

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Новосибирский государственный университет экономики и управления «НИНХ»

На правах рукописи



Кайгородов Павел Викторович

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ПРОБЛЕМЫ УХОДА
ОТ ПОНЯТИЯ ЧЕЛОВЕКА КАК ОСИ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ

09.00.11 – Социальная философия

Диссертация
на соискание учёной степени
кандидата философских наук

Научный руководитель
доктор философских наук,
PhD (Monash, Australia), профессор
Донских Олег Альбертович

Новосибирск – 2019

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА 1. ПРИЧИНЫ КРИЗИСА КОНЦЕПТА ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ	12
1.1. Теоретико-методологический анализ проблемы человеческой идентичности в современном обществе	12
1.2. Социально-культурный контекст формирования омни-идентичности человека	27
1.3. Место онтологической концепции человека в условиях информационного общества	52
ГЛАВА 2. ПРОБЛЕМА НОВОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ЧЕЛОВЕКА В УСЛОВИЯХ СОЦИАЛЬНОЙ БИФУРКАЦИИ	61
2.1. Социальные аспекты трансгуманистического проекта постчеловека	61
2.2. Роль национальности в формировании идентичности современного человека	109
2.3. Исследование актуализации постгуманистических моделей человека (на материале видеоигр)	119
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	131
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	140

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы диссертации. Российское общество, наравне с большинством западных, вплотную приблизилось к этапу бифуркации идентичностных моделей. Процесс идентичности идёт благодаря триггерам – событиям, актуализирующим определённые предикаты в сознании субъекта. Каждый день, посещая рабочее место, субъект постоянно ассоциирует профессиональные обязанности и сопутствующие социальные модели с «собой». С другой стороны, некоторые идентичности не имеют большого числа триггеров и могут называться дремлющими. Так, обыватель начинает мыслить категориями гражданского долга и гражданской позиции в период выборов, в прочее время оставляя власть имущим возможность осуществлять политику неподконтрольно ему. Существуют, однако, идентичности, сказывающиеся на поведении и самоактуализации субъекта даже в отсутствие регулярных триггеров. Такие идентичности подобно музыке сфер пронизывают всё мироощущение субъекта, определяя его решения «по умолчанию». Положенные в основу мировоззрения, они простирают своё влияние на поведение субъекта дальше личных интересов и конъюнктурных социальных трендов, выражая более долгосрочные общественные нарративы. Такие идентичности в данном исследовании будут называться «омни-идентичностями». **Омни-идентичность – это идентичность, воспроизводимая субъектом постоянно, вне зависимости от обстоятельств и неявно определяющая его поведение.**

В данной работе будет рассмотрена омни-идентичность «человека». Понятие человека заняло центральное место в идентичности европейских мыслителей в эпоху Ренессанса, спровоцировав артикуляцию гуманистической системы взглядов и ценностей. С тех пор гуманизм стал титульным элементом европейского образа мышления и на протяжении последних пятисот лет считался метафизическим флагманом западного дискурса. По мере развития гуманистических идей различные признаки понятия поочерёдно рассматривались как достаточные, что позволило постфактум создать периодизацию

гуманистических идей, однако некоторые положения оставались неизменными. В частности, постулат о незыблемости и первостепенной важности человеческого достоинства пронизывает все виды гуманизма, как религиозного, так и светского типов. По разным причинам человек ценится гуманистами превыше всего и рассматривается как ось, вокруг которой строятся социальные практики и формулируются ключевые понятия. Однако в конце двадцатого века онтологическая и аксиологическая предельность человека всё чаще подвергаются сомнению. Борьба за права животных (лишающая человека монополии на правосубъектность), следующая за ней биоэтика (расширяющая аксиологическую рамку далеко за пределы *Homo sapiens sapiens*), стремительное развитие технологий, потенциально могущих результатиться созданием искусственного интеллекта (первого конкурента человека на когнитивном поле) – всё вышеназванное в сочетании с исторически закрепившейся размытостью содержания понятия «человек» всё более затрудняет использование понятия человека в качестве омни-идентичности. Беспрепятственной трансформации понятия препятствует недостаток аксиологически нейтральной терминологии, затрагивающей нечеловеческих субъектов. Из вышесказанного вытекает необходимость артикуляции и анализа понятийного аппарата, отражающего идентичностный сдвиг XXI века.

Таким образом, актуальность данного исследования продиктована следующими соображениями.

Во-первых, социокультурные эффекты утраты понятием человека статуса омни-идентичности являются малоизученными, но в то же время потенциально далеко идущими. Поскольку идентичность в своей динамике определяет социальный портрет индивидуального субъекта и сказывается на микро- и макрогруппах, частью которых он является, полное отсутствие омни-идентичности не видится возможным. Следовательно, в случае полной деактуализации человека в роли омни-идентичности ему на смену придёт новое понятие. В интересах российского общества предпринять шаги по контролю данного процесса с целью недопущения анархического развития идентичностных трендов. Отдельно нужно

указать на то, что объективный характер описываемых процессов не отменяет роли субъекта в их протекании. Как указывает О. А. Донских, на протяжении веков человечество не раз встречалось с непредсказуемыми искажениями, привносимыми в чисто академические умопостроения иррациональностью человека [38].

Во-вторых, исследования описанных процессов затрудняются дефицитом философского и методологического словаря, который позволил бы описывать явления зарождающегося постчеловеческого общества.

В-третьих, многие явления, определяющие характер протекающих процессов, имеют не исключительно социальную природу, что обостряет необходимость междисциплинарных исследований, комбинирующих гуманитарные и технические методики. Нехватка соответствующего инструментария провоцирует нужду в комплексном социально-философском рассмотрении человека как оси идентичности.

Проблема исследования состоит в том, что в XXI веке понятие человека не сможет служить той безусловной границей, отделяющей субъекта от Другого, каковой оно было в предшествующие века. Перед человечеством встаёт выбор: либо расширить границу дальше, обобщая дихотомию (до, к примеру, органическое–неорганическое или рождённое–клонированное), либо выстраивать идентичностную модель, не основанную на противопоставлении «субъект–другой» (а построенную, например, на творческих актах отдельного субъекта).

Степень разработанности проблемы. Авторы, активно обсуждающие заявленную проблему, часто встречаются среди трансгуманистов. **Трансгуманистические** исследования можно подразделить на несколько направлений. Первое из них ориентируется на анализ и философское осмысление содержания человеческого существования в перспективе нового технологического витка цивилизации научно-технического прогресса. Исследования в этом ключе представлены работами отечественных экспертов [10, 46] и западных специалистов [111, 125, 189]. Отдельной строкой в этом русле можно упомянуть отечественную танатологию [36, 80] и выкладки по вопросу иммортализма [23, 74, 87]. Направление это развито и за рубежом [126, 122, 190].

Другой подход демонстрируют разработки в сфере создания искусственного интеллекта: поля деятельности предполагающего дестабилизацию понятия человека не «изнутри», но «извне» – путём создания онтологически равноценных субъектов, существующих параллельно с человечеством. Здесь можно упомянуть В. П. Литвинова [63], Н. Бострома [116], Р. Курцвейла [156]. Работы этого профиля целиком затрагивают проблему деактуализации человека и касаются омни-идентичности человека только в контексте проектов оцифровки сознания (Х. Моравек) [166] и продления жизни (М. F. Farahani) [132].

Онтологическую подоплёку трансгуманизма данная работа трактует через категорию Другого, заимствуя её у Ж. Делёза [41]. Трансгуманизм значим для данного исследования, поскольку является попыткой актуализации концепта Другого в масштабе целой цивилизации.

Другой социально значимый элемент конструкта человека – национальность – также подвергается скрупулёзному переосмыслению в последние годы. Концепция **постнационализма** занимает всё более значимое место в дискурсе отечественных и зарубежных авторов. В 2002 году был опубликован сборник «Нация и национализм» [4], в котором ведущие социальные мыслители Запада, такие как М. Манн, Ю. Хабермас, Э. Геллнер, Э. Хобсбаум и проч. рассматривали проблематику природы, истории и перспектив национализма. В 2004 году вышла статья Р. Брубейкера «Во имя нации: рефлексия над патриотизмом и национализмом» [119]. Автор интерпретировал нацию в терминах лозунгов и политических идиом, демонстрируя волатильность образа нации в глазах субъектов, предположительно её составляющих.

Нельзя, впрочем, утверждать наличие консенсуса в вопросах природы и роли национальностей в современном социуме. Так А. Hastings в работе «Созидание нации: этничность, религия и национализм» [144] критикует трактовку Б. Андерсоном и Э. Хобсбаумом нации как чистого конструкта.

Школа теоретиков западноевропейского постнационализма представлена в данном исследовании такими широко известными учёными, как Ю. Хабермас [141], М. Геллер [145], Л. Баш [110], С. Сассен [172], Л. Босниак [115], Х.-М. Нуньес,

Я. Сойзал, Р. Коопманс, П. Стэтхэм, Д. Джейкобсон, Н. Шиллер, С. Бланк, Р. Хэйз. Все эти авторы пытаются, с разной долей успеха, построить понятие нации в нарождающийся постчеловеческий дискурс. Кто-то, подобно Геллеру и Босняку, приходит к мысли о невозможности безутратного переноса понятия в новый век и концентрируется на артикуляции альтернативных идентичностей. Иные, подобно Л. Башу и П. Стэтхэму, настаивают на ревитализации нации с новыми акцентами, но с классической функцией генератора коллективной идентичности.

Объектом диссертационного исследования является концепт человека как омни-идентичности.

Предмет исследования – изменения содержания концепта человека.

Цель исследования – создание новой модели и концепции человека в современной картине мира.

Исследование соответствует **специальности 09.00.11**, в частности охватывая следующие вопросы:

11. Стимулы и механизмы становления человека и общества. Социально философские проблемы антропосоциогенеза.

18. Процесс общественного воспроизводства, его типы и механизмы.

24. Источники и механизмы социокультурного изменения.

28. Социально-философские проблемы этногенеза.

33. Глобальные проблемы современной цивилизации.

Области, в рамках которых проводится исследование: Социально-философские проблемы этногенеза; Человек и общество. Понятие и типы человеческой личности; Глобальные проблемы современной цивилизации; Солидарность и конфликт как проблемы социальной философии.

Задачи исследования:

1. Охарактеризовать социально-философские подходы к осмыслению понятия человека.

2. Исследовать современные интерпретации гуманизма в философии.

3. Рассмотреть трансформацию аспектов конструкта человека в среде современной молодёжи (на примере микрогруппы геймеров).

4. Проанализировать направленность трансформаций идеала человека физического (на примере идей трансгуманизма).

5. Проанализировать направленность трансформаций идеала человека социального (на примере явления денационализации).

Гипотеза исследования:

Понятие человека в ходе своего развития приблизилось к точке бифуркации и в ближайшем столетии утратит свою главенствующую позицию омни-идентичности.

Информационная база исследования представлена работами классиков социальной философии, современными социально-философскими и научными исследованиями, справочными материалами.

Методологической основой выступают:

– на общефилософском уровне – совокупность принципов и методов системного и диалектического подходов к процессам самоидентификации и автогенезиса;

– на социально-философском уровне – общий принцип взаимосвязи общественного бытия и индивидуального сознания; принцип единства биологического и социального в человеке.

Методы исследования. Применяются классические методы исследования: сравнительный и исторический анализ; восхождение от конкретного к абстрактному; классификация.

Также используются междисциплинарные методы, получившие начало в областях инжиниринга и экономики, но адаптированные для нужд социальной философии. К таковым относятся: прогнозирование трендов, сценирование, сценарный анализ и стратегический анализ (В. М. Розин, Р. Курцвейл, Н. Бостром и др.). Использование данных методов повышает прогностический потенциал исследования и обеспечивает актуальность методологии.

В диссертации используется метод case-study, позволяющий использовать актуальные ситуации в целях обобщения и иллюстрации принципиальных для исследования позиций. Данная методика применялась Э. Фроммом в работе

«Иметь или быть», где «простые примеры из обыденной жизни», анализировались через призму философских концепций.

Наряду с case-study применяется техника мысленного эксперимента (А. Тьюринг, Н. Бостром и др.).

Научная новизна исследования.

1. Предложенное в диссертации понятие омни-идентичности фокусирует исследование на социальных последствиях процесса идентичности.

2. Акты воли, рассмотренные в рамках раскрытия состояния сингулярности для социума и идентичности индивида, важны для сохранения субъектности в условиях сингулярного развития общественной среды.

3. Предложенные и описанные проектные условия трансгуманистической парадигмы отвечают не только достижению утилитарных целей, но и необходимости метафизических поисков Другого, воплощаемого теперь волевым актом субъекта.

Положения, выносимые на защиту:

1. Процесс самоидентификации, непрерывно актуализируясь обществом, результируется в «омни-идентичности» – идентичности максимально обобщённых конструкторов.

2. Идеи трансгуманизма расширяют границы множества организмов, которые могут приравняться к человеку. Из-за этого человек утрачивает аксиологическую уникальность и возможность выступать в статусе омни-идентичности.

3. Устаревание понятия национальности вызывает радикальные преобразования в понятии «человек» как социальном конструкторе, вводя в его онтологическое поле Другого.

4. Совокупность изменений, происходящих с конструктором человека, служащего одной из фундаментальных идентичностей, уже сегодня сказывается на обществе. Принимая многие формы, влияние это отражается в искусстве, а именно в нарративах и дискурсе видеоигр.

Теоретическая и практическая значимость исследования. Результаты проведённого исследования демонстрируют эвристическую значимость взаимодействия религиозного, светского и натуралистического подходов к осмыслению гуманизма. Они могут найти применение в решении таких проблем современного российского общества, как становление социального государства, формирование его духовно-нравственных основ и официальной идеологии, взаимодействие разных сфер жизни людей.

