеструктурный и нелинейный способ организации целостности, оставляющий открытой возможность для имманентной автохтонной подвижности и, соответственно, реализации ее внутреннего креативного потенциала

⁴¹⁶ Подробнее об этом феномене см.: Можейко М. А. Феномен постистории: трактовка социального времени в современной культуре // Веснік Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта культуры і мастацтваў. 2005. № 5. С. 22-30.

⁴¹⁷ Ариянов А. Неочеловечество и векторная цивилизация. URL: <http://www.2045.ru/news/29405.html> (дата обращения: 22.02.13).

⁴¹⁸ *Рябь на поверхности водоёма* – подходящая метафора для иллюстрации фундаментальной презумпции постмодернистского философствования.

самоконфигурирования»⁴¹⁹. Номадологическая концепция «ризомы» исключает возможность устремлённости к цели, так как цель всегда выступает как *трансцендентное* по отношению к наличному состоянию системы.

Векторное общество – это общество, устремлённое в будущее, нацеленное на реализацию определённого образа и проекта будущего. Векторное общество – это альтернатива современному «обществу потребления», для которого характерен «отказ от планирования будущего ради сиюминутного псевдостабильного настоящего»⁴²⁰. Соответственно, *проективизм* трансгуманистического мировоззрения – это альтернатива постмодернистскому антитрадиционализму и «футурологическому нигилизму».

3. Статус феномена новизны и возможность творчества.

Как было показано выше, постмодернизм, в отличие от трансгуманизма, в содержательном плане не привносит в европейскую культурную традицию ничего нового. И это не случайность, а закономерное следствие последовательного проведения базовых постмодернистских идей. Новизну постмодернизма можно усмотреть разве что в *радикальности* и *последовательности* отказа от традиции.

Согласно В. Л. Абушенко, «инновация только тогда приживается в социуме, когда вписывается в систему имеющихся значений социокультурного опыта, согласуется с имеющейся традицией или порождает новую традицию»⁴²¹. Постмодернизм не вписывается и не желает вписываться в существующую традицию, но и новой традиции постмодернизм, провозглашающий конец философии («метафизики»), не порождает. Постмодернизм, по точному выражению М. А. Можейко, есть «способ бытия классики в современную эпоху»⁴²². Постмодерн – это бесконечный комментарий по поводу «модерна» и «метафизики».

Нарочитая *неоригинальность* философского постмодернизма уже отмечалась в литературе. Так, В. Н. Семёнова и А. В. Филиппович в «Послесловии» к «Новейшему философскому словарю» писали: «Пропагандируемые постмодернизмом идеи вовсе не являются оригинальными и неоднократно высказывались предшествующими

⁴¹⁹ Постмодернизм. Энциклопедия. С. 565. Автор статьи М. А. Можейко.

⁴²⁰ Ариянов А. Неочеловечество как предчувствие. URL: <http://www.2045.ru/news/29144.html> (дата обращения: 22.02.14).

⁴²¹ Новейший философский словарь, 2003. С. 1047.

⁴²² Постмодернизм. Энциклопедия. С. 603.

неклассическими течениями – софистами, эллинистическими направлениями и средневековыми номиналистами»⁴²³. «Непримиримо критичная по отношению к иллюзиям и мифам метафизики, современная философия, тем не менее, совершенно некритично верит в оригинальность и новизну собственных концепций»⁴²⁴. Впрочем, как отмечают авторы, «тяга к новизне и оригинальности целенаправленно культивируется в современном потребительском обществе, для которого новизна, оригинальность и модность товаров являются жизненно важными условиями существования экономики»⁴²⁵. Философский постмодернизм есть, с одной стороны, *порождение* общества и культуры потребления, с другой стороны, его концептуальная *легитимация*.

Современная массовая культура, идеологическим основанием и легитимацией которой выступает *постмодернизм*, ориентирована не на творчество, а на *потребление*. В этой культуре нет место для феномена подлинной новизны, несмотря на потребительский культ нового и потребительский ажиотаж вокруг разного рода «новинок».

Невозможность подлинной новизны и подлинного творчества в горизонте постмодернистского видения мира связана с пониманием текста как «интертекста» и «палимпсеста». «Каждый текст представляет собою новую ткань, сотканную из старых цитат»⁴²⁶. «Текст, понятый как палимпсест, интерпретируется как пишущийся поверх иных текстов, неизбежно проступающих сквозь его семантику»⁴²⁷.

Одной из базовых метафор культуры постмодерна и философии постмодернизма становится *коллаж*. Коллаж как базовый принцип культуры постмодерна предполагает, что всякое произведение есть не что иное, как *конструкция и комбинация цитат*. Поэтому символом культуры постмодерна становятся *кавычки*.

Эклектизм, претендующий на оригинальность, безразборность (принцип «нонселекции»), выдаваемая за плюрализм и подлинную «множественность», старые унаследованные от традиции и подвергнутые «деконструкции» (то есть перевёрнутые с ног на голову) *метафизические*

⁴²³ Семенова В. Н., Филиппович А. В. Против Постмодернизма. Послесловие // Новейший философский словарь: Постмодернизм. – Мн.: Современный литератор, 2007. С. 791.

⁴²⁴ Там же.

⁴²⁵ Там же.

⁴²⁶ Постмодернизм. Энциклопедия. С. 332. Автор статьи – М. А. Можейко.

⁴²⁷ Там же.

идеи, – вот наиболее характерные особенности современного постмодернизма.

В противоположность этому эволюционный трансгуманизм не только усматривает в творчестве (вслед за многими религиозными и философскими учениями) один из важнейших смыслов и ориентиров человеческой деятельности и культуры, но и открывает новые горизонты для осмысления феномена творчества и новые пути и возможности для самого творчества, позволяет существенно расширить пространство творческой человеческой деятельности⁴²⁸.

4. Статус субъекта.

Вопрос о творчестве и новизне неразрывно связан с вопросом о статусе субъекта деятельности. Постмодернизм, как известно, провозглашает и приветствует «смерть субъекта» и «смерть автора»⁴²⁹. Автор перестаёт рассматриваться в качестве источника текстовой семантики, а текст – в качестве произведённого автором «произведения». Субъект в горизонте постмодернистской рефлексии – не автор-творец, а всего лишь скриптор⁴³⁰, *функция дискурса*. По словам М. Фуко речь идет о том, чтобы «отнять у субъекта (или у его заместителя) роль некоего изначального основания и проанализировать его как переменную и сложную функцию дискурса»⁴³¹.

Философский постмодернизм в лице своих основных представителей элиминирует проблему субъекта и субъектности, поскольку всякая субъектность с самого начала квалифицируется как субъектность *метафизическая*, как проявление «логоцентризма». Постмодернизм исходит из традиционного для новоевропейской философии понимания субъекта как носителя чистой когнитивной рациональности и фактически игнорирует богатейший опыт осмысления феноменов субъектности в неклассической философии. В различных направлениях неклассической философии (от американского прагматизма до герменевтической феноменологии М. Хайдеггера) представители постструктурализма усматривают лишь «следы» и «пережитки» метафизической традиции, но не видят новых путей и возможностей для осмысления феномена субъектности.

⁴²⁸ См.: Дубровский Д. И. Современное массовое сознание и будущее земной цивилизации // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2013. № 1. С. 78-83.

⁴²⁹ См.: Барт Р. Смерть автора // Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика / Пер. с фр. Г. К. Косикова. – М.: Прогресс, 1989. С. 384-391.

⁴³⁰ См.: Омельченко Н. В. Казус скриптора // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7: Философия. Социология и социальные технологии. 2012. № 1. С. 4-10.

⁴³¹ Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Пер. с фр. С. Табачниковой. – М.: Касталь, 1996. С. 40.

В эволюционном трансгуманизме вопрос о субъекте, способном взять на себя ответственность за судьбу человеческой цивилизации, без сомнения, выходит на первый план⁴³². Мировоззрение эволюционного трансгуманизма возобновляет вопрос о человеке и открывает новые возможности для осмысления человеческой субъектности. По аналогии с постструктуралистской метафорой «смерти субъекта» можно говорить о подлинном «воскрешении субъекта»⁴³³ в эволюционном трансгуманизме.

5. Метанарративы.

Один из основоположников философского постмодернизма Ж.-Ф. Лиотар писал: «Упрощая до крайности, мы считаем “постмодерном” недоверие в отношении метарассказов»⁴³⁴. Если эпоха постмодерна – это эпоха «заката метанарративов», то постмодернизм можно определить как *программный отказ от метанарративов*.

В качестве примеров метанарративов обычно приводят новоевропейские идеи «эмансипации», «социального прогресса» и «всемирной истории» и т. д. Нарочитое недоверие к метанарративам связано с дискредитацией в культуре постмодерна всяких универсалий и всякой универсальности.

Важный момент в постмодернистской критике метанарративов – это экспликация их связи с феноменами *идеологии и власти*. «Постмодернизм рассматривает метанаррации как своеобразную идеологию модернизма, которая навязывает обществу и культуре в целом определенный мировоззренческий комплекс идей; ограничивая, подавляя, упорядочивая и контролируя, они осуществляют насилие над человеком, его сознанием»⁴³⁵. «Метанаррации служат оправданием власти, которая стремится к подчинению знания своим целям, налагая на него определенные ограничения»⁴³⁶. Метанарративы, таким образом, оказываются ответственными за *превращение знания в идеологию*.

⁴³² См.: Нестеров А. Ю. Проблема человека в свете идеологии эволюционного трансгуманизма // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция / Под ред. проф. Д. И. Дубровского. – М.: Издательство МБА, 2013. С. 183-193; Лепский В. Е. Проблема сборки субъектов развития в контексте эволюции технологических укладов // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция / Под ред. проф. Д. И. Дубровского. – М.: Издательство МБА, 2013. С. 67-82.

⁴³³ «Воскрешение субъекта» в эволюционном трансгуманизме не имеет ничего общего с одноимённой стратегией позднего (современного) постмодернизма (См.: Смирнова А. А. «Воскрешение субъекта» в условиях инфляции рациональности // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6: Философия. Культурология. Политология. Право. Международные отношения. 2009. № 3. С. 44-48).

⁴³⁴ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Пер. с фр. Н. А. Шматко. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. С. 10.

⁴³⁵ Постмодернизм. Энциклопедия. С. 458. Автор статьи Е. П. Коротченко.

⁴³⁶ Там же.

Всякая идеология, в основании которой лежат те или иные метанарративы, *априори* полагается в постмодернизме как «насилие», «ограничение», «принуждение», «подавление». Идеология всегда «навязывается» «властью», свободно приниматься она не может. Следует обратить внимание на *полное отсутствие* исторических, онтологических, эпистемологических или каких-либо иных оснований для принятия этих презумпций постмодернизма. С постмодернистской критикой идеологии всё обстоит так же, как и с «деконструкцией» метафизики⁴³⁷. Критика идеологии не как определённого *содержания*, но как *формы* организации социальных взаимодействий в обществе предполагает *цель*, с позиций которой и во имя которой эта критика осуществляется, то есть какую-то *иную форму*. Но никакой иной позитивной формы постмодернизм не предлагает. Никакой позитивной программы философии взамен дисквалифицированной «метафизики» не выдвигает. В этом смысле постмодернизм следует рассматривать не как концептуальное обоснование и осмысление «конца метафизики» и «конца философии», но как *феномен самоотрицания определённой интеллектуальной традиции в истории человеческой культуры*.