Положения диссертационной работы позволяют расширить перспективы осмысления возможных преобразований основ социальной работы в современном обществе и могут быть использованы в процессе организации социальной защиты населения.

Выводы диссертации могут быть использованы в преподавании учебных курсов «Социальная философия», «Теория социальной работы» и других дисциплин.

Степень достоверности результатов проведённого исследования. Содержание диссертации внутренне непротиворечиво и логически выдержано. Положения, выносимые на защиту, обоснованы с использованием как классических, так и современных социально-философских подходов.

Апробация диссертационного исследования. Результаты работы были озвучены в докладах и сообщениях на следующих научных конференциях: международная студенческая научно-практическая конференция «Межкультурная коммуникация: Запад–Россия–Восток» (Новосибирск, 2014), VI Международная научно-практическая конференция «Антропопраксис. Практики явленности смысла» (Ижевск, 2014), всероссийская научная конференция «Визуальная антропология: интегральные модели коммуникации» (Томск, 2014), международная научная конференция «Современная онтология – VII: Проблема времени» (Санкт-Петербург, 2015), международная научная конференция «Забота о себе в педагогике, социологии и психологии: история и современность» (Москва, 2015), международная научно-практическая конференция «Возможности искусства в современном образовании» (Новосибирск, 2015).

Также выкладки были частично опубликованы в рамках форсайт-проектов: «Новые идентичности человека: Анализ и прогноз антропологических трендов» (№ 14.В37.21.0979 ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России»); «Построение неклассической антропологии. Новая онтология человека» (грантовое соглашение № 14-18-03087).

Публикации по теме диссертации. По материалам диссертации опубликовано 10 работ, в том числе 4 статьи в журналах, включённых в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание учёной степени кандидата наук, на соискание учёной степени доктора наук, 1 коллективная монография, 3 статьи в прочих научных журналах, 1 статья в сборнике научных трудов, 1 статья в сборнике материалов международной научно-практической конференции.

ГЛАВА 1. ПРИЧИНЫ КРИЗИСА КОНЦЕПТА ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

1.1. Теоретико-методологический анализ проблемы человеческой идентичности в современном обществе

Феномен идентичности активно исследуется экспертами на протяжении нескольких столетий. Понятие «идентичность» прочно входит в дискурсы самых разных школ мысли, начиная от политологии и психологии и кончая антропологией и философией. Интерес к вопросу, проявленный в философском ключе Локком [64] и Юмом [104] (подробнее об их вкладе речь пойдёт ниже), наследовался в двадцатом веке Хайдеггером [92]. В конце двадцатого столетия С. Холл отметил, что «в последние годы наблюдается настоящий взрыв интереса к идентичности» [142], и, по мнению З. Баумана, столь интенсивный интерес «может сказать больше о нынешнем состоянии человеческого сообщества, чем известные концептуальные и аналитические результаты его осмысления» [9].

Философов раннего этапа анализа феномена идентичности объединяет её вычленительное понимание – дистанцирование «Я» субъекта от объективной действительности, от «Не-Я». Двадцатый век в лице Мартина Хайдеггера смотрит на проблему под иным углом. Всякое сущее по первому закону логики тождественно самому себе. Однако, разделяя предикат существования с любым иным сущим, оно тождественно и любому иному сущему. В попытке объяснить трагедии двадцатого века, Хайдеггер приходит к понятию «безместного человека» – человека, утратившего представление о собственной идентичности, не осознающего принадлежности ни к одному из возможных множеств. Экологические и социальные катаклизмы XX века обусловлены, по его мнению, отсутствием диалога, который в свою очередь не может существовать без понимания Другого [92]. Другими словами, запертые в рамках собственных представлений о действительности микро- и макросоциумы склонны не прицельно насаждать свои мировоззренческие модели среди окружающих

сообществ, пусть даже таковые модели чужды новой почве или не отражают реалий своего общества-генератора. Отсутствие идентичностных моделей, чьи онтологические предикаты распространяются на субъектов более чем одного множества, порождает инертность и редукцию реакционных моделей, в двадцатом веке выразившуюся в успешности риторики крайне правых националистов. Как утверждает Otoniyi философия изначально трактует идентичность через бинарное соотношение субъекта и Другого [191], но в двадцатом веке иной начинает рассматриваться как возможный партнёр для диалога, а не «анти-зеркало», показывающее только, чем субъект не является.

В социологическом ракурсе проблему идентичности рассматривал Ч. Кули [57] (в его работах идентичность описывается термином «self» – «самость»). Ключевое понятие Кули – «зеркальное Я». По мнению социолога, представления субъекта о себе прежде всего проистекают из восприятия его окружающими, а точнее из того, как таковое восприятие представляется субъекту. Я-чувства, таким образом, возникают по трём поводам: 1) как восприятие окружающими его видится субъекту; 2) как окружающие, по мнению субъекта, трактуют такое восприятие, и 3) как первые два пункта сказываются на эмоциональном состоянии субъекта. Поскольку все три пункта отражают не статичные состояния, но динамические процессы, само понятие идентичности с ранних этапов интерпретируется как становление, а не константа. Идеи Кули развивал Дж. Г. Мид, в качестве инструмента идентификации индивида с группой предложивший понятие «обобщённый Другой» [163] – совокупность обезличенных установок норм и ценностей, приписываемых данному сообществу. Соотнести «обобщённого другого» с представлением субъекта о себе и значит, по Миду, обрести своё социальное «Я». Холистические воззрения Кули и Мида заложили основы Чикагской социологической школы. Социология, исследуя идентичности, указывает на субъективность трактовок иного субъектом, настаивая на том, что идентичностные установки выходят за пределы индивидуальных представлений субъекта и должны рассматриваться в контексте общественных обстоятельств.

С. Московичи указывает на фундаментальную роль идентичности в процессе артикуляции и реализации поведенческих моделей, отмечая: «Именно идентичности или социальные представления, а не рациональные мотивации, желания или установки обуславливают выбор индивида и его реакцию на других» [165]. В этом смысле, самоидентификация является социальным драйвером, определяющим актуальность и значимость факторов объективной действительности для общества в целом и отдельных его представителей, что не отменяет объективной природы упомянутых факторов. Постулат лишь утверждает первичность идеальных феноменов в процессе социализации. Именно представления о себе (а не эмпирические данные, пусть даже более верифицируемые) определяют поведение субъекта.

Основу современного понимания идентичности заложили исследования отношения «Я-Другой», прежде всего проводившиеся в рамках таких направлений, как символический интеракционизм Мида [163]. Уильям Айзек Томас внёс в этот процесс вклад, оставшийся в истории как «Теорема Томаса». Согласно теореме, как её интерпретирует W. Kidd, «Ситуации, определяемые людьми как реальные, реальны в своих последствиях» [152]. Иными словами, если люди готовы совершать активные действия, основываясь на определённых представлениях о действительности, в социальном масштабе истинность этих представлений уходит на второй план. Применительно к данной работе это означает, что понятие ложной идентичности является пустым. Иррациональность или фактическая некорректность оснований ценностных и мировоззренческих установок, служащих для определения субъектом себя, может быть аргументом против их (установок) применения, но не дискредитирует идентичность, ими порождаемую. Идентичность нельзя описать как «реальную» или «вымышленную», «истинную» или «фальшивую», только как «актуальную» или «спящую».

Современные работы по идентичности начинаются с трудов Э. Эриксона, выведшего исследования идентичности на междисциплинарный уровень. Он объединил психоаналитический, социальный и философский подходы

к рассмотрению вопроса идентичности. Эриксон до сих пор актуален не только в вопросах индивидуальной идентичности, но и в том, что касается национально-культурных идентичностей и их судьбы в век глобализации [130]. Эриксон определяет идентичность как «процесс одновременного отражения и наблюдения, процесс, протекающий на всех уровнях психической деятельности, посредством которого индивид оценивает себя с точки зрения того, как другие, по его мнению, оценивают его в сравнении с собой и в рамках значимой для них типологии; в то же время он оценивает их суждения о нём с точки зрения того, как он воспринимает себя в сравнении с ними и с типами, значимыми для него» [101]. Тяжело раненные солдаты в госпитале после операции «теряли сами себя». Это их состояние диссоциации положенной и фактической самости и стало отправной точкой исследований Э. Эриксона. Он ввёл понятие идентичности в лексикон исследователей и сегодня считается первопроходцем систематического изучения феномена идентичности.

В дисфункции групповой идентичности Э. Фромм, представитель Франкфуртской школы, усматривал источник личностных и социальных кризисов, заявляя: «Человек должен иметь возможность отнести себя к какой-то системе, которая бы направляла его жизнь и придавала ей смысл. В противном случае его переполняют сомнения, которые, в конечном счёте, парализуют его способность действовать, а значит, и жить» [88]. В терминах Э. Фромма потребность в идентичности объективна. Она заложена «в потребности в корнях, потребности быть частью социального мира, потребности стабильности и прочности, потребности в установлении связей и отношений, потребности преодоления в себе пассивности живой природы, потребности в системе взглядов и приверженностей» [89]. Иными словами, условием полноценного онтологического статуса человека является нарратив о его природе. Только зафиксировав в знаковой форме повествование о своём селфе, субъект может обрести данность. Долговременность существования знаков и полнота нарратива зачастую опциональны, отчасти в силу текучей природы идентичности, отчасти в силу постоянных трансформаций социальных условий. Э. Фромм утверждает,

будто идентичность является не только инструментом социализации, но и неотъемлемым свойством здоровой личности – неизменная в своей текучести идентичность задаёт границы мироощущения, наравне с координатами субъекта в ощущаемом мире.

Переходя с уровня индивидуального сознания на уровень общественных отношений, упомянем М. Н. Губогло. Он с позиции этнолога рассуждает о культурно-интегративных аспектах идентичности, указывая на то, что «культурная идентичность представляет собой набор традиционных ценностей, установление духовной взаимосвязи между собой и своим народом, переживание чувства принадлежности к национальной литературе (через литературное воспитание и образование), интериоризации (принятии как своих) её ценностей, высоких образов художественного творчества (литературы, живописи, музыки), построение собственной жизни с их учётом» [32]. Таким образом, можно рассматривать культивируемый сообществом идентичностный нарратив как систему внутренних скреп, обеспечивающих ощущение единства группы (национальной или любой иной). Отсутствие такового ощущения является симптомом центробежных тенденций в обществе и может привести к дезинтеграции социума как целого. Культурная идентичность считается экспертами наиболее значимой для обеспечения социализации личности и интегративных процессов общества в целом.

В информационную эпоху люди приходят к базовым идентичностям (национальным, религиозным, территориальным). Связано это с ускорением темпа жизни и увеличением числа граней социальной структуры. В начале века М. Кастельс отмечал: «Это не новый тренд, ибо идентичность, особенно религиозная и этническая идентичность, лежала у корней значения с начала человеческого общества. Однако в исторический период, характеризующий широко распространённым деструктурированием организаций, делигитимацией институтов, угасанием крупных общественных движений и эфемерностью культурных проявлений, идентичность становится главным, а иногда и единственным источником смыслов. Люди всё чаще организуют свои смыслы не вокруг того,

что делают, но на основе того, кем они являются, или своих представлений о том, кем они являются» [50]. Иными словами, столкнувшись с многообразием современной жизни, индивиды и целые сообщества приходят к консервативным ценностям, позволяющим им жить в жёстко ограниченном (зато познаваемом и предсказуемом) микрокосме своего государства/города/религии/семьи. Отождествление себя с подобной группой, наделённой чёткими границами, позволяет субъекту чувствовать причастность и одновременно оперировать абсолютными категориями добра и зла, правды и лжи или своих и чужих, в социуме, который вышел за пределы этих понятий из-за, по меньшей мере, количественных причин. Ограничение групп, с которыми субъект себя отождествляет, позволяет ему обрести эмоциональный покой в условиях волатильного миропорядка XXI века, отмечает Ch. Lindholm [160].

Поль Рикёр, отыскивая способы артикуляции субъектом своей идентичности, заострил внимание на двойственной этимологии термина. В статье «Повествовательная идентичность» он указывает на два латинских слова, которым традиционно приписывается порождение термина «идентичность»: «idem» и «ipse» [75]. Первый даёт смысловой оттенок «идентичный», второй – «самость». В центре понимания идентичности, проистекающего из первого, стоит вопрос о соотношении свойств постоянства и изменчивости человека. Второе направление концентрируется на поисках человеком «себя настоящего». Философия двадцатого века в лице П. Рикёра указывает на бинарный подход к изучению идентичности: либо как попытке нахождения предикатов, либо как стремлению к отождествлению с идеалом.

От idem идут две линии мысли. Постоянство как предикат человека ищут классические философы, подразделяясь на два лагеря:

- I. Субстанционалистский: Р. Декарт, Э. Гуссерль, Дж. Батлер, Т. Рейд.
- II. Эмпирико-аналитический: Д. Локк, Д. Юм, Э. Олсон.

Изменчивым человека стали считать философы современные – обратив внимание на различие, структурным элементом содержащееся в любом тождестве ($A \equiv A$). Поскольку даже выражение эквивалентности требует разведения

феномена на два сравниваемых понятия (А и А), возникает вопрос: возможно ли восприятие автономной самости или любая идентификация неизбежно означает выход за рамки рассматриваемого феномена? Отлично ли первое «А» от второго, если оба они – части тождества? Можно ли понимать «А» вне контекста структуры и внешних связей? Иными словами: может ли субъект сперва обрести, а потом транслировать идентичность, или процесс объяснения себя окружающему миру и есть неотъемлемая часть процесса идентичности? Работающие над этими вопросами мыслители разделяются на три направления:

I. Обнаружение в структуре «Я» различий без демаркации структурных элементов самого «Я» (М. Хайдеггер, Г. Марсель, П. А. Флоренский, М. М. Бахтин, Ф. М. Достоевский).

II. Попытка определения структурных элементов в составе «Я» человека (В. Хёсле, Дж. Мид, Э. Гоффман, Дж. Лифтон).

III. Выделение различных сторон человеческого «Я» (Н. А. Бердяев, М. К. Мамардашвили, С. П. Гурин).

Субстанционализм черпает свою традицию от аристотелевской субстанции. В зависимости от эпохи суть человека философы отыскивали в разных его аспектах. Августин Блаженный, следуя философской традиции своего времени, называл субстанцией душу человеческую. Рене Декарт также искал субстанцию человека, поскольку пытался решить проблему выбора и ответственности: «... из этого я узнал, что я – субстанция, вся сущность, или природа которой состоит в мышлении» [35]. Именно Декарт заложил традицию понимания тождества человека как вневременной самотождественности, разумного начала в человеке. Эта человеческая сущность являлась неотчуждаемой и предшествующей бытию конкретного субъекта. Таким образом, принадлежность к роду человеческому с точки зрения субстанционалистов можно назвать фактом, свободным от спекуляций и конъюнктурных социальных трендов. Я – человек, не по заслугам, но по натуре. Первый подход к трактовке природы человека оставляет её в состоянии устоявшегося и неизменного качества, определяющего человека до рождения.

С точки зрения Джона Локка (наиболее раннего представителя эмпирико-аналитического подхода), идентичность личности обуславливается не бессмертной душой (иначе бессмертные души должны были бы перемещаться из тела в тело, что означало бы, будто люди, жившие в разные эпохи – один человек) или разумом (который человек разделяет с животными). Идентичность обусловлена ответственностью за свои поступки, и, как следствие, способностью встречать последствия своих поступков (в виде наказания или награды). Таким образом, от Локка будущим поколениям остаётся убеждённость, что идентичность личности должна быть привязана к сознанию, а не к физическому телу. Целостность процесса идентичности обуславливается у него неразрывностью цепи воспоминаний о совершённых человеком поступках. «Благодаря осознанию своих теперешних мыслей и действий, разумное существо бывает для себя личностью теперь; она остаётся той же личностью и в будущем, поскольку сможет простираť то же самое сознание на действия прошедшие и будущие, и не превратится в две личности вследствие интервала во времени или перемены субстанции, как человек не превращается в двух людей оттого, что он не носит то платье, что вчера, и оттого, что в промежутке у него был долгий или короткий сон» [64].

Несколько иной подход к вопросу природы идентичности предлагает Юм, полагавший людей «пучком восприятий». Следуя этой логике рассуждений, он указывает на беспрестанную изменчивость восприятий: «... нет такого впечатления, которое было бы постоянным и неизменным. Страдание и наслаждение, печаль и радость, страсти и ощущения сменяют друг друга и никогда не существуют одновременно. Идея нашего «Я» не может происходить ни от этих, ни от каких-либо других впечатлений, а, следовательно, такой идеи совсем нет» [105]. Таким образом, идентичность человека с точки зрения Юма сводится не к субъективным представлениям, но к внешним атрибутам: имени, репутации и т.д. Так что проблемы тождества человека с точки зрения Юма не существует: человек есть не тождество, но прерывность – прерывность восприятий, не могущих слиться воедино, а потому непрерывно сменяющих друг

друга. Впрочем, Юм уподобляется Локку в уповании на память как «якорь», удерживающий целостность процесса идентичности: «не будь у нас памяти, мы совсем не имели бы представлений о причинности, а, следовательно, и о той цепи причин и действий, из которых состоит наше «Я» или наша личность» [105]. Разница тут в том, что Юм с помощью памяти отслеживает, прежде всего, поступки физического тела, тогда как Локк – эволюцию субъективной действительности. В целом, понимание эмпирико-аналитического подхода, таким образом, опирается на субъективные впечатления человека, однако приводит к эмпирически фиксируемым результатам, оберегающим целостность понимания субъектом самого себя.

Более современные философы, например, Э. Т. Олсон, указывают на то, что попытка отыскать эмпирические критерии, позволяющие человеку оставаться человеком, неоправданно сужает рамку исследования. Называя подход классиков «персональным эссенциализмом» [169], Э. Т. Олсон приводит в пример идентичность студента. Студент может перестать быть таковым (более того, так или иначе однажды перестанет), но не прекратит быть [кем-то]. Так же и человек может перестать быть человеком или ещё не успеть стать человеком (активно применяющийся автором пример с зародышами), но не перестать быть. Заявляемая им проблема в том, что если рассматривать психологическую неразрывность (память) как элемент идентичности, то мы задаём критерий существования, исключая для человека период бытия в форме неразумного зародыша. В то же время не стихающая дискуссия о праве женщины на аборт и этичности исследований стволовых клеток указывает на распространённость убеждения о наличии у зародыша права *человека* на жизнь. Биоэтика вынуждает философа расширить спектр критериев идентификации человечности.

Идея о том, что человек может быть интерпретирован не через тождество, но через отличие, не принадлежит исключительно двадцатому веку. Франсуа де Ларошфуко сформулировал её в своём афоризме: «Порой человек так же мало похож на себя, как и на других». Однако двадцатое столетие подвело под идею о несовпадении человека с самим собой системное обоснование. Мартин

Хайдеггер проанализировал эту проблему через призму первого закона логики: $A \equiv A$ [92], указав на неизбежность разведения и различения «А», там, где в его былое единство вторгается новый элемент, пусть даже уравнивающий характер. П. А. Флоренский тот же закон применяет к человеку, превращая формулу в « $Я \equiv Я$ »: «Закон « $A \equiv A$ » обращается в совсем пустую схему самоутверждения, не синтезирующую собою никаких действительных элементов, – ничего, что стоило бы соединять знаком « $\equiv$ ». « $Я \equiv Я$ » оказывается ничем более, как криком обнажённого эгоизма, – «Я!», – ибо, где нет различия, там не может быть и соединения. Есть, следовательно, одна лишь слепая сила косности и самозаклечения, – эгоизм. **Вне себя Я** ненавидит всякое Я, ибо для него оно – не-Я, и, ненавидя, стремится исключить его из сферы бытия» [86]. Здесь автор отмечает роль иного в самопознании. Замкнутая на самой себе идентичность любую другую воспринимает как угрозу собственной целостности, вместо того, чтобы увидеть в многообразии потенциал развития.

Философия последних веков настаивает на динамичной природе тождества личности, как в хронологическом измерении, так и в предикативном. Михаил Михайлович Бахтин подверг критике первый закон логики, рассмотрев его через призму творчества Фёдора Михайловича Достоевского, утверждавшего, что подлинная жизнь человека свершается в точке несовпадения с самим собой – в точке выхода за пределы всего, что есть вешнее бытие.

Динамика взаимодействия «Я» и «Другого» может быть разделена на два исторических этапа: диалектический и диалогический. Первый характерен для классического этапа развития философии вплоть до двадцатого века, второй – для пост-классического.

Джордж Герберт Мид в рамках концепции интеракционизма различил два типа «Я»: I («Я-для-себя») и Me («Я-для-других»). Me он считал результатом усвоения социальных ролей и общественных ожиданий, в то время как I – своеобразным рецензентом, позволяющим субъекту не только идентифицироваться с ролями, но и отвергать их. Чуть позднее сходную идею развивал Витторио Хёсле, указывая на то, что заявленные противоречия можно

преодолеть, разделяя идентичность на «Я как Я» (The I) и «Я как самость» (The Self) [95]. Первое есть рефлекслирующий субъект, обладающий нормативным образом второго. В случае несовпадения этого образа с фактическим Self, последнее может быть изменено усилиями I [163].

Финальный метод трактовки процесса идентичности проистекает из постмодернистских акцентов и предлагает концепцию многомерного человека. П. К. Гречко трактовал её через понятие «дивида» (по контрасту с «индивидом») – делимое существо, число и характер идентичностей которого полностью ситуативны [33]. «Скользкие» идентичности становятся актуальными в двадцатом веке с диагностированием в сознании человека DID – «диссоциативного расстройства идентичности». Пол Макхью определяет DID – Dissociative Identity Disorder (ранее MPD – Multiple Personality Disorder) – как психическое состояние, при котором у человека, наряду с сохранением основной, возникают две или более самостоятельные, автономно функционирующие личности, которые с разной частотой и последовательностью сменяют одна другую [162]. Считается синдромом, то есть совокупностью симптомов, а не собственно заболеванием. В просторечии именуется «раздвоением личности».

Состояние было впервые зарегистрировано и классифицировано в 1975 году в ходе судебного дела Уильяма Миллигана. В процессе разбирательства было установлено, что Уильям (Билли) Миллиган совершал инкриминируемые ему правонарушения, находясь в бессознательном состоянии, когда его тело находилось под контролем одной из 23 личностей, периодически лишавших его власти над собой. По решению суда подсудимый был помещён в психиатрическую клинику, откуда, пройдя курс лечения, был отпущен в 1988 году. Ещё до Миллигана рупором масс-медийного внимания к MPD стала Ширли Ардел Мэйсон, чья история была переработана и издана Викторией Шрайбер в 1973 году как полубиографический роман. История болезни Ширли Мэйсон была первым случаем официального признания существования MPD медицинскими работниками. В последней четверти двадцатого века медицина начинает приходить к признанию возможности радикальной утраты идентичностной целостности.

Уже в ходе рассмотрения дела Миллигана неоднократно высказывались сомнения в существовании MPD. Скептики настаивали, что в лице подсудимого следствие столкнулось с искусным актёром и манипулятором, структура личности которого не отличается от среднестатистического человека. Посвятивший долгое время изучению случая Миллигана и MPD в целом Росс полагает, что MPD представляет собой «диагностическую иллюзию... искусное притворство» [179], в ходе которого больной убеждает в существовании альтер-эго не только себя, но и наблюдающего его специалиста. Поскольку к тому времени увлечённые модным синдромом психотерапевты и психиатры диагностировали MPD даже у тех пациентов, которые не были к нему предрасположены, авторитет синдрома сильно пострадал, и он стал предметом иронии и скепсиса. Своеобразный «ребрендинг» MPD, в ходе которого состояние было в частности переименовано в DID (Dissociative Identity Disorder), мало что изменил. Макхью [162] проводит параллель между DID и вспышкой истерической эпилепсии 1880-х. По утверждению Макхью, наблюдаемые симптомы DID абсолютно реальны, но проистекают не из объективного недуга, а из убеждённости пациента в их наличии, каковую убеждённость, в свою очередь, порождают методы лечения и диагностики современной психиатрии. Соответственно, DID можно ликвидировать, снизив внимание СМИ к проблеме и призвав психиатрическое сообщество не нагнетать атмосферу. DID имеет выраженную аудиторию критиков, подозревающих автосуггестивную природу этого состояния.

Как бы то ни было, в данный момент DID признано мировым сообществом состоянием, требующим лечения, и внесено в Международную Классификацию Болезней (ICD) под номером F44.8 [139]. В русскоязычной среде этому состоянию было уделено внимание только в последние годы. Посвящённые DID исследования, проведённые исследовательскими коллективами G. Akyüz в Турции [108] и H. N. Sno – в Голландии [187], демонстрируют устоявшуюся практику диагностирования синдрома. Стандартным планом лечения в любой стране является интеграция – попытка «собрать» все альтер-эго воедино (отметим подспудное убеждение, что система представляет собой одно сознание, «разбившееся» на несколько других).

В связи с вопросами лечения DID нужно упомянуть ещё одну позицию, отстаивает которую сообщество, сформировавшееся на сайте *Astraeasweb.net*, первом сетевом ресурсе, посвящённом рассмотрению DID как состояния сознания, не требующего изменений [188]. В качестве задач своего проекта авторы сайта декларируют в частности развенчание мифов, окружающих DID, как то:

1. компенсационная природа систем (термин используется в значении «совокупность личностей, обитающих в теле»), обусловленная необходимостью купирования психологических травм. Нередко мультиплет с момента осознания себя разделяет своё тело с несколькими альтер-эго и не подвергается насилию, в каком бы то ни было виде.

2. не осведомлённость альтер-эго друг о друге и неспособность вспомнить события, имевшие место, когда другая личность выходила на первый план («took front»), не является обязательным условием функционирования систем. Полностью осознающие себя и всех своих «соседей» мультиплеты отнюдь не редкость. Две вышеприведённые точки зрения сформировались в массовом сознании под воздействием примеров Миллигана и Мэйсон, однако это не делает их универсальными законами.

На российской почве DID уделил внимание В. М. Розин, в своём исследовании [77] пришедший к выводу, что синдром не является симуляцией и имеет под собой объективные основания. Однако убеждённости в потенциальной продуктивности DID автор не разделяет, относя его к тем состояниям, которые скорее требуют излечения. Таким образом, Розина можно отнести к представителям умеренного сегмента спектра мнений о синдроме.

По каким же параметрам DID может быть не причислено к психическим расстройствам? Прежде всего – по утилитарным: например от шизофрении (также сопровождающейся расщеплением сознания) DID отличается отсутствием галлюцинаций. Шизофреник может слышать иллюзорные голоса, но мультиплет понимает такой голос как часть себя и не теряет связи с реальностью, что отмечает В. Foote [133]. В сущности, этот тезис можно углубить: любая форма перцепции мультиплета не отличается от стандартной для человека «одно тело –

один разум». Далее, существенным симптомом шизофрении является ассоциация по слабому признаку – шизофреник отыскивает логические связи между явлениями и событиями, с точки зрения здорового человека меж собой не связанными. Мультиплет, согласно А. Temple, мыслит теми же категориями, что и любой другой человек, и потому может существовать в социуме годами, не вызывая нареканий и волнений [188].