Эволюционный трансгуманизм, в отличие от постмодернизма, ориентирован не на формальную, а на *содержательную* критику существующих идеологий и позиционирует себя в качестве *новой идеологии*, способной ответить на глобальные вызовы человеческой цивилизации. «Человечество, – пишет А. Ариянов, – должно выработать новую гибкую эволюционную психологию, новую стратегию, новую идеологию своего бытия. Метаэтику, метакультуру будущего, которая могла бы адекватно отвечать на вызовы времени. И это должна быть духовная, прогрессорская психология, космическая, пассионарная метакультура нового человечества, нечеловечества будущего. Культура, ориентированная на эволюцию, прогресс, развитие человека и социума. Эта культура должна задать новый вектор развития цивилизации, создать новые ценности и цели в жизни»⁴³⁸.

Эволюционный трансгуманизм возрождает метанарративы, хотя метанарративы трансгуманистического мировоззрения по своему содержанию и, главное, по своему статусу в контексте культуры существенно отличаются от метанарративов эпохи модерна. В

⁴³⁷ Впрочем, это взаимосвязанные проекты, так как в контексте постмодернизма сама метафизика объявляется идеологией или *метаидеологией*.

⁴³⁸ Ариянов А. Нечеловечество как предчувствие. URL: <http://www.2045.ru/news/29144.html> (дата обращения: 22.02.14).

трансгуманизме утверждается необходимость наполнить традиционные базовые ценности человеческой культуры («метанарративы») новым содержанием.

Подведём итог. «Постмодернизм» – это обобщённое наименование тех тенденций в современной культуре, которые ведут к *стагнации* (а, следовательно, и *деградации*), бессмысленному и бездумному потребительству. Постмодернизм – это *концептуальное обоснование современного общества потребления*⁴³⁹. Это общество утратило и/или отбросило свои традиции и отказалось от своих перспектив и своего будущего. Это общество пребывает в глобальном цивилизационном и мировоззренческом тупике. Постмодернизм претендует на господствующее положение в духовной культуре современного общества и стремится обосновать и утвердить свой *парадигмальный* статус. Являются ли эти претензии обоснованными?

И. П. Ильин, один из крупнейших российских исследователей философского постмодернизма, указывая на недопустимость абсолютизации постмодернизма, писал: «Как и всякая теория, претендующая на выведение общего знаменателя своей эпохи на основе довольно ограниченного набора параметров, постмодернизм судорожно ищет подтверждения своим тезисам везде, где имеются или предполагаются признаки, которые могут быть истолкованы как проявление духа постмодернизма. При этом частным и внешним явлениям нередко придается абсолютизирующий характер, в них видят выражение некоего “духа времени”, определяющего все существующее. Иными словами, постмодернизм пытаются объяснить весь современный мир, вместо того чтобы из своеобразия этого мира вывести постмодернизм как одну из его тенденций и возможностей»⁴⁴⁰. Постмодернизм есть проявление и концептуальное осмысление

⁴³⁹ Большинство теоретиков постмодернизма акцентируют внимание на критическом, «протестном» потенциале своих идей. Это несколько не противоречит нашему тезису: постмодернистские тексты могут быть направлены против тех или иных социальных институтов и феноменов, представляющих собой своеобразные пережитки «модерна», но не против самого *типа современной культуры*, которая всё более функционирует в соответствии с логикой и базовыми принципами постмодернизма. Известный исследователь постмодернизма Ф. Джеймисон писал по этому поводу: «Все согласны с тем, что старый модернизм действовал против наличной социальности способами, которые описываются по-разному как критические, негативные, оспаривающие, субверсивные, оппозиционные и т. д. Можно ли утверждать нечто подобное по отношению к постмодернизму и его общественной значимости? Мы убедились в том, что существует модус, в соответствии с которым постмодернизм дублирует или воспроизводит – усиливает – логику потребительского капитализма; более важный вопрос состоит в том, существует ли модус, в котором он сопротивляется этой логике» (Джеймисон Ф. Постмодернизм и общество потребления // Логос. 2000. № 4. С. 77).

⁴⁴⁰ Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. – М.: Интрада, 1996. С. 203.

определённых тенденций в современной культуре, а вовсе не адекватное выражение «духа времени». Претензии постмодернизма на статус новой («постнеклассической») парадигмы философии и науки необоснованны и несостоятельны. Существуют альтернативы постмодернизму, одной из которых является набирающее популярность движение и идеология *эволюционного трансгуманизма*.

В философском постмодернизме элиминируются (именно *элиминируются, а не разрешаются*) основные проблемы классической и неклассической философских традиций. Философский постмодернизм представляет собой простое *переворачивание* классической европейской метафизики с ног на голову, тогда как трансгуманизм – это продуктивная *содержательная* альтернатива как метафизическому способу мышления и идеологиям, фундированным презумпциями метафизики, так и современному постмодернизму. Постмодернизм – это вызов, трансгуманизм – ответ.

Сходство между трансгуманизмом и постмодернизмом, на которое так часто указывают критики обоих этих направлений мысли, является поверхностным и мнимым. Различия же между этими идейными течениями представляется существенным и принципиальным. И это различие будет проясняться и конкретизироваться по мере разработки различных аспектов трансгуманистического мировоззрения и трансгуманистического проекта будущего, которые на данном этапе представлены лишь эскизно и фрагментарно.

ПРИЛОЖЕНИЕ 3. Экологизм и трансгуманизм как мировоззренческие парадигмы современного мышления

Термин «экологизм» указывает на определённый тип мировоззрения и миропонимания и (производным образом) на определённую *идеологию*. Становление экологизма как новой парадигмы мышления связано с целым рядом идейных течений в западной философии XX в. (этика «благоговения перед жизнью» А. Швейцера, «глубинная экология» и т.д.). Истоки же экологического миропонимания некоторые исследователи обнаруживают ещё у Фр. Ассизского и Дж. Бруно⁴⁴¹.

⁴⁴¹ См.: Деволл Билл, Сешнс Джордж. Глубинная экология / Сокр. пер. с англ. Е. Б. Мигуновой. URL: <http://ecocrisis.wordpress.com/deep-ecology/devel-sessions/> (дата обращения: 24.04.14).

Экологизм как мировоззрение включает в себя ответы на вопросы о сущности жизни и природы, о соотношении человека и природы, о соотношении искусственного и естественного и т.д.

Всякое мировоззрение постулирует определённые ценности и выстраивает их иерархию, но в разных типах мировоззрения эта иерархия выглядит по-разному. Мировоззрение, будучи системой ответов на ключевые «смысложизненные» вопросы, лежит в основании *идеологии*, которая в самом общем виде есть ответ на вопрос «что делать?» и, так или иначе, всегда предполагает выход в *политическую* плоскость. Как всякое иное мировоззрение, экологизм содержит представления не только о *сущем*, но и о *должном*, постулирует ценности и выстраивает их иерархию.

Следует чётко различать *экологию* как науку о взаимодействии живых организмов со средой их обитания и *экологизм* как идеологию и мировоззрение. Какой-либо необходимой смысловой связи и зависимости между ними, по-видимому, нет. Экология как наука совсем не обязательно должна исповедовать идеологию экологизма (хотя, как правило, специалисты в области экологии всё же склоняются к экологизму как мировоззрению). Следует, поэтому, также различать «экологистов» и «экологов».

В современной литературе, термины «мировоззрение» и «идеология» часто смешиваются. В частности, А. А. Горелов, выявляя сущностные черты экологической идеологии, явно расширяет идеологию до мировоззрения. Новизну и специфику экологической идеологии он усматривает в том, что она «преодолеывает не только классовые, национальные и религиозные разногласия, но и свойственный всем существующим идеологиям антропоцентризм, ориентируясь не только на общечеловеческие, но и, так сказать, общежизненные ценности, единые для человека и природы»⁴⁴². «Экологическая идеология – это идеология жизни, солидарности человека и природы»⁴⁴³.

Каковы же основные принципы экологической идеологии? Ключевым принципом является «учет во всех сферах человеческой деятельности реакции природной среды на вносимые в нее изменения»; «деятельность не вместо природы, ломающая ее кругообороты веществ, трофические уровни и уничтожающая ее составные части, а деятельность вместе с природой,

⁴⁴² Горелов А. А. Экология: конспект лекций. URL: http://www.razlib.ru/biologija/yekologija_konspekt_lekcii/index.php (дата обращения: 24.04.14).

⁴⁴³ Там же.

учитывающая ее возможности и законы функционирования»⁴⁴⁴. Эта «деятельность вместе с природой» в философской литературе получила названия «принципа коэволюции»⁴⁴⁵. Важным следствием этого принципа становится «концепция прав природы». Суть её в утверждении равноценности всех форм жизни, невзирая на различия в уровне организации и сложности их строения.

В настоящее время наиболее последовательная и радикальная версия экологической идеологии представлена в идейном течении, получившем название «глубинная экология»⁴⁴⁶. Глубинная экология – это направление в общественной мысли, оформившееся на западе в последние два-три десятилетия. В России идеи глубинной экологии стали известны, главным образом, благодаря книге Билла Деволла и Джорджа Сешнса⁴⁴⁷.

«Глубинная экология» претендует не только на мировоззренческую, но и на философскую и даже религиозную значимость: «Глубинная экология выходит за пределы ограниченного, частного, поверхностного подхода к природоохранным проблемам и пытается чётко сформулировать всеобъемлющее религиозное и философское мировоззрение»⁴⁴⁸.

Глубинная экология позиционирует себя как *радикальное природоохранное мировоззрение*. Ключевая идея глубинной экологии, которая совпадает и с главным императивом этого движения, сформулирована предельно чётко: *спасение природы от человека*. Точнее: *спасение природы человеком от человека*. «Цельное мировоззрение – каковым является глубинная экология – может предоставить единую мотивирующую силу для всех видов деятельности и всех движений, имеющих целью спасение планеты от человеческого господства и эксплуатации»⁴⁴⁹.

⁴⁴⁴ Горелов А. А. Экология: конспект лекций.

⁴⁴⁵ Об истории и философском контексте этого термина см.: Рябова Е. В. Коэволюция общества и природы – стратегия экологической безопасности. Дисс. канд. филос. наук. – Саранск, 2004; Кудряшев А. Ф. Развитие, эволюция, коэволюция: соотношение понятий // Вестник Башкирского университета. 2012. Т. 17. № 1(I). С. 640-644; Бурзалова А. А. К вопросу становления парадигмы «коэволюция сложных социальных и природных систем» // Вестник Бурятского государственного университета. 2010. № 14. С. 20-24.

⁴⁴⁶ См.: Ибрагимов К. Х. Экологический кризис в трактовке западной социально-философской мысли // История государства и права. 2011. № 19. С. 39-46; Старкин С. В., Поскребышева Е. С. Парадигма «глубинной экологии» А. Нейса в контексте развития эколопологии // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. № 4-1 (30). С. 164-168.

⁴⁴⁷ Деволл Билл, Сешнс Джордж. Глубинная экология / Сокр. пер. с англ. Е. Б. Мигуновой. URL: <http://ecocrisis.wordpress.com/deep-ecology/devel-sessions/> (дата обращения: 24.04.14).

⁴⁴⁸ Там же.

⁴⁴⁹ Там же.

Далее мы постараемся выявить базовые презумпции или принципы экологизма как мировоззрения. Ни один из этих принципов не может быть подтверждён или опровергнут рационально.

1. *Отождествление природного с естественным, подлинным и благом.* Природное (то есть рождённое, порождённое, урождённое, народившееся, зародившееся, уродившееся, возродившееся или, напротив, выродившееся) отождествляется в экологизме с *естественным* (то есть *подлинным*) и объявляется *благом*. Ключевым здесь, несомненно, выступает механизм и/или принцип *рождения*. Только *рождённое*, а не *сделанное* или *сконструированное* может претендовать на жизнь, то есть бытие и онтологическую «подлинность». В пользу этого говорит, в частности, такой пассаж: «В дикой природе заключается сохранение и защита мира <...>. Жизнь заключена в дикой природе. Наиболее живое существо – самое дикое существо»⁴⁵⁰.

Отождествление *природного с естественным* многим представляется чем-то само собой разумеющимся, и в большинстве философских направлений эти понятия действительно отождествляются. Русский космизм в этом отношении представляет едва ли не единственное исключение. Здесь природный порядок или строй бытия не только не отождествляется с естественным и должным, но, скорее, рассматривается как нечто *противоестественное, недолжное*. Порядок природы, основанный на вытеснении одних особей другими (порядок рождений и смертей) в философии русского космизма рассматривается как нечто, нуждающееся в *преодолении и исцелении*.

Сторонники экологизма часто подчёркивают, что именно принцип/механизм *рождения*, неразрывно связанный с *органической телесностью* человека, является конститутивным для индивидуальной (личностной) идентичности. Другими словами, обладать идентичностью, самостью, самоотождественностью может лишь то, что было *рождено* и, следовательно, должно *умереть*.

Приведём в этой связи характерный фрагмент из работы В. А. Кутырёва: «Влияние природных условий и телесных потребностей человека на развитие культуры фундаментально, оно прослеживается от способов производства предметов труда, до особенностей духовной жизни, ценностей и строя чувств индивидов. Имей мы, как разумные существа, другую телесную организацию, иные формы питания и размножения, у нас

⁴⁵⁰ Деволл Билл, Сешнс Джордж. Глубинная экология.

были бы другие формы самовыражения и регулирования взаимоотношений»⁴⁵¹.

На чём основано убеждение автора, что человеческая идентичность имеет своё основание в органической телесности и в природной среде? Ни на чём. Очевидно, что здесь мы имеем дело с одной из базовых, исходных, неverified и не falsified презумпций экологизма. Суть её в том, что в полной мере *своим* для человека является то, что «получено» им «от природы», то есть его органическая телесность и те формы самовыражения, которые производны от неё. Этому тезису можно противопоставить столь же обоснованный или столь же необоснованный антитезис, принятый, в частности, в русском космизме: *подлинно своим человек может назвать лишь сделанное, преобразованное*⁴⁵². И в этом случае человеческая телесность является человеческой в том смысле и в той степени, в которых она «сконструирована».

На основании отождествления «природного» с «естественным» в экологизме постулируется *изначальная ценность «дикой» природы*. С этой установкой связана критика так называемого *человеческого шовинизма*, который опирается на основополагающий для новоевропейской культуры *принцип антропоцентризма*.

Выражение «человеческий шовинизм» несёт в себе явную аллюзию на «мужской шовинизм», ниспровергаемый в современном феминизме. Это косвенно указывает если не на родство экологизма и феминизма, то, по крайней мере, на их принадлежность к одной интеллектуальной и мировоззренческой парадигме. Об этом свидетельствует и такое интеллектуальное течение, как *экофеминизм*⁴⁵³. Экофеминизм основывается на убеждении, что *потребительское и хищническое отношение к природе* и так называемая *дискриминация женщин* тесно взаимосвязаны. «Согласно экофеминизму, сексизм и деградация природы предопределены тем, что западная мысль склонна во всем замечать принадлежность либо к разуму и

⁴⁵¹ Кутырев В. А. Культура и технология: борьба миров. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 32.

⁴⁵² То, что В. Хёсле назвал «иллюзия изготавимости (*Machbarkeitswahn*)»: «лишь то, что сделано самим человеком, может претендовать на значимость» (Хёсле В. Философия и экология. – М.: Наука, 1993. С. 59). Лишь то, что сделано человеком, является в полном и подлинном смысле его собственным. Этой иллюзии изготавимости в экологизме противопоставляется *иллюзия естественности* или *иллюзия природности*: лишь то, что человек получил «от природы», является в полном смысле его собственным.

⁴⁵³ См. об этом: Хоменко Т. В. Экофеминизм: сущность и задачи // Вестник Донского государственного аграрного университета. 2012. № 2. С. 82-86; Карпенко Е. И. Сущность и тенденции современного экофеминизма // Гуманитарный экологический журнал. Т. 4. Вып. 1. 2002. С. 67-73.

духу, абстрактному мышлению, научному методу, технологии, контролю, либо к природе, телу, флоре, фауне, репродуктивности, интуиции. С делением на эти иерархические оппозиции связывается вся динамика *западного патриархата как главного источника экологических разрушений*⁴⁵⁴ (курсив мой – И. Д.). Нет сомнений, что «феминизм» и «экологизм» – это вехи на пути самоотречения Запада от своей социокультурной и цивилизационной идентичности.

«Человеческий шовинизм» проявляется в том, что полагают, будто природа изначально существует для человека, для удовлетворения потребностей человека, что она есть «всего лишь» совокупность ресурсов человеческой деятельности. Однако выражение «природа существует для человека» содержит в себе фундаментальную двусмысленность, оно включает как минимум два семантических аспекта: теоретический (онтологический и эпистемологический) и практический (этический). На этой двусмысленности и спекулируют сторонники экологической идеологии. Выражение «природа существует для человека» может и не нести в себе никаких этических и прагматических коннотаций, но отсылать к тому фундаментальному принципу, согласно которому всё сущее так или иначе обнаруживает себя именно в контексте *человеческого* бытия (или в другой феноменологической традиции: всё сущее предстаёт как феномен человеческого сознания). Другими словами, следует чётко различать *теоретический* и *практический* смыслы выражения «природа существует для человека». Первый априори не несёт в себе никакого «человеческого шовинизма» и не означает, что природа есть всего лишь «кладовая ресурсов», необходимых для человеческой деятельности.

Здесь уместно провести различие между радикальным и умеренным экологизмом. Это различие в общих чертах сводится к следующему: в радикальном экологизме предполагается, что «дикая природа» имеет самостоятельное значение и самостоятельную ценность, независимо от того, заинтересован ли человек в её сохранении и в её существовании⁴⁵⁵. В умеренном же экологизме признаётся *приоритет человечества как вида* по сравнению с другими биологическими видами. Природу следует спасать от человека, но спасать от человека её следует, всё же, *ради человека*, а не ради неё самой. Впрочем, если исходить из сущностного единства «внутренней» и

⁴⁵⁴ Карпенко Е. И. Сущность и тенденции современного экофеминизма. С. 67.

⁴⁵⁵ При этом, однако, забывают, что ценность – это ценность *для кого-то*, а значение чего-либо определяется контекстом.

«внешней» природы (то есть природы вне человека и природы в самом человеке), то само это различие и эта дилемма (ради чего/кого «спасать» природу) утрачивает свой смысл. Наиболее же распространённой является позиция, согласно которой негласно признаётся приоритет сохранения человека как вида, но в то же время подчёркивается, что природа имеет самостоятельную ценность, не связанную с человеческими потребностями и интересами. Это стратегия «как если бы», стратегия самообмана: мыслить и действовать так, *как если бы* сохранение природы могло быть для нас самоцелью и самоценностью. Методологический самообман здесь заключается в том, что принцип самоценности «дикой природы» и принцип «биоцентрического равенства» (равенства всех форм жизни) признаются необходимыми именно *в целях сохранения человечества как вида*. С этим связана вторая базовая презумпция экологизма – *презумпция выживания*.

2. *Стратегия экологизма – это стратегия выживания*. Сторонники экологизма провозглашают *выживание* в качестве фундаментальной стратегии и главной цели⁴⁵⁶. Причём императив «выживания» относится как к человечеству, так и к другим биологическим видам. Цель человека в контексте техногенной цивилизации и в условиях так называемого глобального экологического кризиса: выжить самому и обеспечить выживание других видов живых существ. Эти две задачи рассматриваются как теснейшим образом взаимосвязанные.

Смыслом существования всего существующего объявляется *выживание*. Но что такое *выживание* и чем *выживание* отличается от собственно *жизни*? Как соотносятся «жизнь» и «выживание»? Могут сказать, что выживание человечества как вида – это необходимое *условие* полновесной и полноценной человеческой жизни. Но такая трактовка, очевидно, не улавливает сути проблемы. Можно ведь прожить всю жизнь, *выживая*. Выживание в исходном и собственном значении – это не *условие* жизни, но именно *жизненная стратегия, модус протекания жизни, способ проживания жизни*.

Можно было бы назвать такое сведение жизни к *выживанию* биологическим редукционизмом, ведь смысл и «цель» (если вообще правомерно здесь говорить о цели) существования всякого биологического вида заключается именно в «выживании». И говорить о «выживании» человека и человечества в условиях техногенной цивилизации и

⁴⁵⁶ Кутырев В. А. Идеология бессмертия как выражения абиотического развития современной цивилизации // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2008. № 1. С. 231-239.

экологического кризиса можно лишь в том случае, если под «человеком»/«человечеством» понимается биологический вид среди других биологических видов. Впрочем, биологический редукционизм также имеет под собой определённые *онтологические* основания, а содержание и сущность экологизма как идеологии и мировоззрения не исчерпывается принципом биологического редукционизма.

Слово «выживание» настолько часто мелькает в трудах экологически ориентированных философов, что это не может быть простой случайностью. «Выжить», «продлиться», «сохраниться» – в этих словах выражается общая стратегия экологизма. В. А. Кутырёв так и называет одну из своих книг: «Философия выживания в эпоху постмодернизма»⁴⁵⁷, а «коэволюционизм» (один из базовых принципов экологического миропонимания) определяет как «идеологию выживания человека в постчеловеческом мире»⁴⁵⁸.