В случае «потери времени», как это явление называл Миллиган, по словам Д. Киза [51], то есть провалов в памяти «ядра», приходящихся на периоды активности альтернативных self'ов, система действительно может страдать от последствий как психологического, так и социального характера. С другой стороны, осведомлённый о своём положении человек, в достаточной степени владеющий коммуникацией с альтер-эго, уже не несёт рисков, которые давали бы право обществу вмешиваться в его/её жизнь.

Усвоение различных моделей поведения и реакций является эффективным и естественным механизмом адаптации к условиям физической и социальной среды. В то же время попытка примерить на себя разные роли является составной частью процесса становления личности в препубертатном периоде. Таким образом, умозрительное создание в своём сознании мономана, сосредоточенного на выполнении конкретной задачи, не является само по себе вредоносным или даже девиантным. Осознание таким мономаном себя как отдельной личности в то же время должно признать, по меньшей мере, экзотичным, однако вне контекста – всё ещё не деструктивным, при условии, что термин «деструкция» понимается нами как «разрушение», «сужение пула возможностей». В тех случаях, когда DID возникает как способ блокирования травмирующих воспоминаний или преодоления неразрешимых в глазах «ядра» ситуации, последствия, влекомые такой «экстренной» природой альтер-эго, приводят к провалам в памяти и, как следствие, фрустрации «ядра». Однако в такой ситуации наблюдатель сталкивается с проблемой, природа которой лежит в плоскости душевных переживаний субъекта, а не диссоциации как таковой. В терминах данного исследования субъектов, пребывающих в состоянии DID, можно описать как

не имеющих выраженной омни-идентичности. Их реакции и предпочтения диктуются контекстом и не составляют упорядоченной, фиксированной системы.

Р. Дж. Лифтон с позиции психоанализа вводит термин «протеевская идентичность» [158], характеризуя личность-систему, находящуюся в состоянии борьбы конкурирующих «Я». В этой своей позиции он, вероятно, исходит из работ Ж. Лакана, также утверждавшего, будто субъектность не сводится к статичному «Я». Согласно Лакану, субъект не тождественен ни одному из своих атрибутов, в силу постоянного поиска себя [59]. В этом смысле сдвиг доминирующей идентичности («ядра») может пройти незамеченным в отсутствие триггеров, провоцирующих реакцию, отличную от закреплённой прошлым опытом. Однако только смена омни-идентичности будет означать безвозвратную трансформацию субъекта. На таковую внутреннюю целостность указывает также и Эрих Фромм, настаивая на извлечении идентичностных моделей не из окружения, но из идеальных субъективных восприятий, отмечая: «иметь идентичность – быть, а не иметь... Когда человек предпочитает быть, а не иметь, он не испытывает тревоги и неуверенности, порождаемых страхом потерять то, что имеешь. Если Я – это то, что я есть, а не то, что я имею, никто не в силах угрожать моей безопасности и лишит меня чувства идентичности» [89]. Психология и сопредельные дисциплины настаивают на извлечении портрета себя из собственного идеального представления.

Социология традиционно указывает на роль общества в предоставлении реальных и мнимых образов Другого, кои могут послужить основанием для закрепления образа Я у субъекта. Ю. Хабермас отмечает, что «понимание человеком самого себя зависит не только от того, как он сам себя описывает, но и от тех образцов, которым он следует. Самоидентичность Я определяется одновременно тем, как люди себя видят и какими они хотели бы себя видеть» [90]. Иными словами, автор указывает на дуальную природу динамики процесса идентичности: с одной стороны, осуществляется горизонтальная (она же социальная) идентичность, а с другой – вертикальная (личностная). Горизонтальная идентичность привносится в индивида окружением и выражается

в способности выполнять запросы ролевых систем. Вертикальная же обеспечивает связность всей истории жизни. Уравновешивание двух этих составляющих, реализующее «балансирующую идентичность», осуществляется посредством техник взаимодействия. Ведущей среди этих техник Хабермас называет язык. С точки зрения социологии, «зеркалом», в котором субъект видит себя со стороны, является социум.

В силу вышесказанного, непрерывное сравнение субъектом себя с Другим (будь то социальная модель или психологический феномен) служит проведению границ и артикуляции омни-идентичности. Выбор негативной идентичности по Эриксону – неотъемлемый этап в развитии любого человека. Однако этап этот предваряется несколькими иными кризисами идентичности (проблемой близости, интимности, размытости временных перспектив, размытости пространства) и, что ещё важнее, сменяется очередным этапом, открываемым кризисом смешения ролей. Не предполагается, что идентичность будет неизменно осуществляться «от противного». Омни-идентичность, однако, всегда именно такова, даже если принадлежит бинарному множеству, например, «человек–не человек». Кризис омни-идентичности поэтому не обязательно выражается во внешних проявлениях – он может ограничиться неотрефлексированной утратой достаточности (читай – способности задавать космологическую рамку субъекта). Это и наблюдается в двадцатом веке, продемонстрировавшем Европе отсутствие единства представлений о том, что могут и чего не могут позволить себе субъекты, продолжающие идентифицировать себя как «люди».

1.2. Социально-культурный контекст формирования омни-идентичности человека

Свою доминирующую роль в дискурсе Человек начинает занимать с приходом эпохи Гуманизма. Хронологически специалисты выделяют несколько всплесков интереса к Человеку в среде мыслителей. Гуманизм впервые возникает как составляющая блока идей эпохи Возрождения. Поскольку идейным

двигателем Ренессанса были люди искусства, акцент, который они поставили в рассуждениях о человеке, был смещён на апологию материального тела и душевных порывов. Эпоха «серого ослика, на котором душа едет в рай» уходила в прошлое. Секулярное сознание, не центрированное на догматах церкви, порождало иной взгляд на мир, человека в мире и, как следствие, человека в целом. Я. Буркхардт описывает этот феномен следующим образом: «Именно в Италии эпохи Возрождения человек и человечество были впервые познаны в полной мере и в их глубочайшей сущности. Уже одного этого достаточно, чтобы проникнуться вечной благодарностью Ренессансу. Логическое понятие человеческого (Menschheit) существовало с давних пор, но только Возрождение вполне познало суть этого понятия» [17]. Для европейцев Ренессанс актуализирует понятие человека в качестве омни-идентичности.

Важность перемен в восприятии тем больше, чем более фундаментальные уровни внутренней космогонии они затрагивают. В представлении средневекового схоласта земная жизнь являлась не более чем преддверием настоящего существования – жизни души. Единственное по-настоящему важное дело, которым должен был обременить себя добродетельный христианин, как его преподносит D. A. Dombrowski [128], обеспечение своей душе посмертия в раю, посредством пестования добродетелей и искоренения греха. Бросив взгляд на человека в его субстанциональности, а не в контексте взаимоотношений с Богом, философы эпохи начинают осматривать и мир, в котором он (человек), существует, не как полосу препятствий, но как среду, которую можно организовать во имя её самой. Отсюда, по мнению С. Кесслера, проистекает «Город Солнца» Кампанеллы, «Утопия» Мора и одноимённый литературный жанр в целом [150]. Мысль двинулась в сторону усовершенствования земной юдоли человеческой, увлекая за собой подспудную убеждённость, что человек заслуживает такой улучшенной доли. Возрождение изменяет приоритеты предикатов, понятия «человек», делая последнее носителем представлений о судьбоносности человека как автономного субъекта, зависящего от Бога

в космическом смысле (как проживающего во Вселенной, имеющей божественное происхождение), но не в деятельном.

Именно в эпоху Возрождения гуманизм обретает идейную самостоятельность, начинает освобождать европейскую культуру от влияния католической церкви, укореняет первые стремления к светской философии и науке. Формирование настолько радикально нового движения мысли не могло не предварять распад устоявшихся культурных форм, в частности политического и социального характера, как об этом пишет Э. Гарэн [24]. С момента своего начала в XIV веке на протяжении последовавших двух столетий гуманизм индуцировал стремление личности к индивидуальному росту и развитию, в частности в вопросах индивидуализированной культуры. На фоне кризиса феодальной идеологии именно гуманисты начали артикулировать новую социальную доктрину, в центре которой стоял индивидуальный человек, ориентированный на ценность личности, претендующей на гармоничность в саморазвитии, а не откровении Бога. Такая позиция, согласно Дж. Болдвину, входила в прямое противоречие с религиозной философией Средних веков [109]. Вера в греховную природу телесного приводила авторитетов католичества к убеждению в важности изучения мира божественного, но не земного. Потому не приходится удивляться стремлению гуманистов всё глубже уходить в античную литературу в ущерб современной им христианской.

Конфликтный характер интеракций гуманистов с современной им мыслью связан, вероятно, с общим кризисом смены эпох. Апелляция к Античности приобретает не чисто интеллектуальный, но и провокационно-социальный оттенок – становится признаком «своих». Параллельно, разумеется, Греция и Рим, могущие похвастаться богатой традицией ораторского мастерства, предоставляют новым мыслителям деятельные инструменты в борьбе с догматикой схоластики.

Впрочем, склонность к критике догматизма у гуманистов Возрождения распространяется и на своих заочных сторонников, заставляя тех избегать безоглядного погружения в идеи Античности. В частности Петрарка, по словам Я. Буркхарта: «...смотрел на античность не только снизу из падшего времени вверх,

но и с высоты “неведомой древним истинам Христа” – вниз; без этого обзорного взгляда античность вообще не могла бы предстать в единой и завершённой картине» [17]. Гуманизм не занимается иконоборчеством и не пытается демонтировать безоглядно все существующие на тот момент социальные и философские нормы. Он всего лишь противопоставляет отвлечённой и абстрагированной от действительности философии схоластов жизненные реалии аккумулированного веками человеческого опыта. Примирение христианства с античными философами – неизбывная задача гуманиста Ренессанса. Сам Петрарка попытается решить её в труде «О презрении к миру», где даст голос обеим сторонам дебатов: устами Августина Аврелия будет отстаивать аскетизм и строгое следование христианской духовности, указывая на роль смерти как попиранья всяких мирских успехов и достижений, а в лице Франциска Ассизского – ценность земной жизни, такие аспекты которой, как любовь или почитание, способствуют возвышению духа.

Социальный отпечаток гуманизма Ренессанса прослеживается в его этике, хотя и не артикулированной до связного учения, тем не менее, задавшей курс будущих этических систем. В своём труде «Введение в моральную философию» Леонардо Бруни так формулирует задачу морали: определить высшую цель в человеческих делах, установить, в чём она состоит и какими путями достигается? Проведя развёрнутый анализ античных текстов, касавшихся вопросов Блага, автор остановится на учении Аристотеля. По всей видимости, Аристотель важен итальянскому Возрождению своей активной гражданской позицией, использующейся в качестве мерила личной добродетели. Гражданское служение и самосовершенствование благодаря Бруни становятся непременными атрибутами этики XV века, но так и не получают монополии на этом поприще, благодаря росту популярности другого античного мыслителя – Эпикура.

Во многом противоположное аристотелевскому, учение Эпикура, глубоко индивидуалистическое и преднамеренно отстранённое от общественной деятельности, представляло любопытную исследовательскую задачу. Эпикур настаивает на стремлении к счастливой жизни через удовольствия, однако

конкретный характер этих удовольствий и их совместимость с христианской доктриной был неочевиден для мыслителей XV века. Лоренцо Валла посвятит попыткам проследить соотношение взглядов Эпикура и Христа в своей работе «Об истинном благе». Валла настаивал, что спокойная приязнь Эпикура ко всему сущему по определению должна охватывать и Бога, как творца благ, облегчающих земную долю эпикурейца. Следовательно, принципиальных противоречий между стремлением человека к полноценной земной жизни и христианством быть не может. Примечательна этика Валлы в силу отождествления им наслаждений с полезностью. Мыслитель исходил из представлений о том, что заглушение и отвержение потребностей приносит вред, в то время как наслаждение от единения с природой вполне можно рассматривать как божественную благодать, дарованную за добродетельность. Валла в своих рассуждениях выходит за рамки устоявшейся дихотомии борьбы тела и души – в его представлении они могут находиться в гармонии.

Первая половина XV века, таким образом, сделала этику тематическим флагманом гуманистической мысли. Предлагаемые ранними гуманистами этические концепции носят рационалистическую направленность и совершают первые шаги к секуляризации.

Рассматривая этическую проблематику с точки зрения земного предназначения человека, гуманизм этого периода ещё больше углубляется в рационалистическую стезю. Именно с середины XV века в этике начинается «светский скачок», который будет символизировать радикальность преобразований эпохи Возрождения. При этом если для гуманизма первой половины XV века наиболее важным было раскрыть практическую роль знания и сформировать на этой основе идеал активной гражданской жизни, то во второй половине XV века философы обратились к другим аспектам проблемы разума и знаний. Многие гуманисты этого времени начинают возвеличивать разум, границы человеческого познания расширяются, с ним начинают связывать высшее предназначение человека.

Именно почтение к разуму как познающей силе и знаниям стало отличительной особенностью творчества гуманистов, объединившихся вокруг

созданной во Флоренции платоновской Академии. Её основателем стал Марселио Фичино, который сделал перевод большинства произведений Платона на латынь и попытался с помощью них дать ответы на фундаментальные вопросы бытия.

В своих сочинениях «Платоновская теология», «О бессмертии души», «О христианской религии» Фичино рисует картину мира, синтезирующую христианскую догматику, учения отцов церкви, арабскую и европейскую философию и доктрины неоплатоников. Такое сочетание вне всяких сомнений выводило его за пределы канона официальной церкви, поскольку предусматривало пантеистическое обожествление природы и принцип гармонии Космоса, координировавшего место человека в структуре мира. Именно этика Фичино впервые актуализирует концепцию антропоцентризма как превознесения человека за познавательные способности последнего.

Рациональность XV века, однако, всё ещё далека от рациональности эпохи Просвещения. Фичино в частности полагает, будто обретение истинного знания является также актом эстетическим, поскольку созданный Богом мир по определению несёт в себе заряд красоты и признание её неотрывно от эмоционального контекста человеческого существования.

В эту эпоху начинает появляться представление о Человеке вообще. Мысль отнюдь не очевидная, ведь она подразумевает объединение людей не на основе биологических классификаций (до *Homo sapiens sapiens* ещё далеко), не на основе социальной стратификации (Папа Римский по-прежнему не имеет ничего общего с крестьянином) и даже не на тех элементах универсализма, которые несёт в себе христианство (представление о душе). В обход всех этих парадигм, люди начинают восприниматься как единое множество, представители которого разделяют общую природу. Важно понимать, что секулярное сознание не тождественно атеизму и богоборчеству. Наиболее полно эту идею выразил Мартин Лютер, чей конфликт с католическим духовенством не затрагивал онтологии Бога, но лишь образ бытия церкви. Упоминавшийся Кампанелла периодически отмечает, что в его идеальном государстве Отец Небесный играет значимую роль. При всём его новаторстве, гуманизм Возрождения был всё же

не артикулированной установкой, но побочным продуктом творческих экспериментов тогдашней творческой элиты. Он замешан на эстетике, где Благо – прекрасное, а всё зло понимается как уродство.

Вторым витком актуализации гуманистической парадигмы в умах интеллектуалов следует признать Эпоху Просвещения, ставшую возможной исключительно благодаря вере в познаваемость мира посредством разума, без божественных откровений и наставлений, убеждённости, корни которой уходят в секулярное мышление Позднего Возрождения. Прекрасным примером новой парадигмы познания может послужить Рене Декарт в его попытке создания Метода, позволявшего любому вести научные и философские изыскания. Убеждённость, что Вселенная устроена по объективным, неизменным законам, что законы эти могут быть сформулированы терминами человеческого языка и таким образом транслированы вовне познающего сознания, явилась столпом, на котором было построено здание современных научных дисциплин и европейской цивилизации в её текущей форме.

Характерной чертой XVII века как вехи в истории культуры является динамическое развитие научной и технической мысли. Наука в этот период обретает автономию от иных сфер духовной деятельности человека, с которыми она находилась в некоем синкретическом единстве в эпоху Возрождения. Философия, участвуя в развитии научного познания и часто опережая его, стремится стать наиболее широким учением, синтезирующим обобщённые знания о мире, природе, о человеке как части природы, и его особой «природе», об обществе и, обязательно, о Боге как первопричине и двигателе всего существующего. При этом «метафизические размышления» новых философов отличаются от традиционной схоластики и носят ярко выраженный новаторский характер.

Если в представлении мыслителей XV века место Человека в мироздании можно было назвать срединным – расположенным между Богом и Природой, то исследовательский характер Просвещения увёл его деятелей дальше по дороге анализа природы человеческого, приведя к заключению об онтологической

автономности человека. Вновь речь не идёт об атеизме, но лишь о деизме – позиции, согласно которой, персона Бога не является фактором влияния на действительность. Ни Ньютон, ни Локк, ни Юм не отрицают возможности существования Бога, однако с их точки зрения Он, создав мир, удалился от дел, предоставив людям возможность, применяя беспристрастный ум, самим творить своё бытие. Если гуманизм Возрождения символизируется утопиями, то гуманизм Просвещения нашёл выражение в прописанных социальных проектах Гоббса и Монтескьё. Вторая форма гуманизма характеризовалась прикладным характером проектов и конкретикой в трактовке содержания понятия человека. Одним из первых философов Нового времени, стремившимся вслед за гуманистами Возрождения разработать философскую доктрину, направленную на установление «царства человека», стал знаменитый английский философ Фрэнсис Бэкон. Его заслуга заключается в том, что он развил тенденцию, намеченную итальянскими гуманистами и связанную с противопоставлением созерцательному типу знания такое знание, побуждающее к действию. Правильно оценивая масштаб научных открытий, совершенных в XVII веке, Бэкон ставит перед собой задачу приведения «границ умственного мира» в соответствие с научными новациями. С этой целью философ предпринимает попытку «великого восстановления наук», означавшую преобразование известного тогда круга знаний посредством упорядочивания их в новой классификации. Гуманистический характер мышления Бэкона проявился здесь в том, что в основу этой классификации были положены, как тогда считалось, главные способности человеческой души: память, воображение и разум. Именно разум, по Бэкону, должен вести за собой философию, предметами исследования которой автор назначил понятия Бога, природы и человека. Выделение «идолов» познания – когнитивных привычек, препятствующих обретению объективного знания, сепарация светского знания от религиозной догмы, отождествление истинности с поисками лучших условий для человека, – всё это делает Бэкона одним из ярчайших представителей гуманистического направления европейской философии XVII века.

Упоминавшийся выше Декарт в своих попытках определить метод истинного познания также по праву занимает место в ряду символов рассматриваемой эпохи. Будучи рационалистом, он усматривал природу человека во взаимосвязанности элементов его строения и, как следствие, полагал, что тренированный правильным образом разум способен исследовать любой аспект бытия человека. Декарт связывает процессы, протекающие в сознании и душе человека, с состояниями его тела. Картезианская доктрина сомнения как верификатора бытия делает существование человека зависимым не только от сущностных качеств, но и от деятельностных актов, пусть даже и ментального характера. Намерение Декарта сомневаться во всём для достижения чистого, незамутнённого предубеждениями знания, неизбежно включало в себя и сомнения в постулатах официальной церкви. Несмотря на то, что отталкиваясь от «*Cogito ergo sum*», философ придёт к мысли о доказуемости бытия Бога, сама концепция, а вслед за ней и понимание природы человека, ею диктуемое, уже не нуждаются в концепции высших сил.

Ещё решительнее от привычного дуализма души и тела уйдёт Блез Паскаль. Как выразится философ, «... трудно уразуметь, что такое материальное тело, ещё труднее – что такое дух, и уж вовсе непостижимо, как они могут соединиться». Знаменитое пари Паскаля низводит веру до утилитарной сделки, лишённой трепета и почтения, но обеспечивающую безопасность, в которой чрезвычайно нуждается «мыслящий тростник». Искренняя вера, рождённая из тщательного исполнения формальной стороны религиозных догм – достаточное основание организованной религии, с точки зрения Паскаля. Философия Паскаля одной из первых всерьёз рассмотрит человека во Вселенной, не созданной специально для его нужд. Чувство одинокой неустроенности не покинет больше гуманизм, с каждым поколением философов всё больше секуляризирующийся. Именно здесь кроются корни философии экзистенциализма, наравне с одной из идейных причин мировоззренческого гуманистического кризиса XX века.

Дальнейшее своё развитие гуманистическая традиция обрела в лице Баруха Спинозы. В гуманистически задуманном комплексе философских исследований

Спинозы учение о человеке служит осью, вокруг которой вращаются все прочие философские вопросы. Такую роль оно может играть в силу того, что автор оперирует понятием универсальной человеческой природы. Соответственно Спиноза претендует на попытку артикуляции единого для всего человечества пути самосовершенствования.

Хотя философия Спинозы, как и многих других современных ему мыслителей, концентрируется вокруг нравственного улучшения человека, в то же время философ указывает на необходимость создания общества, способствующего развитию всех творческих потенций человека, то есть общества, базирующегося на гуманистических началах. Спиноза придерживался убеждения в том, что человек от природы движим аффектами – вышедшими из-под контроля страстями – и, следовательно, нуждается в руководстве, помогающем ему преодолеть этот заложенный природой порок. Главной проблемой аффективного поведения автор полагает несвободу человека. В тот момент, когда, поддавшись аффекту, субъект совершает деяние, не продиктованное рациональными соображениями, его свобода сделать выбор утрачивается, а именно это качество человеческой натуры Спиноза склонен превозносить выше всех прочих.

При этом проблемы свободы воли он решает как фаталист, утверждая, что свободы воли как таковой нет, ибо человек – лишь часть природы, подчиняющаяся её законам. По большому счёту, свободен лишь Бог, поскольку только его действия продиктованы собственной необходимостью. Сводя свободу воли человека лишь к проявлениям его разума, и в то же время рассматривая его прежде всего как раба своих страстей, философ указывал, что только осознавая эту зависимость и освобождаясь от неё, человек поднимается по ступеням свободы.

Анализируя понятие свободы на втором, конкретном уровне, Спиноза даёт характеристику тех свобод, которые впоследствии получили название демократических. Вслед за Бэконом и Гоббсом, Спиноза констатировал безжалостное нарушение этих свобод в существующих государствах и пытался

убедить правителей этих государств, что государственная власть должна, прежде всего, соответствовать здравому смыслу и гуманности, то есть заботе о собственных гражданах. Свобода как проявление разумной власти, по мысли Спинозы, как ничто другое, может способствовать благочестивому и спокойному существованию государства.

Настаивая на необходимости свободы мысли, совести и слова, Спиноза рассуждает как истинный гуманист. Он подчёркивает, что, хотя граждане обязаны сознательно подчиняться всем законам государства, государство при этом не получает права на произвол в отношении граждан, ибо права личности не отчуждаемы, и их подавление не может быть оправдано никакими ссылками на государственную необходимость.

Параллельно с методологией научного познания в образе Человека как такового начинает проявляться аксиологический аспект. Свободный и рационально мыслящий человек превращается из умозрительной данности в идеал, к которому должно стремиться. Человек становится на новую ступень в культурной лестнице. Теперь он будет занимать всё более значимое место в собственной космогонии. И даже если, подобно Вольтеру или Гоббсу, оратор Просвещения будет о Человеке-вообще не самого высокого мнения, он будет настаивать на исключительности Человека. Даже если сам разум не будет считаться оратором благом, и тот будет рассуждать подобно Руссо, в его умозакключениях Человек всё равно займёт центральное положение, как единственное создание, возведшее вокруг себя стены ложной цивилизованности. Быть Человеком становится почётно. Быть Человеком означает быть выше природы, поскольку сознание человеческое может проникнуть в суть окружающего мира, ни один из элементов которого не имеет такой возможности. Космо- и теоцентризм окончательно сменяются антропоцентризмом. Однако одновременно обостряется необходимость чёткой дефиниции понятия человека. Стремление использовать человека как ось собственной онтологии вынуждает того начать поиски чётких границ множества людей и достаточных признаков соответствующего понятия.

Социальность проблематики человека также наследуется следующей эпохой гуманизма. XVIII век станет веком социальных и государственных проектов, свободных от влияния церкви и построенных на представлениях об уникальности природы человека. К XVIII веку Просвещение начинает в той или иной форме присутствовать в большинстве стран Европы. Ключевым понятием данного периода можно считать «прогресс» как убежденность в возможности качественного улучшения социальных условий в масштабе общества и личностных качеств индивида.

Социальной доктриной века становятся естественные права человека, наличие которых привязывается не к социальному статусу или происхождению, но непосредственно к природе человека.

Эти идеи были характерны для всего европейского Просвещения, однако наиболее ярко они отразились в философии французских мыслителей. Французские философы XVIII века смогли выработать классическую форму просветительской идеологии – материализм, который оказал впоследствии большое влияние на прогрессивную мысль во многих странах: в Германии, Польше, России, США.

Основные черты просветительской идеологии выразились, во-первых, в убежденности в том, что именно проявление и распространение знаний может сыграть определяющую роль в социальном развитии человека; во-вторых, характерной чертой мировоззрения Просвещения стал её особый рационализм, заметно отличающийся от рационализма XVII века. Если последний в своих рассуждениях идёт от разума к природе, то французские рационалисты придерживаются формулы «законы природы – есть законы разума».

Философы стали подходить к человеку с материалистических позиций, рассматривая его сущность в стремлениях к удовлетворению своих потребностей. При этом натурализм они соединяли с верой в человеческий разум, который совершенствуется и направляет людей на истинный путь.

Таким образом, в этих концепциях существовало два мотива: согласно первому, человек – лишь звено во всемирной цепи причинно-следственных

связей, согласно другому, человек – вершина природы, отличающаяся от других созданий именно разумом. В отличие от английского агностицизма Юма, видящего в человеке лишь слабое существо, подвластное инстинктам, рационализм Вольтера и Дидро проявлялся в том, что для них человек – это великая сила, с помощью разума претендующая на свободу и независимость.

Рассматривая человека как естественное природное существо, все свойства которого заранее заданы природой, французские просветители пришли к выводу о природном равенстве людей. А поскольку все люди от природы равны – это даёт им право на равное социальное положение. Рассуждая таким образом, все умственные и нравственные различия эти философы пытались объяснить неравноправным социально-классовым положением людей, а также качеством их образования и воспитания.

Для концепций просветителей, в первую очередь Гельвеция и Руссо, были характерны демократизм и гуманизм, так как они были убеждены в том, что всем людям необходимо предоставить равные возможности для воспитания и образования с тем, чтобы каждый член общества мог стать добродетельным и просвещённым гражданином.

С этой же точки зрения (полезности человеку) рассматривали просветители и общественное устройство. Если общественный строй отвечает человеческой сущности и удовлетворяет естественное стремление человека к счастью, то он целесообразен и оправдан. Если он противоречит природе человека и не может удовлетворить его материальные и духовные потребности, его следует устранить.

Теоретическим обоснованием такого общества, основанного на свободе и равенстве всех граждан, стало знаменитое сочинение Ж.-Ж. Руссо «Общественный договор».

Идеи, выдвинутые Руссо в этой работе, оказали огромное влияние на формирование революционной идеологии в Европе, ибо философ впервые формулирует здесь право народа на расторжение несправедливого договора и ниспровержение монархии, высказывает мысли о неотчуждаемости народного суверенитета, и, главное, разрабатывает законы построения гражданского общества.