Кутырёв прямо провозглашает: «Человечество больше не живет. Оно – выживает»⁴⁵⁹. «В условиях, когда наше существование превращается в решение задачи на выживание, общей высокой целью человечества, целью, которая требует самоотверженного служения каждого, является сохранение природы и жизни на Земле»⁴⁶⁰. Выживание человека и человечества, согласно Кутырёву, – это не просто экзистенциальный императив, это *реальность*, в которую многие не хотят поверить, заслоняясь от неё разного рода «космическими» и «технократическими» утопиями. Жизнь, таким образом, редуцируется к *выживанию*.

Фундаментальный для экологического сознания тезис о том, что бытие (жизнь) человека в современном техногенном мире суть не что иное, как *выживание*, связан с особым пониманием феномена техники и соотношения «техники» и «природы»: «Современная техника, становящийся техническим человеческий разум, создаваемая им искусственная среда, приобрели способность к саморазвитию, а природа нуждается в *специальной* заботе <...>. Наряду с внешней природой, в специальной заботе нуждается природа внутренняя, проявляющаяся в человеке через его культуру и духовные чувства – как *душа*. Сохранить душу, остаться человеком в этом техногенном коммерческом мире – задача не только экологическая, но и нравственная,

⁴⁵⁷ См.: Кутырёв В. А. Разум против человека (Философия выживания в эпоху постмодернизма). – М.: «ЧеРо», 1999. С. 54.

⁴⁵⁸ Там же.

⁴⁵⁹ Там же.

⁴⁶⁰ Там же.

экзистенциальная»⁴⁶¹ (курсив Кутырёва – И. Д.). «Демонизация» техники, представление о том, что техника «вышла из под контроля человека», стала чем-то «враждебным» человеку и жизни как таковой, приобрела способность к «саморазвитию», – всё это крайне характерно для экологического мировоззрения. Впрочем, «демонизация техники» проистекает из упрощённого, редуционистского её понимания. От такого упрощённого подхода предостерегал ещё Хайдеггер в «Вопросе о технике», хотя Кутырёв часто ссылается на Хайдеггера и стремится заимствовать его в «союзники». Вопреки тому, что утверждает Кутырёв, техника не «развивается», она *функционирует*; «развитие» же и «саморазвитие» – это атрибутивные и специфические свойства биологических организмов и видов, это свойства *биологической жизни*.

Новоевропейские наука и техника, ответственные за так называемый экологический кризис, неотделимы от центрального для новоевропейской цивилизации *принципа антропоцентризма*. Поэтому критика антропоцентризма – это одна из важнейших составляющих экологического мировоззрения. И здесь мы обнаруживаем третью базовую презумпцию экологизма – *презумпцию биоцентрического равенства*.

3. Принцип «биоцентрического равенства» заключается в том, что человек как вид онтологически и аксиологически уравнивается со всеми прочими видами. Выживание человеческого вида не является более приоритетным по сравнению с выживанием любого другого вида. Экологизм – это радикальное отвержение и ниспровержение антропоцентризма как базового принципа техногенной цивилизации. Претензия человека на особое положение в порядке природного бытия расценивается в экологизме как нечто недолжное и недопустимое. «Экологическое сознание и глубинная экология резко отличаются от доминантного мировоззрения технократически-индустриальных общественных систем, рассматривающих человечество как изолированное и коренным образом отделённое от остальной Природы, как творение, стоящее над всем остальным сущим и надзирающее за ним. Но взгляд на человека как на отдельное от Природы, высшее существо является только частью больших культурных установлений. В течение тысячелетий западной культурой всё более овладевала идея превосходства, господства: господства человека над всей

⁴⁶¹ Кутырёв В. А. Разум против человека. С. 56.

остальной Природой, мужчины над женщиной, богатых и сильных над бедными, превосходства Запада над всеми не-западными культурами»⁴⁶².

Суть «биоцентрического равенства» в том, что «все элементы биосферы имеют равные права на жизнь и процветание, развитие своих индивидуальных форм раскрытия и самореализации»⁴⁶³. «Все организмы и сущности в экосфере имеют равную собственную внутреннюю ценность как части взаимосвязанного единого целого»⁴⁶⁴. «Благополучие и процветание человечества и всех иных форм Жизни на Земле имеют ценность сами по себе <...>. Эти ценности всех прочих форм жизни не зависят от их полезности для человечества»⁴⁶⁵.

Принцип биоцентрического равенства (равноценности всех биологических видов) легко провозгласить, но гораздо труднее извлечь из него все возможные следствия. Провозглашение принципа биоцентрического равенства, по сути, является следствием и закономерным продолжением утверждения либеральных принципов *мультикультурализма* и *культурного плюрализма*, предполагающих равноценность и равнозначность всех исторических форм социокультурного бытия. Подобно тому, как принцип мультикультурализма порождён критикой «европоцентризма», принцип биоцентрического равенства есть не что иное, как логическое следствие отрицания антропоцентризма или «человеческого шовинизма». Здесь, однако, необходимо напомнить, что критика европоцентризма осуществлялась и осуществляется *именно в контексте западного (европейского) культурного и интеллектуального развития*, она есть *следствие* этого развития. Равным образом и критика антропоцентризма – это порождение *человеческой* рефлексии над основаниями собственного (*человеческого!*) бытия.

Принцип «биоцентрического равенства» обнаруживает свою логическую несостоятельность в том простом факте, что он выдвигается *именно человеком*, а не каким-либо иным видом живых существ. Впрочем, обнаруживая свою логическую несостоятельность, этот принцип вовсе ещё не утрачивает своей мировоззренческой силы и привлекательности. В равной степени принцип мультикультурализма, провозглашаемый *европейской* культурной и философской традицией и также обнаруживающий свою

⁴⁶² Деволл Билл, Сешнс Джордж. Глубинная экология / Сокр. пер. с англ. Е. Б. Мигуновой. URL: <http://ecocrisis.wordpress.com/deep-ecology/devel-sessions/> (дата обращения: 24.04.14).

⁴⁶³ Там же.

⁴⁶⁴ Там же.

⁴⁶⁵ Там же.

логическую несостоятельность, вовсе не утрачивает от этого своей мировоззренческой значимости.

Принцип биоцентрического равенства имеет природу *императива* и единственным его обоснованием является: «так есть, потому что так *должно быть*». Это не *логический* принцип и не *эмпирическая* констатация, это *мировоззренческий императив*. Сторонники экологизма любят подчёркивать, что предположение, будто мир создан и существует для человека, не имеет под собой никаких оснований. Но и принцип биоцентрического равенства не может иметь никаких логических или эмпирических оснований.

Согласно экологизму, всякое нарушение принципа биоцентрического равенства, всякая попытка человеческого субъекта занять особое, привилегированное, тем более *центральное* положение в мироздании, чревато разрушительными последствиями как для природы, так и для самого человека. С этим связан четвёртый базовый принцип экологизма.

4. Его можно сформулировать так: *вмешательство человека в природу с самого начала имеет насильственный и разрушительный характер*. Строго говоря, *вмешательство* человека в природу и её трансформация есть прямое *следствие* антропоцентризма как признания особого положения человеческого субъекта. Всякое человеческое действие, направленное на изменение/трансформацию естественного природного порядка бытия расценивается в экологизме как *вмешательство* человека в природу, а *вмешательство* в природу всегда есть *насильственное* вмешательство, то есть *насилие* над природой. Вмешательство человека в естественные природные процессы проистекает из фундаментальной для новоевропейской культуры интенции *покорения, подчинения, завоевания* природы. Природу покоряют и подчиняют с тем, чтобы над ней *господствовать*. Таким образом, всякое человеческое влияние, воздействие на природу, всякое «вмешательство» в природные процессы, в конечном счёте, проистекают из базовой установки *господства над природой*. Сама эта установка является атрибутом новоевропейской субъективности и новоевропейской цивилизации. Такова, согласно экологическому мировоззрению, господствующая модель «взаимоотношения» человека и природы в культуре техногенной цивилизации.

Приведём в этой связи несколько характерных фрагментов из книги Билла Деволла и Джорджа Сешнса: «Для сторонника глубинной экологии дикая природа – это ландшафт или экосистема, *минимально испорченная вмешательством человека*, в особенности разрушительными технологиями

современного общества»⁴⁶⁶ (курсив мой – И. Д.); «Любое крупное изменение экосистемы человеком, как правило, будет для неё разрушительным»⁴⁶⁷. Вмешательство человека способно лишь «испортить» природу, разрушить её. Но поскольку человеческая деятельность давно уже стала планетарным фактором развития биосферы, постольку в экологизме ставится задача не *прекращения*, но *сокращения*, минимизации разрушительного человеческого вмешательства в природу.

Заслуживает внимания примечательный, но, кажется, ещё никем не отмеченный факт: в экологически ориентированной литературе речь идёт всегда и только о *степени* или *уровне* вмешательства человека в природные процессы и нигде не ставится вопрос о *характере* и *направленности* этого «вмешательства». Всё обстоит так, как будто *всякая* человеческая деятельность изначально, априори, *по самой своей сути* является *разрушительной* и *гибельной* для природы. «Непомерное вмешательство в природные процессы привело другие виды на грань вымирания. Глубинные экологи уверены, что баланс давно уже перевешивает в пользу человека. Сейчас мы должны вернуть его обратно, чтобы защитить среду обитания других видов»⁴⁶⁸. Как видим, речь идёт об *отступлении*, *сворачивании*, *ограничении* человеческой технологической экспансии, а не об изменении её характера и направленности. Лучшее, что способен сделать человек техногенной цивилизации в условиях экологического кризиса, – это *охрана свободного течения дикой жизни и невмешательство в эту жизнь*. «Многие специфические цели сохранения среды обитания других видов, согласующиеся с биоцентрическим равенством, выражаются фразой “пусть река течет”, где “река” включает более широкое определение жизни»⁴⁶⁹. Отчётливо прослеживающаяся здесь *апология спонтанности* составляет самую суть экологического миропонимания.

Отсюда вытекает и главный практический императив экологизма, – *императив минимизации преобразующей деятельности*. Этот императив экологизма неразрывно связан с его базовыми мировоззренческими презумпциями. Речь идёт о *минимизации* человеческого вмешательства в спонтанные природные процессы, а, следовательно, и минимизации человеческой активности *как таковой* (ведь активность так или иначе всегда

⁴⁶⁶ Деволл Билл, Сешнс Джордж. Глубинная экология.

⁴⁶⁷ Там же.

⁴⁶⁸ Там же.

⁴⁶⁹ Там же.

направлена на преобразование и трансформацию природы – внутренней или внешней).

Такова сущность и базовые принципы экологизма как мировоззрения.

Трансгуманизм как мировоззрение и как проект опирается на совершенно иные базовые принципы. Если в экологизме природное отождествляется с *естественным* и рассматривается как *подлинное, аутентичное* бытие, то для космизма и трансгуманизма характерно, скорее обратное.