Будучи убеждённым в том, что власть в государстве должна принадлежать только лишь народу, Руссо при этом отделял человека от общества, подчёркивая, что каждый человек имеет право на свои частные интересы.

Одним из первых классиков философии, предпринявшим попытку в систематизированном виде изложить учение о человеке, стал Иммануил Кант. В своём стремлении понять, «что есть человек», Кант разрабатывает физиологическую и прагматическую антропологию, в которой рассматривает человека с двух позиций: каким он рождён и каким становится как свободно действующее существо.

Пытаясь найти истоки человеческой свободы и понять человека как свободное существо, Кант создаёт свою концепцию, которую он излагает в книге «Критика чистого разума». Суть этой концепции, носящей ярко выраженный гуманистический характер, заключается в том, что человек является по своей природе творческим существом, способным делать то, что не может природа, в том числе производить новые знания.

Человеческое мышление имеет творческий конструктивный характер, а отличительной чертой человека является свобода, его независимость от природы, которая реализуется в человеческом творчестве, прежде всего, в науке и искусстве.

Проблема свободы, причём в её абсолютном, трансцендентном значении, остаётся важнейшей проблемой и в другой выдающейся работе Канта – в «Критике практического разума». В этой книге содержится этическое учение Канта, основной смысл которого заключается в необходимости взаимосвязи между свободой человека и его нравственным долгом.

Кант, находясь под влиянием Руссо, был убеждён, что всякая личность есть самоцель и её нельзя рассматривать как средство осуществления каких-либо задач, даже если эти задачи связаны с достижением всеобщего блага. Поэтому основным законом его этики стал категорический императив, сформулированный в виде следующего тезиса: «Поступай так, чтобы максима твоей воли всегда могла иметь также и силу принципа всеобщего законодательства».

Категорический императив Канта носит гуманистический характер, он подчёркивает, что нравственность должна быть всеобщей и не иметь ничего общего с релятивизмом. Всеобщий характер нравственности, со своей стороны, свидетельствует о природном равенстве всех людей и, более того, о всеобщей связи между ними. Призывая каждого человека в своих конкретных, нравственных делах подниматься на самую вершину, Кант напоминает нам о том, что любой поступок, в который вовлечены определённые люди, может отразиться на всем человечестве.

В стремлении к установлению всеобщего нравственного закона философа не покидает глубокая вера в возможности человека, он убеждён, что даже люди, опустившиеся на самое дно жизни, способны на муки совести. Именно наличие этой высокой нравственной силы показывает, на взгляд Канта, то, что моральный закон может и должен существовать в душе каждого человека. При этом нравственный закон несовместим с каким-бы то ни было личным корыстным или эгоистическим интересом, ни с каким субъективно-эмпирическим побуждением. Для личности он действительно приобретает форму категорического императива.

На основе фундаментальных философских парадигм в этом вопросе можно выделить два подхода: сущностный (онто-метафизический) и экзистенциально-феноменологический, настаивающий на предсущностной предпосылке человеческого бытия. На эту дихотомию накладывается палитра социально-культурных «версий» человека (человек «деятельный», «социологический», «политическое животное», «нравственный», «играющий» и проч.).

Тема кризиса гуманизма и соответственно критики основных установок гуманистического сознания становится преобладающей в XIX–XX вв. в среде пост-классической философской мысли. Причины, по всей видимости, следует искать в том, что, просуществовав несколько поколений, государства, построенные на глазах просветителей и отчасти по их «чертежам», показали себя не предназначенными для реализации той меры свободы, о которой грезили их архитекторы. Автономный во Вселенной человек исчерпал свой идентичностный потенциал в глазах интеллектуалов Европы. Признаком этого можно считать

популярность работ Ницше, которому хватает ментальной гибкости, чтобы в Человеке, как наиболее муссируемом мерило категорий, найти образец недостаточности и устарелости. Притом, что Ницше настойчиво дистанцируется от христианских учений, его собственные взгляды отличаются только лишь трактовкой человеческой природы (хотя в силу фундаментальности единичность этого отличия весьма компенсирована). Подобно христианству, философ указывает на нужду человека в спасении, однако в отсутствие Бога во Вселенной Ницше, бремя такового спасения возлагается на самого человека. В данном случае нужно понимать, что Человек критикуется автором, как, несомненно, знакомый любому потенциальному читателю образ, вероятнее всего ассоциированный у каждого с набором «почётных» качеств, для самого Ницше недостаточно высоких. Именно отсюда его попытка продлить аксиологическую шкалу в известном тезисе о человеке как мосте между животным и сверхчеловеком. Ницшеанский сверхчеловек силен духовно и физически, благороден помыслами и склонен к творческим актам, не сдерживаемым общественной моралью. Христианство, настаивающее на милосердии и сострадании к слабым, видится философу метафизической ловушкой, лишаящей человека истинного шанса на вознесение над собой, взамен на мнимую благодать вымышленного Бога. Парадоксальным образом идеи, не находившие радушного приёма у деятелей церкви – от демократии до социализма – Ницше всё рано объединяет в группу проистекающих из христианских учений, на основании отвержения ими роли сильного одиночки как драйвера общественных и идейных трансформаций. «Человек» Ницше не попадает практически ни в одну из предшествующих философских систем. И в этом качестве Ницше, судя по всему, первым попытается уйти от гуманизма в той форме, которая повлечёт за собой гуманизм XX века. XIX–XX век отметится попыткой аксиологической «разгрузки» неоднозначного понятия человека и низведения его до инструментального.

Попытки эти, впрочем, пройдут мимо широкой общественности. Характерной будет риторика нацистской пропаганды в 40-х годах XX века.

Стремясь утвердить в умах граждан Германии приемлемость идеи истребления оппонентов Рейха, пропаганда будет называть их «крысами», «паразитами», «насекомыми» и будет иными способами выводить за рамки рода человеческого, о чём пишет А. Гогун [31]. В данном случае можно сделать вывод, что расчеловечивание, являясь очевидной метафорой, тем не менее, представляло собой короткую тропку к взаимопониманию агитатора и агитируемого, пролежавшую, вероятно, напрямую через бессознательное. Быть не-человеком «плохо». Права есть только у людей, отсюда: не являющиеся людьми не имеют прав. Подобные алгоритмы мышления оставляют манипулятору только одну работу – сформулировать критерии человечности, позволяющие исключать из множества людей нужные группы. Точно так же, как Адольф Гитлер далёк от просветителей XVII века, так и упрощённый набор стереотипных клише о «человечности» далёк от холодного, рационального гуманизма Просвещения. В первой половине XX века, по словам П. М. Бурака, ещё жив имперский патернализм Европы [13]. Она ещё числит себя маяком развития, имея в виду линейный характер такового. «Бремя белого человека» Киплинга всё ещё звучит всерьёз. Поэтому вопрос критериев принадлежности к «настоящим людям» отнюдь не праздный. Двадцатый век продемонстрировал упрощение трактования понятия человека, приводящее к массовой манипуляции и дальнейшему обесцениванию категорий гуманизма.

Параллельно с процессами, протекающими в нацистской Германии, на её территории работает М. Хайдеггер, чьи работы (в частности «Письмо о гуманизме») лягут в основу экзистенциализма, несмотря даже на то, что сам автор так и не причислил себя к этому философскому направлению. И хотя сам Хайдеггер находил субъектность человека в глазах гуманистов причиной наступившего кризиса и полагал, что цивилизационная ошибка человечества заключалась в агрессивном вмешательстве в естественный порядок бытия, он, тем не менее, предлагает один из способов этот кризис разрешить – осуществление Бытия (Dasein). Утверждая необходимость сломать метафизическую традицию, Хайдеггер призывает во что бы то ни стало расстаться с поиском сущности

человека, с нормативными представлениями о том, каким надо быть индивиду и к чему он должен стремиться [91]. Критикуя гуманизм и европейскую науку, превратившуюся из науки о мире в науку о человеке, Хайдеггер предлагает свою версию процесса зарождения современных форм отчуждения. С его точки зрения, научно-техническое отчуждение связано с триумфом субъективности и вытекает из превращения мира в картину, требующую покорения.

Таким образом, любой тип гуманистического мировоззрения является для Хайдеггера порождением метафизики, представляющей угрозу для человека. Поэтому он противопоставляет свою мировоззренческую позицию экзистенциальному гуманизму Сартра: если для последнего существуют, прежде всего, люди, то сам Хайдеггер утверждает другое: на первом месте должно стоять бытие, погружаясь в тотальность которого, человек может достичь своего подлинного существования.

С точки зрения Сартра, человек, не обладая никакой предустановленной природой, будучи «ничем», постоянно созидает себя «из ничего», при этом он совершенно независим в своих действиях, ибо «осуждён на свободу». А так как наше существование предшествует сущности, то сущность человека выражается в его намерениях, его будущем. Человек, по мысли Сартра, является тем, чем он хочет быть, он существует и лишь впоследствии определяет себя, «проецирует» в будущее.

Исходя из этого, Сартр критикует те теории, которые приписывают человеку какую-то определённую природу, сообразно которой он должен совершать те или иные поступки. Он выступает также против тех направлений, которые связывают особенности человека с влиянием на него объективных условий и предпосылок. Отрицая сколько-нибудь значимую роль окружающей действительности, философ подчёркивает, что стремления человека, его жизненные цели и даже моральные ценности зависят исключительно от субъективного выбора самой личности.

Полемизируя с традиционной гуманистической установкой, Сартр обвиняет её в невнимании к уникальности человеческого существования и постоянном

возвращении к идее божественной реальности, ведь, если представлять человечество только как сообщество безликих «мы», то, на взгляд Сартра, следом неминуемо возникает идея Бога как понятие, связывающее это «мы» в единое целое.

В противовес этой позиции Сартр представляет личность вырванной из всех общественных связей. Для него призвание человека состоит в том, чтобы в одиночестве переживать свою свободу и реализовать самого себя, в каждой ситуации делая свой собственный, индивидуальный выбор, обусловленный инстинктами и стремлением жить в согласии с самим собой. Однако, тщательно дистанцируясь от традиционных трактовок гуманизма, соизмеряющих поступки людей с общечеловеческими ценностями и вытекающими из них нормативными требованиями, Сартр вместе с тем утверждает, что свободное и ответственное действие человека должно быть направлено не только на благо этого одного человека. Оно должно стремиться к достижению всеобщего, гуманистически ценного результата. Осознавая неразрывную связь между всеобщим и индивидуальным, Сартр понимает, что, творя собственный образ, человек создаёт образ, значимый для всей нашей эпохи. И, таким образом, он становится ответственным не только за себя, но и за все человечество в целом. Этот тезис можно считать лучшим доказательством того, что экзистенциальный гуманизм Сартра является на самом деле критическим продолжением гуманистической традиции, позволившим французскому философу по-новому взглянуть на проблемы современного человека.

К сожалению, скептическое отношение Хайдеггера к формальным определениям и твёрдая убеждённость в незавершённости бытия оставляют открытым для интерпретаций вопрос о конкретной технике исполнения Бытия. Другой ученик Гуссерля, Эммануэль Левинас, также, по мнению О. В. Пастушковой, предложил свою интерпретацию идеалов гуманизма, черпая её из древнееврейской традиции [71]. Автор настаивает на том, что обретение человеком себя возможно только во взгляде на Другого, понимая это понятие как предельное обобщение предикатов инаковости. Социальные потрясения

двадцатого века, впрочем, явно продемонстрировали эзотеричность всех перечисленных позиций. Нацизм, фашизм, экстремальные формы капитализма и социализма стали возможны благодаря примитивизации представлений о природе человека и его роли. Таким образом, можно обнаружить две линии мышления – интеллектуалов, в наблюдении за реалиями XX века осознавших, вне зависимости от конкретных причин, недостаточность гуманизма для выполнения им социальных и онтологических функций, и массы, уверенно оперирующие в новой среде, пользующиеся предложенными им редуцированными категориями мышления. Здесь начинается отрыв передовой мысли от масс, о чём подробно будет писать Ортега-и-Гассет. Начинается упрощение концепций гуманизма, присвоение им несвойственных аксиологических аспектов во имя адаптации учения для конъюнктурных нужд строя. Двадцатый век характеризуется разрывом между популярным и критически-анализируемым гуманизмом, открывающим дорогу деструктивным режимам и идеологиям.

Выбирая между отказом от гуманизма вовсе и попыткой вдохнуть новую жизнь в это мировоззрение, Европа выбирает скорее первое. Хабермас претендует на настоящий гуманизм, ссылаясь на свою субъектно-центристскую концепцию. В рамках этой концепции он отказывается от поисков обобщающих факторов, концентрируясь, по утверждению С. М. Малкиной, на автоартикуляции как исходном принципе человеческого существования [65]. Недостаточность этого подхода в том, что самоконституирование это протекает в окружении и контексте объективных универсалий, как в рамках горизонтальной, так и вертикальной идентичности (язык, интеллект, социум и историческое время соответственно). Ханна Арендт также вынуждена вводить в свои рассуждения категорию «актуальности прошлого», для обозначения «предварительной сформированности» человека [5]. Иными словами, даже философы, отстаивающие самостоятельность человека на пути самоформирования, признают наличие в этом процессе факторов, во-первых, в существовании своём предшествующих субъекту, а во-вторых, неподвластных субъекту в своём влиянии. Рубинштейн обобщает это противоречие, говоря, что оно порождает

«субъектно-объектную закольцованность, которая порождала или индивидуальный подход к человеку, основанный на наддиалектических, имплицитных отношениях с реальностью, или “личностный”, основанный на субстанциалистской “оторванности” от внешних “сред”» [78]. Поскольку субъектно-объектные отношения по природе своей конечны и ориентированы на достижение прагматических целей, построенные на них экзистенциалистские интерпретации Человека непрестанно пытались вырваться из упомянутого кольца. Результаты таких попыток видятся Рубинштейну либо в романтизации субъекта (в случае «побега» в рационализм или феноменологию), либо в редуцировании его (при попытке концентрироваться на теле-объекте). Проблемная природа субъектно-объектных отношений заставляет обитать в мире неопредельных категорий, принуждая, как указывает А. С. Арсеньева, к подмене, «заставляя принимать конечные определённости за бесконечные: субъекта – за личность, нравственность – за мораль, гражданские права – за свободу, отношение полезности – за человеческие отношения, ещё раньше Сталина – за харизматичного лидера, а капитализм – за человеческое общество» [6]. Отметим очевидную, предельную аксиологически положительную нагрузку, которую автор здесь вкладывает в понятие «человеческий». Попытки дать чёткое определение человеку затруднялись зависимостью дефиниций от исторического контекста и конъюнктуры. При этом у всех отмеченных авторов наблюдается потребность отразить Человека как идеал завершённый, а не текущий, как устоявшуюся данность, процесс – дихотомия на которую обращали внимание R. Brubaker и F. Cooper [118].