В русском космизме, в частности, в философии Н. Ф. Фёдорова слово «природа» используется в двух основных значениях: 1) природа как *совокупность сущего* и 2) природа как *порядок или строй бытия*. Эта двойственность «природы» отражена в знаменитом высказывании Н. Ф. Фёдорова: «Природа нам враг временный, а друг вечный потому, что нет вражды вечной, а устранение временной есть наша задача, задача существ, наделенных чувством и разумом»⁴⁷⁰. Природа как порядок бытия, основанный на рождении и смерти, вытеснении одних существ и видов другими, – это «враг временный». Такой порядок должен быть изменён, преобразован, преображён. Глубинная интуиция русского космизма такова: *тот факт, что люди умирают, что одно поколение вытесняется другим, – есть нечто недолжное и противоестественное*. Не природа как *сущее* наш враг, врагом человека и врагом жизни является *смерть* и тот порядок или строй бытия, который смерть производит и который сам производится смертью⁴⁷¹.

В современном трансгуманизме фёдоровский проект общего дела (обретения бессмертия и воскрешения через «регуляцию природы») приобретает более конкретные и чёткие очертания. В трансгуманизме речь идёт, прежде всего, не о регуляции «внешней», но о трансформации «внутренней» природы человека, то есть биологического (органического) субстрата человеческого существования, человеческой телесности. Трансгуманистический проект кибернетического бессмертия предполагает, что «природа» и «природное» в человеке или вне человека вовсе не является источником и основой его идентичности. Субстрат человеческого существования может и должен быть преобразован. Этот тезис опирается на

⁴⁷⁰ Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений: В 4-х тт. Том II. – М.: Прогресс, 1995. С. 239.

⁴⁷¹ «Смерть – атрибут природного существования, где каждая жизнь оплачивается смертью других – в рождении, питании, неизбежном вытеснении и борьбе. Всякая индивидуальная жизнь построена на костях других, уже живших и живущих, и в свою очередь идет на перебой» (Семёнова С. Г. Философ будущего века. С. 163).

исходную интуицию русского космизма о том, что *смерть есть нечто недолжное и противоестественное*. Источником же уязвимости человека для смерти является его *телесность*, его *биологический организм*.

Если стратегия экологизма – это стратегия *выживания*, то стратегию космизма и трансгуманизма следовало бы назвать стратегией *прорыва*. Не сохранение уже имеющихся форм реализации человеческой идентичности, но изобретение, открытие новых форм, новых путей и возможностей самореализации, новых способов быть самим собой. При этом человек в русском космизме и в трансгуманизме не сводится к его биологическому субстрату, а человечество – к биологическому виду. В экологизме *выживание* человечества как вида неотделимо от сохранения в неприкосновенности органической телесности человека (это получило название «экологии человека»). В космизме и в трансгуманизме, напротив, дальнейшее *утверждение* человека как человека предполагает трансформацию самой человеческой природы, преобразование его природного биологического субстрата.

Пожалуй, ни в одном пункте различие экологизма и трансгуманизма не проявляется так отчётливо, как в трактовке и критике ключевого для новоевропейской культуры *принципа антропоцентризма*. Антропоцентризм как философская и мировоззренческая установка в европейской культуре последних полутора веков неоднократно отвергался, опровергался и ставился под вопрос. И в настоящее время многие философские течения стремятся преодолеть антропоцентризм, избавиться от его следов и «пережитков». Следует, однако, заметить, что критика антропоцентризма может вестись с *разных* и даже *противоположных* философских и мировоззренческих позиций. Так, критика антропоцентризма в современной экологически ориентированной философии и критика антропоцентризма в философии русского космизма и в современном трансгуманизме – это совсем не одно и то же. Обратим сначала внимание на сходство позиций экологизма и трансгуманизма по этому вопросу.

Сходство проявляется в безусловном признании императива, согласно которому человек не может и не должен ради удовлетворения своих «потребностей» разрушать среду обитания других живых существ и природные основания собственного существования. Критика потребительского и хищнического отношения к природе, потребительской идеологии и «общества потребления» – вот пункт, в котором сходятся пути экологизма и трансгуманизма.

Однако это очевидное сходство не должно заслонять более глубокого различия. В экологизме критика антропоцентризма – это критика представлений об «особом положении» человека в биосфере и в мироздании в целом. В экологизме так называемое особое положение человека и человечества – это не более чем гибельная для природы и самоубийственная для самого человека *претензия, онтологически ничем не подкреплённая*. В космизме и в трансгуманизме «особое положение человека» – это *исходная онтологическая данность*, а не просто безумная претензия новоевропейской субъективности на господство над природой. Однако признание «особого положения» человека вовсе ещё не ведёт автоматически к антропоцентризму, то есть к признанию того, что природа – это всего лишь и только совокупность ресурсов и материалов, необходимых для удовлетворения всё новых и новых человеческих потребностей.

Особое положение человека и человечества – это не привилегия, которая наделяет человека особыми правами и сообщает его бытию особую значимость. *Особое положение обязывает*. Эта идея о том, что *особое положение не столько даёт привилегии, сколько накладывает обязательства*, как правило, не встречается в экологически ориентированной философии, но она занимает центральное место в русском космизме. Особое положение человека не в том, что вся природа предоставлена в его распоряжение, но в том, что он (единственный из всех живых существ) способен переступить любые наличные ограничения, в том числе и *ограничения собственной («внутренней») природы*. Природа – это пространство человеческой деятельности, но исходное, базовое отношение человека и природы – это *преображение и просветление*, а не *эксплуатация*. В идейном контексте русского космизма оппозиция технократизма и экологизма (хищническая эксплуатация природы человеком или её охрана от человека) оказывается мнимой. Эта оппозиция задаёт ложные координаты и заводит в тупик. С точки зрения русского космизма и технократизм с его установкой на эксплуатацию и покорение природы, и экологизм с его императивом биоцентрического равенства равно должны быть отвергнуты.

Согласно той модели соотношения человека и природы, которая утвердилась в русском космизме, вмешательство человека в природные процессы *может* иметь насильственный и разрушительный характер в том случае, если на первый план выдвигаются потенциально бесконечные потребности и притязания новоевропейской субъективности. Но из этого не следует, что *всякое вообще* «вмешательство» в природу («внутреннюю» или

«внешнюю») априори представляет собой её «эксплуатацию» и «разрушение». «Вмешательство» может быть *спасительным*, оно может *преобразовать, улучшать и исцелять*, а не только губить и разрушать. В космизме и в трансгуманизме на первый план выходит вопрос не об *уровне* и *степени* человеческого вмешательства в природные процессы (как в экологизме), а о *характере* и *направленности* этого вмешательства.

В экологизме и в трансгуманизме, таким образом, реализуются альтернативные стратегии критики потребительского общества и потребительского отношения к природе. Экологизм связывает потребительское отношение к природе с ценностями и установками техногенной цивилизации. Для этого действительно имеются определённые основания. Но экологизм не замечает в недрах самой новейшей европейской культуры зачатков принципиально иного подхода к проблеме «человек – природа». Этот подход формировался в философии русского космизма, а в настоящее время представлен главным образом в трансгуманизме. В трансгуманизме отмечается и подчёркивается внутренний конфликт между основаниями и принципами современной техногенной цивилизации и нормами и ценностями «общества потребления». С одной стороны, потребительское общество как феномен исторически возникает именно в контексте техногенной цивилизации, но, с другой стороны, потребительское общество на современном этапе своего развития, очевидно, подтачивает устои и базовые принципы новейшей европейской техногенной цивилизации.

Таким образом, в экологизме делается акцент на генетической и смысловой связи и даже *единстве* технократизма и «потребительства». В трансгуманизме же делается акцент на их противоречиях и несовместимости.

Основная интенция русского космизма и трансгуманистического мировоззрения заключается в том, чтобы удержать базовые интенции новейшей европейской цивилизации, но придать им *иной вектор, иную направленность*. Экологизм же представляет собой последовательное *отрицание* базовых принципов и ценностей техногенной цивилизации. И здесь экологизм сближается с постмодернизмом, который есть не что иное, как простое *переворачивание* классической западноевропейской метафизики. По сути новейший европейский, «модернистский» технократизм и «постмодернистский» экологизм – это две стороны одной медали. Технократизм и экологизм представляют *одну* модель, *один* «формат мышления», это противоположные полюса *одной и той же* парадигмы. В

одном случае речь идёт о *покорении* природы, её эксплуатации ради удовлетворения человеческих потребностей, в другом случае утверждается необходимость *покориться* природе, осознать своё единство с ней и умерить эгоистические потребности.

В противоположность этому в русском космизме и трансгуманизме мы имеем дело с действительно *новым* мировоззрением, способным указать пути выхода из тупиков современного «общества потребления». Если новоевропейский технократизм – это «тезис», а экологизм и постмодернизм – «антитезис», то космизм и трансгуманизм следует признать в качестве *синтеза*. Подлинно глубокие и верные ответы рождаются только на путях *преодоления*, а не *отрицания*.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аксенов Г. П. Времявластие. О Валерии Муравьеве и его философии // Вопросы философии. 1992. № 1. – С. 89-95.
2. Андерсон П. Истоки постмодерна / Пер. с англ. А. Апполонова. – М.: Территория будущего, 2011. – 208 с.
3. Андреев А. Л. К характеристике феномена технонауки // Вестник Московского энергетического института. 2010. № 5. – С. 129-134.
4. Анисин А. Л. Миф о прогрессе. URL: <http://pravda.tvob.ru/obshhestvo/550-mif-o-progresse> (дата обращения: 50.05.14).
5. Ариянов А. Неочеловечество и векторная цивилизация. URL: <http://www.2045.ru/news/29405.html> (дата обращения: 22.02.14).
6. Ариянов А. Неочеловечество как предчувствие. URL: <http://www.2045.ru/news/29144.html> (дата обращения: 22.02.14).
7. Артюхов И. В. Трансгуманизм: философские истоки и история возникновения // Новые технологии и продолжение эволюции человека? Трансгуманистический проект будущего / Отв. ред. В. Прайд, А. В. Коротаяев. – М.: Изд-во ЛКИ, 2008. – С. 31-46.
8. Аршинов В. И. Трансгуманизм в перспективе эволюции сложности // Философские науки. 2013. № 8. – С. 11-23.
9. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти / Пер. с фр. В. К. Ронина. – М.: Прогресс, 1992. – 528 с.
10. Ахутин А. В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). – М.: Наука, 1989. – 208 с.

11. Барт Р. Смерть автора // Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика / Пер. с фр. Г. К. Косикова. – М.: Прогресс, 1989. – С. 384-391.
12. Барт Р. От произведения к тексту // Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика / Пер. с фр. Г. К. Косикова. – М.: Прогресс, 1989. – С. 413-423.
13. Беляев Д. А. Постчеловек как тип сверхчеловека техногенной культуры XXI в. // Теория и практика общественного развития. 2011. № 8. – С. 23-24.
14. Бенуа Ален де. Краткая история идеи прогресса. URL: <http://cytadel.by/articles/kratkaya-istoriya-idei-progressa> (дата обращения: 13.05.14).
15. Бланшо М. Опыт-предел // Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб.: МИФРИЛ, 1994. – С. 63–77.
16. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция / Пер. с фр. О. А. Печенкиной. – Тула, 2013. – 204 с.
17. Болонкин А. XXI век – начало бессмертия людей! URL: <http://n-t.ru/tp/ns/nbl.htm> (дата обращения: 12.01.14).
18. Борейко В. Прорыв в экологическую этику. – Киев: Киевский эколого-культурный центр, 1999. – 128 с.
19. Борзенко И. М., Кувакин В. А., Кудишина А. А. Основы современного гуманизма. – М.: Российское гуманистическое общество, 2002. – 350 с.
20. Бостром Н. FAQ по трансгуманизму / Пер. Д. Медведева. URL: http://www.textfiles.com/russian/cyberlib.narod.ru/lib/critica/sing/th_2.html#singularity (дата обращения: 05.05.14).
21. Булгаков С. Н. Основные проблемы теории прогресса. URL: <http://www.vehi.net/bulgakov/progress.html> (дата обращения: 05.05.14).
22. Бурзалова А. А. К вопросу становления парадигмы «коэволюция сложных социальных и природных систем» // Вестник Бурятского государственного университета. 2010. № 14. – С. 20-24.
23. Викторов А. Ш. Идея апокалипсиса и кризис социокультурных ценностей в России // Личность. Культура. Общество. 2000. Т. II. № 2. – С. 29-39.
24. Вишев И. В. Достижение практического бессмертия человека и его реального воскрешения – двуединая задача // Вестник Российского философского общества. 2007. № 2. – С. 109–112.

25. Вишев И. В. Иммертогуманизм и трансгуманизм – современные гуманистические тенденции // Челябинский гуманитарий: сборник научных трудов членов Челябинского отделения Академии гуманитарных наук. 2007. № 3. – С. 46-58.
26. Вишев И. В. Концепция практического бессмертия человека и его реального воскрешения // Челябинский гуманитарий: сборник научных трудов членов Челябинского отделения Академии гуманитарных наук. 2006. № 1 – С. 49–53.
27. Вишев И. В. На пути к практическому бессмертию. – М.: МЗ Пресс, 2002. – 324 с.
28. Вишев И. В. Проблема реального воскрешения человека: мировоззренческий и естественнонаучный аспекты //«Вестник Российского философского общества». 2005. № 2. – С. 170-173.
29. Вишев И. В. Философия общего дела Н. Ф. Федорова – предтеча современной концепции практического бессмертия человека // На пороге грядущего. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829–1903). – М.: Пашков дом, 2004. – С. 322-332.
30. Гачева А. «Вечность неотделима от творчества и воскресения» (Жизнь и философское наследие Валериана Муравьева). URL: <http://www.runivers.ru/philosophy/logosphere/383676/> (дата обращения: 18.04.14)
31. Гнатик Е. Н. Идеи трансгуманизма в эпоху конвергентных технологий // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2013. № 1. – С. 117-127.
32. Гнатик Е. Н. Проблема модификации природы человека в контексте генетической инженерии // Безопасность Евразии. 2006. № 2. – С. 215-229.
33. Гнатик Е. Н. Роль ценностного подхода в антропогенетике и генетической инженерии // Вопросы философии. 2007. № 8. – С. 70-78.
34. Гнатик Е. Н. Философско-гуманитарные аспекты проблемы клонирования человека // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2003. № 1. – С. 112-122.
35. Гнатик Е. Н. Высокие технологии и сдвиг гуманитарной парадигмы. – М.: ЛИБРОКОМ, 2012. – 168 с.
36. Гнатик Е. Н. Трансгуманистические проекты в эпоху конвергентных технологий // Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека / Отв. ред. Г. Л. Белкина. – М.: ЛЕНАНД, 2012. – С. 343-354.

37. Горелов А. А. Экология: конспект лекций. URL: http://www.razlib.ru/biologija/yekologija_konspekt_lekcii/index.php (дата обращения: 24.04.14).
38. Горичева Т. М. Православие и постмодернизм. – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1991. – 64 с.
39. Горохов В. Г. Технонаука и перспективы развития глобальной цивилизации // Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека / Отв. ред. Г. Л. Белкина. – М.: ЛЕНАНД, 2012. – С. 296-307.
40. «Грех, который не будет прощен». – М.: Отчий дом, 1997.
41. Гуревич П. С. Феномен деантропологизации человека // Вопросы философии. 2009. № 3. – С. 19-31.
42. Гуревич П. С. Горизонты человеческого существования // Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека / Отв. ред. Г. Л. Белкина. – М.: ЛЕНАНД, 2012. – С. 72-86.
43. Гусева О. Н. Философский анализ современных эсхатологических представлений // Вестник Ассоциации ВУЗов туризма и сервиса. 2008. № 3. – С. 36-38.
44. Деволл Билл, Сешнс Джордж. Глубинная экология / Сокр. пер. с англ. Е. Б. Мигуновой. URL: <http://ecocrisis.wordpress.com/deep-ecology/developments/> (дата обращения: 24.04.14).
45. Делёз Ж. Платон и симулякр / Пер. с фр. Е. А. Наймана // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. – Томск: Водолей, 1998. – С. 225-240.
46. Дёмин И. В. «Эсхатология спасения» Н. А. Сетницкого в свете трансгуманистического мировоззрения // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2013. № 1 (13). – С. 73-84.
47. Дёмин И. В. Бессмертие как проект: смерть и бессмертие человека в контексте гуманистического и трансгуманистического типов мировоззрения // Онтология проектирования. 2013. № 4(10). – С. 7-17.
48. Дёмин И. В. Гуманизм и трансгуманизм: проблема соотношения // ГЛОБАЛЬНОЕ БУДУЩЕЕ 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция / Под ред. проф. Д. И. Дубровского. – М.: Издательство МБА, 2013. – С. 193-202.
49. Дёмин И. В. Идея прогресса в философии русского космизма // Творчество. Культура. Наука. Выпуск V: Материалы Всероссийской

научной конференции с международным участием «Бизнес, наука, образование в контексте модернизации: спор философов и экономистов» / Отв. редактор О. В. Герасимов. – Самара: Самар. гос. техн. ун-т, 2013. – С. 91-99.

50. Дёмин И. В. Онтологические основания проекта «овладения временем» В. Н. Муравьева // Региональная научно-практическая конференция, посвящённая 50-летию первого полёта человека в космос. Самара, 14-15 апреля 2011 г.: тезисы докладов. – Самара: Издательство Самарского государственного аэрокосмического университета, 2011. – С. 14-15.
51. Дёмин И. В. Соотношение духовного, душевного и материально-телесного уровней бытия в метафизике всеединства С. Л. Франка // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2012. № 2 (12). – С. 51-62.
52. Дёмин И. В. Трактовка идеала в философии русского космизма // Аспирантский вестник Поволжья. 2013. № 7-8. – С. 34-37.
53. Дёмин И. В. Трансгуманистический проект будущего: дебиологизация или дегуманизация? // Искусственный интеллект: философия, методология, инновации. Сборник трудов VII Всероссийской конференции студентов, аспирантов и молодых учёных. Часть 2 / Под ред. Е. А. Никитиной. – М.: Радио и Связь, 2013. – С. 129-134.
54. Джеймисон Ф. Постмодернизм, или Логика культуры позднего капитализма // Философия эпохи постмодерна. – Мн.: Красико-принт, 1996. – С. 118–137.
55. Джеймисон Ф. Постмодернизм и общество потребления // Логос. 2000. № 4. – С. 63-77.
56. Дубровский Д. И. О междисциплинарном подходе к проблематике искусственного интеллекта // Человеческий фактор: проблемы психологии и эргономики. 2007. № 3-1. – С. 35-38.
57. Дубровский Д. И. Проблема «сознание и мозг»: теоретические и методологические вопросы (в связи с задачами НБИКС-конвергенции) // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция / Под ред. проф. Д. И. Дубровского. – М.: Издательство МБА, 2013. – С. 121-150.
58. Дубровский Д. И. Современное массовое сознание и будущее земной цивилизации // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2013. № 1. – С. 78-83.

59. Дубровский Д. И. Биологические корни антропологического кризиса. Что дальше? // Человек. 2012. № 6. – С. 51-54.
60. Дубровский Д. И. «Природа человека» и глобальное будущее // Взгляд. 3 июля 2012.
61. Дубровский Д. И. «Человек продолжает действовать как животное» // Взгляд. 16 августа 2012.
62. Дубровский Д. И. Кибернетическое бессмертие. Фантастика или научная проблема? // Взгляд. 25 октября 2012.
63. Дубровский Д. И. Природа человека, антропологический кризис и кибернетическое бессмертие // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция / Под ред. проф. Д. И. Дубровского. – М.: Издательство МБА, 2013. – С. 237-253.
64. Дугин А. Г. Эволюция парадигмальных оснований науки. – М.: Арктогея-центр, 2002. – 418 с.
65. Дугин А. Г. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. – М.: Евразийское движение, 2009. – 744 с.
66. Дугин А. Г. Философия политики. – М.: Арктогея, 2004. – 614 с.
67. Дугин А. Г. Яд модернизации. URL: <http://www.evrazia.org/article/1328> (дата обращения 30.04.14).
68. Емельянов В. В. Исторический прогресс и культурная память (о парадоксах идеи прогресса) // Вопросы философии. 2011. № 8. – С. 46-57.
69. Занин С. В. «Утопия» или «общественный идеал»? // Диалог со временем. 2009. № 28. – С. 69-90.
70. Ибрагимов К. Х. Экологический кризис в трактовке западной социально-философской мысли // История государства и права. 2011. № 19. – С. 39-46.
71. Ильин И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. – М.: Интрада, 1998. – 255 с.
72. Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. – М.: Интрада, 1996. – 256 с.
73. Информационный подход в междисциплинарной перспективе (материалы Круглого стола) // Вопросы философии. 2010. № 2. – С. 84-112.
74. История философии: Энциклопедия. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. – 1376 с.