Предлагаемый К. Леви-Строссом подход пост-структурализма отвечает больше намерениям Хайдеггера сделать человека частью лишённой индивидуальности ткани Бытия. Разница в том, что для пост-структуралистов объектом становится знаковая система или, как предложит Фуко, дискурсивные практики. С другой стороны, намерение исключить из дискурса ценностно-мировоззренческие категории можно интерпретировать как шаг к корням рационального гуманизма.

Кто такой человек? Некто, рассказывающий историю Человека. Человек есть тот, кто повествует о том, каким должен быть Человек. Совокупность теорий о природе человека может быть обобщена в таком понятии: создания, век за веком пытающиеся объяснить, каковы они (де-факто и в идеале).

Человек возникает там, где возникает рассказ о том, каков Человек. Кто же начал этот рассказ? Человек. Мы становимся людьми, повествуя о Человеке. Но каждый из нас должен прежде быть человеком, чтобы завести такую речь – речь как знаковое выражение понятий, частный случай языка. Можно вообразить гипотетическую параллельную Вселенную, где на уровне развития, соразмерном сегодняшнему – человеческому – находятся гориллы. В этом воображаемом мире мы не услышим рассуждений о природе Человека, как и в нашем – о природе Гориллы. Чтобы задуматься о Человеке, нужно уже быть частным случаем этого понятия. Тут мы сталкиваемся с делением, указанным Платоном: есть те, кто искренне верят в легенду (именно в ту её версию, которую им преподали обманом, заманили) и те, кто сознаёт – не суть важно, в какую именно верить, важно продолжать сам рассказ. Поскольку Платон работает с Благом, а не Человеком, приведённая параллель прежде всего обращает внимание не на содержание понятий, но на форму интерпретации. Выбор остаётся за субъектом – «человек как бессмертная душа», «человек как машина из мяса», «человек как воплощение деятельности», «человек как существо переживающее», «человек как машина желаний» – он волен выбрать любой сценарий. В 2009 году проект «Рассказ во имя мира» (Storytelling for Peace) взял эту парадигму на вооружение в попытке стабилизировать турбулентный политический климат Сербии. Инструментом перемен послужили «мягкие» техники деконструкции традиционных сербских легенд и нарративов в интересах инициации долгосрочных мировоззренческих перемен в среде молодёжи, подробно освещённые I. Milojević [164].

Прав субъект окажется, если ему хватит ментальной дисциплины не отступить от выбранной парадигмы, потому что нет «настоящего» Человека, природного, существующего вне нарратива. Вне нарратива наличной является

исключительно телесность. Нарративы о своей природе и своём месте во Вселенной позволяют человеку (в любом количестве – от индивида до общества) преодолевать кризисы (как идеальные, так и эмпирические). Актуальность тех или иных нарративов зависит от многочисленных факторов, однако безотносительно «духа времени», понимание природы нарративов делит их аудиторию на две группы.

Первая принимает предлагаемые понятия и концепции в буквальном смысле и зачастую полагает их окончательными. Историческая сменяемость нарративов в таком понимании объясняется поисками истины, которые завершились с обретением актуальной трактовки рассматриваемого феномена. На такое доверие широких слоёв населения указывает Платон, объясняя необходимость благотворного обмана масс населения посредством мифов, повествующих о частицах металлов разной ценности, заложенных богами в души людей, и тем объясняющих социальное неравенство его идеального государства.

Вторая часть воспринимающих нарративы трактует их как проект, требующий распространения и систематического осуществления. С такой точки зрения ценится не столько содержательная часть нарратива, сколько последствия его усвоения обществом – единство социальных норм, общественное спокойствие, зримый консенсус по ключевым вопросам. Такая погружённость в механизм влияния образов и понятий на реципиента диктует представителям второй группы отстранённое отношение к самим нарративам. Эта же группа и берёт на себя функции вышеупомянутого распространения и имплементации.

Человек как обобщающее понятие тоже рассматривается нами как нарратив, характеризующий обширную и разнообразную группу строго определённым образом. Каким именно, зависит от эпохи – факт, привлёкший внимание В. Н. Шилова [99] – последние радикальные изменения в этой области касаются пересмотра расистских критериев человечности. Понятие человека примечательно в ряду прочих нарративов своей самореферентностью. Для сравнения: научная парадигма, например, описывает связи между феноменами, существующими независимо от наблюдателя. Содержание парадигмы может

измениться, однако это скажется не на действительности самой по себе, но на способах её интерпретации кругом заинтересованных лиц. Поскольку Человек представляет собой нарратив в чистом виде, изменения, вносимые в содержание этого понятия, более значимы для методов его применения. Ньютоновская физика всё ещё преподаётся в школах, потому что она достаточна для бытовых нужд. Трансформации содержания нарратива о Человеке, будучи упущенными из виду, могут послужить поводом для остракизма и иных санкций со стороны общества. Это же свойство понятия Человека делает его популяризацию менее зависимой от усилий интеллектуальной элиты. Обобщающая функция понятия Человека делает вышеупомянутой «группой заинтересованных лиц» исключительно большое число субъектов. Многочисленность людей (по сравнению с учёными, дворянами и многими другими группами текущей и прошедших эпох) придает объёму понятия Человека нечёткость. Это значимо, поскольку альтернативой человеку в его нарративной форме является небытие, понимаемое здесь как

Пустое место выше оставлено преднамеренно, в интересах предоставления возможности проживания реакции на недостаток контентного насыщения. В тот момент, когда субъект не обнаруживает содержательной осмысленности там, где ожидает её найти, он испытывает ощущение, не возникающее в иных обстоятельствах – ощущение смыслового вакуума. Будучи мимолётным, оно, тем не менее, интенсивно в достаточной степени, чтобы подвигнуть на акты творческой инициативы. Незавершённая связь противна природе человека, именно в силу того, что природа эта нарративна.

Частью представлений о Человеке неотъемлемо является стремление к повествовательной структуризации окружающей среды и субъективных феноменов. В условиях страха или неуверенности распространённой реакцией является вербализация потока сознания («трескотня»), призванная поддерживать актуальным повествовательный процесс.

Древние цивилизации понимали важность повествования и потому уделяли огромное значение ритуалу – формальной процедуре, ценной только тем, что она заполняет Вселенную смыслами. Они ценили игры, ибо те случались во имя самих себя, а не ради чьих-либо интересов. Человек, планирующий действовать ради вторичной цели, разыгрывает чужой нарратив. Человек, участвующий в самоценном процессе, приводящем к неконвертируемым результатам, творит собственный нарратив.

Почему бы не сказать в таком случае, что человек есть существо, *стремящееся* к рассказу о Человеке? Зачем доводить критерий до действий, если можно остановиться на внутреннем свойстве натуры? Во-первых, такие свойства не верифицируемы. Во-вторых, не реализованный потенциал функционально тождественен отсутствию потенциала. Некто, обладающий талантом художника, но не написавший ни одной картины, не обладает этим талантом. Не реализованный потенциал не служит альтернативой небытию. Отсюда неприемлемость наркомании и алкоголизма – погрузившись в свои грёзы и ничего не выдавая вовне, аддиктивное лицо перестаёт быть в значении «повествовать».

История двадцатого века демонстрирует примеры нарративов о Человеке, противоречивых многим другим и слишком агрессивных, чтобы идти на компромиссы. Нацизм, вторая мировая, необходимость физически уничтожать носителей не желаемого нарратива безусловно кризисны, однако природа их не во множестве форм рассказов о Человеке, а в том, что достаточно много умов оказались достаточно сильно расстроены, чтобы поверить в настолько простой нарратив, на что обращал внимание ещё И. В. Вишев [21].

Социальная рамка людей, таким образом, в следующем: собственный нарратив они продуцируют или разыгрывают уже существующий. Если безоглядно погрузиться в практику этики как самоценного процесса, мы быстро оказываемся в опасности фарисейства: сознавая своё моральное превосходство над окружающими, мы начинаем рассматривать их как низших. То есть практика внутренней благодати в экстремуме приводит к разрушителю своего идейного основания – практике во имя впечатления окружающих, отклик данной позиции можно обнаружить у С. Furey [135].

1.3. Место онтологической концепции человека в условиях информационного общества

Способы интерпретации понятия человека в значительной степени диктуют его итоговое содержание. В данной главе мы предлагаем рассмотреть человека в качестве трёхаспектного конструкта и визуализировать полученное представление в виде сводной схемы-графика. В качестве исходной модели будут взяты выкладки Макса Шелера. Затем та же схема будет применяться к обсуждаемым в следующих параграфах концепциям трансгуманизма и образа человека в рамках национальной парадигмы.

Макс Шелер (1874–1928), работавший на рубеже девятнадцатого и двадцатого веков, остался в истории благодаря попыткам сформулировать постулаты философской антропологии – дисциплины, которая должна была дать ответ на вопрос «какова природа человека»? Что делает человека человеком? Благодаря чему человек отличает себя от прочих обитателей планеты? Необходимость такой научной дисциплины виделась автору насущной, поскольку именно в эпоху перехода в двадцатый век множество наук от биологии до археологии и от этнографии до психиатрии достигли существенных результатов, значимых в рамках их полей исследований и одновременно повлиявших на того условного «среднего человека», которого каждый из нас хранит в сознании в качестве невысказанного голотипа. Антропология Шелера должна была оперировать принципиально новым словарём и критериями классификации, рисуя, таким образом, Человека с нуля, в контексте всех научных достижений современности. Преждевременная кончина не дала исследователю детально постулировать тезисы своей науки, однако проделанная им работа задала курс для новых изысканий на ниве антропологии. Ниже приводятся пять исторических моделей автопортретов Человека, снабжённых графической схемой. Схема эта позволяет отследить основания деления, осуществляемого Шелером. Мы пришли к необходимости выделения одновременно трёх таких оснований. Образы, обозначенные Шелером, слишком разнообразны, чтобы быть членами

классификации по одному признаку, а два критерия привели бы к созданию матрицы в четыре позиции.

Типажи, выделенные автором, являются точкой баланса между аксиологической ценностью Человека («есть ли повод гордиться званием Человека?»), исключительностью Человека («является ли достаточный признак Человека уникальным или количественно развитым предикатом, присущим и другим существам планеты?») и окончательностью Человека («останется ли Человек в той форме, в какой он наблюдаем сегодня, или Ему предстоит измениться, по каким бы то ни было причинам?»). Система координат этой триады представлена на рисунке 1.

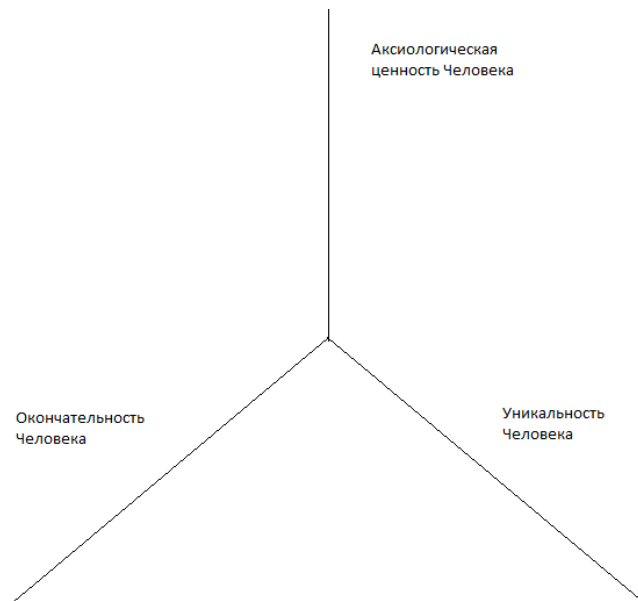


Рисунок 1 – Общий вид трёхосевой схемы

Точка схождения осей означает ноль (отрицательный ответ на поставленные вопросы) для каждой из них. Каждый конструкт Шелера – это часть плоскости, заключенная между точками на осях.

Человек религии

Эта распространенная в Европе модель восприятия Человека является прямым порождением христианского мироощущения. Несмотря на секуляризацию общественного сознания, современную времени Шелера и в не меньшей степени

началу двадцать первого века, многие категории мышления, такие как «вина» и «грех», мы принимаем и культивируем без изменений со времён Авраама. В буквальной интерпретации Человек понимается в этих рамках теистически – как творение Высшего разума (наравне со всем мирозданием вообще); как следствие, история есть процесс, срежиссированный и ведомый высшими силами. У истории имеется цель, финал, к которому она непременно придёт, и всякое событие в этой пьесе происходит не без причины. Теологи, такие как Августин Аврелий, Ансельм Кентерберийский и Фома Аквинский, немало сделали для создания детальной картины мира, отвечающей догмам христианства, и даже если в части онтологии сегодня распространена иная точка зрения, этика и аксиология Европы во многом проистекают из их работ. И всё же средневековый Человек-созданный-Богом, не может рассматриваться как базис для антропологической концепции, к созданию которой, напомним, стремится Шелер.