75. Ицков Д. «Неочеловечество 2045». Глобальная стратегия дальнейшей эволюции человечества в третьем тысячелетии. Декларация общественного движения «Россия 2045». URL: <http://www.2045.ru/news/29045.html> (дата обращения: 12.04.14).
76. Ицков Д. «Эволюция 2045»: футуризм, космизм и русская экспансия. URL: <http://www.2045.ru/articles/30693.html> (дата обращения: 05.04.14).
77. Ицков Д. Мы грубо нарушаем свои права. URL: <http://www.2045.ru/articles/29874.html> (дата обращения: 11.04.14).
78. Ицков Д. Путь к неочеловечеству как основа идеологии партии «Эволюция 2045». URL: <http://www.2045.ru/articles/30840.html> (дата обращения: 22.04.14).
79. Казённов Д. К. Телеологическая нагруженность философии трансгуманизма // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2011. № 5 (11). Ч. IV. – С. 89-91.
80. Казённов Д. К. Концептуальные основания трансгуманизма. Автореф. дисс. – Саратов, 2011. – 19 с.
81. Кара-Мурза С. Г. Идеология и мать ее наука. – М.: Алгоритм, 2002. – 256 с.
82. Карпенко Е. И. Сущность и тенденции современного экофеминизма // Гуманитарный экологический журнал. Т. 4. 2002. Вып. 1. – С. 67-73.
83. Климова С. М., Майданский А. Д. Глобальное будущее 2045 (Обзор научной конференции в Белгороде) // Вопросы философии. 2014. № 2. – С. 172-175.
84. Кнорре Б. К. В поисках бессмертия: Фёдоровское религиозно-философское движение: история и современность. – М.: Изд-во ЛКИ, 2008. – 192 с.
85. Коновалова О. А. Ироническая стратегия постмодерна в отношении дискурса // Вестник Кузбасского государственного технического университета. 2006. № 4. – С. 152-155.
86. Корсаков С. Н. Вмешательство в природу человека – отказ от свободы // Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека / Отв. ред. Г. Л. Белкина. – М.: ЛЕНАНД, 2012. – С. 407-412.
87. Корсаков С. Н. О непредопределенности человеческого существования // Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека / Отв. ред. Г. Л. Белкина. – М.: ЛЕНАНД, 2012. – С. 138-149.

88. Костина А. В. Идея прогресса в контексте динамики европейской цивилизации: обзор концепций // Обсерватория культуры. 2007. № 1. – С. 4-12.
89. Крылов И. Миф искусственного бессмертия. URL: <http://dinoera.ru/antropologija/263-igor-krylov-o-mife-iskusstvennogo-bessmertija.html> (дата обращения: 29.04.14).
90. Кувакин В. А. Общие характеристики гуманистического мировоззрения. URL: <http://www.humanism.ru/descriptions.htm> (дата обращения: 29.04.14).
91. Кувакин В. А. Твой рай и ад. Человечность и бесчеловечность человека: Философия, психология и стиль мышления гуманизма. – СПб.: Алетейя; М.: Логос, 1998. – 360 с.
92. Кудишина А. А. Гуманизм – феномен современной культуры. URL: <http://www.humanism.ru/gumanizm-fenomen-sovremennoie-kultury/> (дата обращения: 29.04.14).
93. Кудряшев А. Ф. Развитие, эволюция, коэволюция: соотношение понятий // Вестник Башкирского университета. 2012. Т. 17. № 1(1). – С. 640-644.
94. Куртц П. Мужество стать: Добродетели гуманизма. – М.: Российское гуманистическое общество, 2000. – 160 с.
95. Куртц П. Запретный плод: Этика гуманизма. Изд. второе, исправленное. – М.: Российское гуманистическое общество, 2002. – 222 с.
96. Куртц П. Испытание потусторонним / Пер. с англ. В. А. Кувакина. URL: http://polkurts.narod.ru/Iskushenie_potustoronnim.htm (дата обращения: 29.04.14).
97. Кутырёв В. А. Они пришли... (о де(э)волюции человека к трансгуманизму) // Философия хозяйства. 2009. № 2. – С. 103-111.
98. Кутырёв В. А. Человек: познать или помиловать // Философия хозяйства. 2007. № 3. – С. 116-130.
99. Кутырев В. А. Идеология бессмертия как выражения абиотического развития современной цивилизации // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2008. № 1. – С. 231-239.
100. Кутырев В. А. Как и куда сдвигается гуманитарная парадигма? // Философия и культура, 2010. – С. 9-16.
101. Кутырев В. А. Культура и технология: борьба миров. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 238 с.
102. Кутырев В. А. Разум против человека (Философия выживания в эпоху постмодернизма). – М.: «ЧеРо», 1999. – 230 с.

103. Кутырев В. А. Философия постмодернизма. – Нижн.Н.: Изд-во Волго-Вятской академии государственной службы, 2006. – 95 с.
104. Кутырев В. А. Философия трансгуманизма. – Нижн.Н.: НГУ, 2010. – 85 с.
105. Кутырёв В. А. Человеческое и иное: борьба миров. – СПб. : Алетейя, 2009. – 264 с.
106. Кутырев В. А. Экологический кризис, постмодернизм и культура // Вопросы философии. 1996. № 11. – С. 23-31.
107. Ламонт К. Иллюзия бессмертия / Пер. с англ. А. В. Старостина. 2-е изд. – М.: Политиздат, 1984. – 286 с.
108. Ларин Д. Н. О методологических основаниях современных футурологических и прогностических концепций // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2006. № 1. – С. 115-121.
109. Лекторский В. А. Умер ли человек? // Человек. 2004. № 4. – С. 10-16.
110. Лекторский В. А. Возможно ли пост-человеческое будущее? // Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека / Отв. ред. Г. Л. Белкина. – М.: ЛЕНАНД, 2012. – С. 29-35.
111. Лекторский В. А. Идеалы и реальность гуманизма. URL: http://sbiblio.com/biblio/archive/lektorskiy_ide/ (дата обращения: 29.04.14).
112. Лекторский В. А. Современные технологии и человеческие ценности // Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека / Отв. ред. Г. Л. Белкина. – М.: ЛЕНАНД, 2012. – С. 252-261.
113. Лепский В. Е. Проблема сборки субъектов развития в контексте эволюции технологических укладов // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция / Под ред. проф. Д. И. Дубровского. – М.: Издательство МБА, 2013. – С. 67-82.
114. Летов О. В. Трансгуманизм и этика // Культурология. 2008. № 4. – С. 18-30.
115. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Пер. с фр. Н. А. Шматко. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
116. Лишаев С. А. История русской философии. Ч. II. Кн. 2: Вторая половина XIX века (Н. Ф. Федоров, П. Д. Юркевич, В. С. Соловьев). – Самара: Самар. гуманит. акад., 2006. – 240 с.
117. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. URL: <http://psylib.org.ua/books/lose010/index.htm> (дата обращения: 29.04.14).

118. Лоскутов Ю. В. Заметки о киборгопоклонничестве. URL: <http://yuri-loskutov.narod.ru/zhelezo.htm> (дата обращения: 30.04.14).
119. Любинская Л. Н., Лепилин С. В. Философские проблемы времени в контексте междисциплинарных исследований. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – 304 с.
120. Майданский А. Д. История и общественные идеалы // Вопросы философии. 2010. № 2. – С. 127-133.
121. Макаров В. Г. Муравьев В. Н.: Очеловеченное время // Вопросы философии. 2002. № 4. – С. 100-128.
122. Мамчур Е. Н., Овчинников Н. Ф., Огурцов А. П. Отечественная философия науки: предварительные итоги. – М.: РОССПЭН, 1997. – 360 с.
123. Манифест Российского Трансгуманистического Движения. URL: <http://www.transhumanism-russia.ru/content/view/10/8/> (дата обращение: 19.04.14).
124. Мареева Е. В. От искусственного интеллекта к искусственной душе // Вопросы философии. 2014. № 1. – С. 171-177.
125. Мартынов Д. Е. К рассмотрению семантической эволюции понятия «утопия» (XX в.) // Вопросы философии. 2009. № 10. – С. 152-158.
126. Медведев Д. А. Конвергенция технологий – новая детерминанта развития общества // Новые технологии и продолжение эволюции человека? Трансгуманистический проект будущего / Отв. ред. В. Прайд, А. В. Коротаев. – М.: Издательство ЛКИ, 2008. – С. 46-84.
127. Медведева Т. Б. Концепт утопия: современные исследования и многообразие интерпретаций // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2009. № 2. – С. 113-117.
128. Мечников И. И. Этюды оптимизма. – М.: Наука, 1988. – 328 с.
129. Мищенко А. В. Апгрейд в сверхлюди. Технологическая гиперэволюция человека в XXI веке. Изд. 3-е. – М.: Либроком, 2013. – 168 с.
130. Можейко М. А. Феномен постистории: трактовка социального времени в современной культуре // Веснік Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта культуры і мастацтваў. 2005. № 5. – С. 22-30.
131. Моисеев Н. Н. Быть или не быть ... человечеству? – М.: Ульяновский Дом печати, 1999. – 289 с.
132. Мудрагей Н. С. Идеал – проблема выбора // Идеал, утопия и критическая рефлексия / Отв. ред. В. А. Лекторский. – М.: РОССПЭН, 1996. – С. 115-135.

133. Муравьев В. Н. Овладение временем как основная задача организации труда. – М.: Издание автора, 1924. – 75 с.
134. Муравьев В. Н. Всеобщая производительная математика // Русский космизм: Антология философской мысли / Сост. С. Г. Семенова, А. Г. Гачева. – М.: Педагогика-Пресс, 1993. – С. 190-210.
135. Муравьев В. Н. Овладение временем. Избранные философские и публицистические произведения. – М.: РОССПЭН, 1998. – 320 с.
136. Назаретян А. П. Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории. Синергетика – психология – прогнозирование. – М.: Мир, 2004. – 368 с.
137. Назаретян А. П. Мировоззренческая перспектива планетарной цивилизации // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция / Под ред. проф. Д. И. Дубровского. – М.: Издательство МБА, 2013. – С. 26-48.
138. Нестеров А. Ю. Проблема человека в свете идеологии эволюционного трансгуманизма // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция / Под ред. проф. Д. И. Дубровского. – М.: Издательство МБА, 2013. – С. 183-193.
139. Нисбет Р. Прогресс: история идеи / Пер. с англ. Ю. Кузнецова и Гр. Сапова. – М.: ИРИСЭН, 2007. – 557 с.
140. Новая философская энциклопедия: в 4 томах. URL: <http://iph.ras.ru/enc.htm> (дата обращения: 30.04.14).
141. Новгородцев П. И. Об общественном идеале. – М.: Пресса, 1991. – 640 с.
142. Новейший философский словарь. Постмодернизм / Гл. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. – Мн.: Современный литератор, 2007. – 816 с.
143. Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. – Мн.: Книжный Дом, 2003. – 1280 с.
144. Новиков А. А. О парадоксах идеала // Идеал, утопия и критическая рефлексия / Отв. ред. В. А. Лекторский. – М.: РОССПЭН, 1996. – С. 136-155.
145. Олейников Ю. В., Оносов А. А. Ноосферный проект социоприродной эволюции. – М.: ИФ РАН, 1999. – 210 с.
146. Омельченко Н. В. Казус скриптора // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7: Философия. Социология и социальные технологии. 2012. № 1. – С. 4-10.

147. Осипов А. Посмертная жизнь. Беседы современного богослова. URL: <http://www.wco.ru/biblio/books/osip17/H09-T.htm> (дата обращения: 30.04.14).
148. Павленко А. Н. Экологический кризис как псевдопроблема // Вопросы философии. 2002. № 7. – С. 66-80.
149. Петрова Г. И., Аванесов С. С. «Что такое жизнь?» Круглый стол // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2010. № 4. – С. 146-166.
150. Полякова О. В. Трансгуманистическое движение как социокультурный феномен // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. 2012. № 17(97). – С. 189-198.
151. Попова О. В. Современная технократическая утопия: российский контекст // Человек. 2012. № 5. – С. 54-62.
152. Порядин И. А. Конец света как мечта, или синдром апокалипсиса // Вестник Самарского государственного университета. 2009. № 67. – С. 93-100.
153. Постмодернизм. Энциклопедия / Сост. и науч. ред. А. А. Грицанов, М. А. Можейко. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. – 1040 с.
154. Прайд В. Влияние интеллекта на эволюцию человека или Первая аксиома трансгуманизма // Эволюция. 2005. № 2.
155. Прайд В. Интеллект как фактор эволюционного развития // Новые технологии и продолжение эволюции человека? Трансгуманистический проект будущего / Отв. ред. В. Прайд, А. В. Коротаев. – М.: Изд-во ЛКИ, 2008. – С. 16-31.
156. Прохоров М. М. Ценности и смыслы модели взаимоотношения человека и мироздания // Ценности и смыслы. 2010. № 5. – С. 94-108.
157. Пряхин В. Ф. Проблема радикального увеличения продолжительности жизни человека // Человек. 2012. № 4. – С. 82-88.
158. Пряхин В. Ф. Русский космизм и трансгуманизм // Приволжский научный вестник. 2012. № 8. – С. 44-59.
159. Рахманин А. А. Зарождение идеи прогресса: античность или новое время? // Гуманитарный вектор. Серия: Педагогика, психология. 2009. № 2. – С. 46-49.
160. Рябова Е. В. Коэволюция общества и природы – стратегия экологической безопасности. Дисс. канд. филос. наук. – Саранск, 2004. – 177 с.

161. Самохвалова В. И. К пониманию человека в его человеческой идентичности // Полигнозис. 2009. № 2 (35).
162. Самохвалова В. И. Контуры постдействительности // Полигнозис. 1999. № 2 (6).
163. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Пер. с фр. М. Грецкого // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. – С. 319-344.
164. Семёнова С. Г. Два вестника будущего: Николай Фёдоров и Пьер Тейяр де Шарден // Литературоведческий журнал. 2011. № 29. – С. 7-26.
165. Семенова В. Н., Филиппович А. В. Против Постмодернизма. Послесловие // Новейший философский словарь: Постмодернизм. – Мн.: Современный литератор, 2007.
166. Семенова С. Г. Философ будущего века: Николай Федоров. – М.: Пашков дом, 2004. – 584 с.
167. Семёнова С. Г. Философия воскрешения Н. Ф. Федорова // Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений: В 4-х тт. Том I. – М.: Прогресс, 1995. – С. 5-33.
168. Сергеев В. К. К вопросу о новых философских основаниях гуманизма // Известия Томского политехнического университета. 2007. Т. 311. № 7. – С. 28-32.
169. Сетницкий Н. А. О конечном идеале // Горский А. К., Сетницкий Н. А. Сочинения / Сост. Е. Н. Берковской (Сетницкой), А. Г. Гачевой. – М.: Раритет, 1995. – С. 287-358.
170. Сетницкий Н. А. О смерти и погребении // Н. Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Книга вторая / Сост. А. Г. Гачевой, С. Г. Семеновой. – СПб.: РХГА, 2008. – С. 392-396.
171. Сетницкий Н. А. Целостный идеал // Н. Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Книга первая / Сост. А. Г. Гачевой, С. Г. Семеновой. – СПб.: РХГА, 2008. – С. 659-689.
172. Смирнова А. А. «Воскрешение субъекта» в условиях инфляции рациональности // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6: Философия. Культурология. Политология. Право. Международные отношения. 2009. № 3. – С. 44-48.
173. Старкин С. В., Поскребышева Е. С. Парадигма «глубинной экологии» А. Нейса в контексте развития экополитологии // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. № 4-1 (30). – С. 164-168.

174. Субботина Н. Д. Гуманизм и трансгуманизм // Гуманитарный вектор. Серия: Философия, культурология. 2012. № 3. – С. 7-8.
175. Сурова Е. Э. Метафора «принуждение к прогрессу» // Studia Culturae. 2013. № 15. – С. 44-48.
176. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. – М.: Наука, 1987. – 240 с.
177. Тищенко П. Д. Будущее человечества как риск // Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека / Отв. ред. Г. Л. Белкина. – М.: ЛЕНАНД, 2012. – С. 159-175.
178. Тищенко П. Д. На гранях жизни и смерти: философские исследования оснований биоэтики. – СПб.: Мирь, 2011. – 328 с.
179. Тищенко П. Д. Человек-машина: перечитывая Карла Маркса // Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека / Отв. ред. Г. Л. Белкина. – М.: ЛЕНАНД, 2012. – С. 395-406.
180. Трухан А. В. Общественный идеал в структуре идеократического сознания: реконструкция и интерпретация. Дисс. канд. филос. наук. – Ростов-на-Дону, 2003. – 155 с.
181. Турчин А. В. О бессмертии. URL: <http://ru.scribd.com/doc/33840325/%D0%9E-%D0%B1%D0%B5%D1%81%D1%81%D0%BC%D0%B5%D1%80%D1%82%D0%B8%D0%B8> (дата обращения: 23.03.14).
182. Турчин В. Ф. Феномен науки: Кибернетический подход к эволюции. Изд. 2 е. – М.: ЭТС, 2000. – 368 с.
183. Турчин В., Джослин К. Кибернетический манифест. URL: <http://www.refal.net/turchin/phenomenon/cybernetic-manifesto.htm>.
184. Устрялов Н. В. Проблема прогресса. – М., 1998. – 49 с.
185. Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений: В 4-х тт. Том I. – М.: Прогресс, 1995. – 518 с.
186. Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений: В 4-х тт. Том II. – М.: Прогресс, 1995. – 544 с.
187. Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений: В 4-х тт. Том III. – М.: Традиция, 1997. – 744 с.
188. Федоров Н. Ф. Сочинения. Встп. ст., прим. и сост. С. Г. Семеновой. – М.: Мысль, 1982. – 711 с.
189. Фесенкова Л. В. Сциентизация эзотерики и псевдонаука // Социологические исследования. 2004. № 1. – С. 92-97.
190. Фесенкова Л. В. Учение о ноосфере в современной экологической ситуации // Высшее образование в России. 2008. № 1. – С. 142-147.

191. Фесенкова Л. В. Русский религиозный космизм о ценности жизни и человека // Жизнь как ценность. – М.: ИФРАН, 2000. – С. 67-80.
192. Философия: Энциклопедический словарь / Под ред. А. А. Ивина. – М.: Гардарики. 2004. – 1072 с.
193. Философская энциклопедия. В 5-ти томах / Под ред. Ф. В. Константинова. – М.: Советская энциклопедия, 1960-1970.
194. Философский энциклопедический словарь / Гл. ред. Л. Ф. Ильичёв, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалёв, В. Г. Панов. – М.: Советская энциклопедия, 1983. – 836 с.
195. Флоровский Г. В. Пути русского богословаия // Н. Ф. Федоров: pro et contra: В 2-х кн. Книга первая / Сост. А. Г. Гачевой, С. Г. Семеновы. – СПб.: РХГА, 2008. – С. 717-724.
196. Франк С. Л. Достоевский и кризис гуманизма (к 50-летию дня смерти Достоевского) // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 годов. – М.: Книга, 1990. – С. 391-397.
197. Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. – М.: Правда, 1990. – 607 с.
198. Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. – С. 631-990.
199. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Пер. с фр. С. Табачниковой. – М.: Касталь, 1996. – 448 с.
200. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы: На пути к либеральной евгенике? / Пер. с нем. М. Л. Хорькова. – М.: Весь Мир, 2002. – 144 с.
201. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А. Г. Чернякова – СПб.: Изд-во Высшей религиозно-философской школы, 2001. – 446 с.
202. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Республика, 1993. – С. 192-220.
203. Харт К. Постмодернизм / Пер. с англ. К. Ткаченко. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2006. – 272 с.
204. Хёсле В. Философия и экология. – М.: Наука, 1993. – 202 с.
205. Хоменко Т. В. Экофеминизм: сущность и задачи // Вестник Донского государственного аграрного университета. 2012. № 2. – С. 82-86.

206. Хоружий С. С. Проблема постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергической антропологии // Философские науки. 2008. № 2. – С. 10-31.
207. Циолковский К. Э. Космическая философия. Сборник. – М.: ИДЛи, 2004. – 496 с.
208. Черткова Е. Л. Специфика утопического сознания и проблема идеала // Идеал, утопия и критическая рефлексия / Отв. ред. В. А. Лекторский. – М.: РОССПЭН, 1996. – С. 156-187.
209. Чижикова Л. А. Наследие Ницше в дискурсе трансгуманизма // Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 13 (304). – С. 149-152.
210. Чуев С. И. Человек и природа // Н. Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Книга вторая / Сост. А. Г. Гачевой, С. Г. Семеновой. – СПб.: РХГА, 2008. – С. 361-364.
211. Шанин Т. Идея прогресса. URL: <http://www.yabloko.ru/Publ/Articles/shanin-2.html> (дата обращения: 30.03.14).
212. Шмеман Александр, прот. Религия или идеология? URL: <http://www.kiev-orthodox.org/site/faithbasis/1020/> (дата обращения: 30.03.14).
213. Шмеман Александр, прот. Цикл бесед о христианском понимании смерти. URL: http://www.golubinski.ru/ecclesia/shmeman/o_smerti.htm (дата обращения: 30.04.14).
214. Эпштейн М. Н. Творческое исчезновение человека. Введение в гуманологию // Человек. 2009. № 4. – С. 48-57.
215. Эрн В. Ф. Идея катастрофического прогресса // Эрн В. Ф. Борьба за логос. Г. Сковорода. Жизнь и учение. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – С. 222-247.
216. Юдин Б. Г. Природа человека: конструктивизм против натурализма // Высшее образование в России. 2005. № 5. – С. 113-121.
217. Юдин Б. Г. Перспективы человека // Знание. Понимание. Умение. 2006. № 3. – С. 28-31.
218. Юдин Б. Г. Сотворение трансчеловека // Вестник Российской академии наук. 2007. Т. 77. № 6. – С. 520-527.
219. Юдин Б. Г. Технонаука, человек, общество: актуальность гуманитарной экспертизы // Век глобализации. 2008. № 2. – С. 146-154.

220. Юдин Б. Г. Трансгуманизм — наше будущее? // Человек. 2013. № 4. — С. 5-17.
221. Юдин Б. Г. Перспективы человека: между прошлым и будущим // Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека / Отв. ред. Г. Л. Белкина. — М.: ЛЕНАНД, 2012. — С. 44-57.

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

Дёмин Илья Вячеславович

**РУССКИЙ КОСМИЗМ В ПЕРСПЕКТИВЕ
ТРАНСГУМАНИЗМА**

Монография

Компьютерная верстка Ефентьев С. В.

Подписано в печать 03.06.14

Печать оперативная. Формат 60x84. Объем 13 печ. лист.

Тираж 500 экз.

Отпечатано с предоставленного оригинал-макета

в типографии ООО «Глагол»

443086, г. Самара, ул. Революционная, 128