На рисунке 2 видно, что, по мнению автора, в глазах христианства Человек абсолютно уникален (поскольку создан Богом, дабы быть таковым) и окончателен (по той же причине). Шелер настаивает, что христианство усматривает в Человеке прежде всего грешника, нуждающегося в искуплении, и потому нет повода гордиться этим статусом.

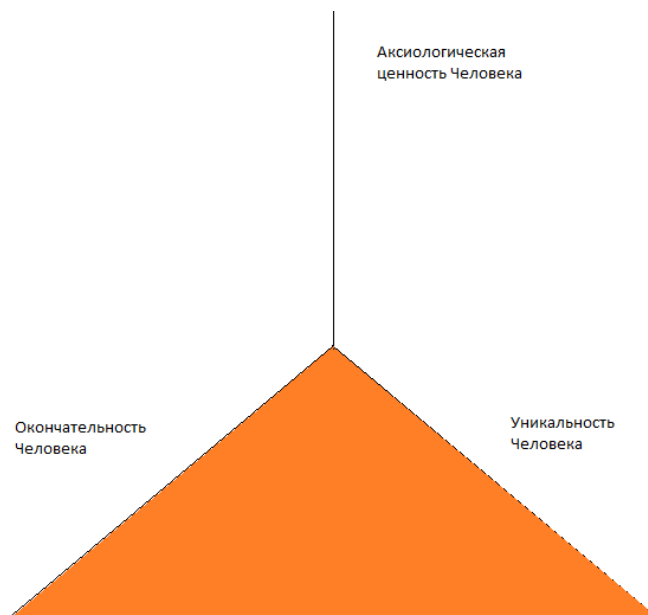


Рисунок 2 – Человек религии Шелера

Человек разумный

Эта идея сформулирована Анаксагором, Платоном и Аристотелем. Человек уникален, ибо имеет Разум. Это деятельное начало, не присущее животным, позволяет нам провести черту, отличающую человека-вообще от животного-вообще. Черту, которой мы никогда не могли бы создать, оперируя только лишь категориями морфологии, физиологии и психологии. Точно так же человек способен познать мир, поскольку разум лежит в его (мира) основе и одновременно является инструментом познания. Логос конструирует Вселенную, упорядочивая хаос, а человек может быть рупором Логоса, транслируя через себя концепции порядка. Отсюда можно выделить четыре основополагающих признака человека:

1) Человек наделён божественным началом (подобен богам), которое вся природа субъективно не содержит.

2) Это начало и то, что вечно образует и формирует мир как мир (рационализирует хаос, «материю» в космос), суть онтологически или, по крайней мере, по своему принципу, одно и то же; поэтому и познание мира истинно.

3) Это начало достаточно сильно и могущественно, чтобы претворять в действительность свои идеальные (не материальные) содержания («власть духа», «самовластие идеи»).

4) Это начало абсолютно как константно, так и с исторической точки зрения, даже несмотря на силу влечений и чувственности (восприятие и т. д.), которые присущи как человеку, так и животному.

От Аристотеля до Гегеля эта идея не менялась. Гегель исключил четвертую характеристику [26] – постоянство человеческого разума – считая, что мало родиться человеком, нужно и жить, становясь человеком и воспитывая в себе качество разумности. Если коротко, перед нами *Homo sapiens sapiens*, изобретённый в Европе и сопутствующий ей на всём протяжении истории.

Рисунок 3 демонстрирует, что в рамках этого толкования Человек удерживает свою уникальную онтологическую позицию: служа проводником Логоса, он приближен к богам и невозвратно удалён от животных. Такое

положение делает его достойным почитания и уважения, но одновременно налагает обязательства самосовершенствования. Процесс становления настоящим Человеком может занимать целую жизнь биологического организма. В этом смысле Человек не завершён изначально. Так же он не несёт предельной аксиологической значимости, уступая богам и Логосу.

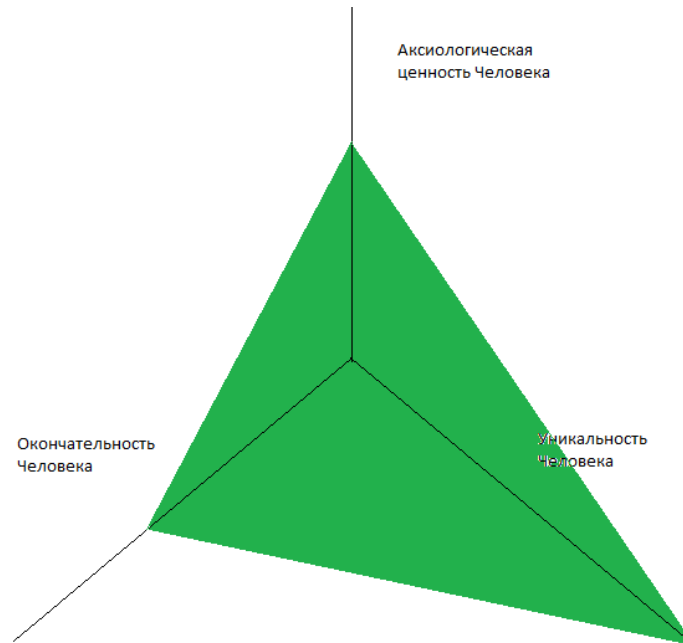


Рисунок 3 – Человек разумный Шелера

Человек позывов (*Homo faber*)

Человек этой модели проживает в механистичной Вселенной. Он всего лишь хитрое животное. Разум человека – продвинутый разум обезьяны и не имеет метафизической природы. Таким образом, человек не делает ничего, качественно отличного от поведения животных, но лишь количественно. Его Моравейник выше, его камни острее, его шкуры из чужой шерсти, однако ничего, не существующего в природе, он не создал. Как и все животные, он движим тремя порывами: продолжение рода, власть, насыщение. Отсюда три понимания истории:

1) Марксистское – где главным порывом было сочтено насыщение (в самом широком смысле). История в таком случае предстаёт борьбой за места кормления.

2) Понимание Шопенгауэра, Фрейда – история есть стремление к продолжению рода. Черета сменяющих друг друга поколений лысых обезьян,

конфликты которых вызваны конкуренцией за самку, – вот что такое человеческая цивилизация.

3) Точка зрения Макиавелли, Ницше – история есть борьба за власть, за возможность замещать волеизъявления окружающих своими. Экономические причины войн отходят здесь на второй план, а доминантными считаются потребность в контроле и престиже. Эти мнения рисуют нелестный портрет человека, но объединяются подспудной идеей – история движется к некоему идеалу, утопии. То есть человек всё же развивается, ценностно растёт.

В рамках этой позиции, как отражено на рисунке 4, все человеческие практики являются отражением предшествующих им животных. В силу того, что продиктованы они природными потребностями, уникальность Человека равна нулю, а поскольку все три группы экспертов, выделенные автором, сходятся на неизбежности и неизменности природных склонностей, окончательность Человека максимальна. Шелер напрямую не указывает на это, однако по характеру выбранных авторитетов (Шопенгауэр, Фрейд, Маккиавелли) можно заключить, что приверженцы рассматриваемой позиции предполагаются пренебрежительно относящимися к Человеку, не возводя его на пьедестал, завещанный Античностью. Аксиологическая ценность человека, таким образом, стремится к нулю.

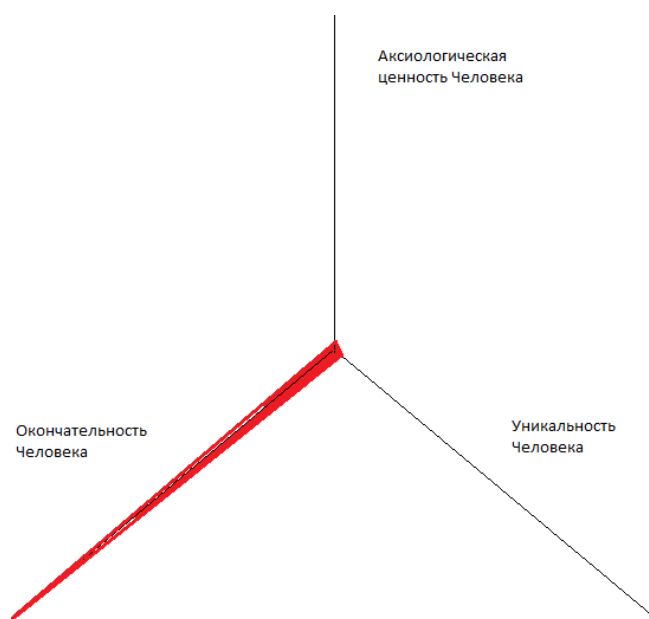


Рисунок 4 – Homo faber Шелера

Человек декаданса

Эта концепция до сих пор не формализована и обычно воспринимается как разрозненные мнения мизантропов-мыслителей, несмотря на то, что отвечает требованиям формирования связной антропологической модели. Согласно ей, человек – беглец из жизни. Окружив себя инструментами и устройствами, он утратил способность изменяться, отказался жить в жизни как она есть. На вопрос «что такое человек» эта антропология отвечает: человек – это способный по-настоящему лишь к развитию пустых суррогатов (язык, орудия и т. д.), прожигающий в болезненном повышении порога собственной чувствительности свои жизненные свойства и жизнедеятельные проявления дезертир жизни. Все изобретения человека ничего не стоят, поскольку они неприменимы вне искусственного социума: его мораль чужда животным, его язык не понятен другим видам. Он живёт в маленькой скорлупе, защищая своё ничтожество. Зачем он мыслит? Только затем, что не может жить в мире, каким он нам дан. Человек – провальное животное: он не видит в темноте, не может переваривать сырое мясо, не имеет когтей или клыков, медлителен, слаб и нестойк. Потому он и прибегает к Духу и Разуму и возводит вокруг себя среду, в которой может длиться свой век. И всё же даже в этом инкубаторе он разлагается, делаясь всё менее жизнеспособным. Дух – инструмент создания конструкторов вокруг субъектов. Дух тут понимается как цивилизация, как технический курс бытия. История цивилизации – история умирания человека. И исследователя не должен смущать тот факт, что процесс этот длится уже десять тысяч лет – этот срок не так уж велик в масштабе планеты.

Следуя такому описанию, можно обозначить абсолютную уникальность и предельность человека, уточнив, что оба эти предиката окрашены отрицательным аксиологическим значением. Человек уникален в своей бестолковости и окончателен в своей обречённости, что демонстрирует схема на рисунке 5. Форма существования Человека – непрерывное гниение заживо, неизбежная, но бесперспективная. Беспрецедентность его – пример отрицательного характера, и все прочие создания куда более уместны на планете.

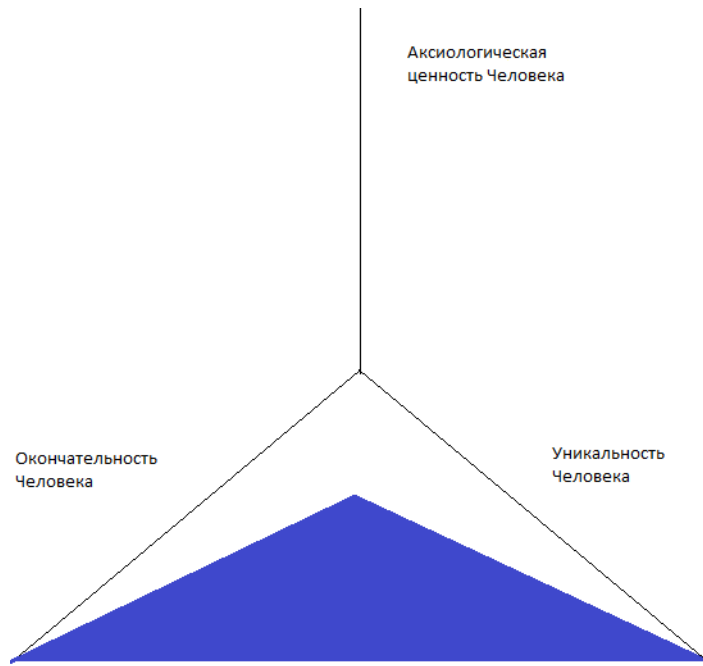


Рисунок 5 – Человек декаданса Шелера

Человек самостоятельности (воли)

Если предыдущая концепция низводит человека до вселенского маргинала, то данная концепция совершает, в известном смысле, прямо противоположное. Это атеизм, но атеизм, лишённый флёра романтизма и порождавшего логические круги богоборчества. Бога не просто нет, Его не может быть, ибо он обесценивает человека, лишает права выбора, ответственности. Человек же есть свободное, нравственное существо. Это финальная форма атеизма, где Бог отрицается не во имя безответственности или тщеты бытия, но во имя колоссальной важности человека. Оставшись последним во Вселенной носителем разума в нашем понимании этого термина, человек возлагает на себя бремя конструирования действительности на всех уровнях. Если Бога нет, это не значит, что всё дозволено, это означает, что за поступки свои человек даёт ответ самому себе. С точки зрения Г. Келлера и Н. Гартмана, только существуя в механистической Вселенной, человек может всерьёз рассуждать о свободе – ведь решения его в таком мире продиктованы его представлениями и Благе и не Благе. Ориентиром человеку здесь служат объективные ценности, и даже если гипотетически допустить существование Бога, Его присутствие не могло бы изменить поведения человека Гартмана. Если Бог разделяет мои взгляды, я уважаю его как друга, если же Он их не приемлет,

независимо от последствий я не могу принять Его точку зрения, ибо это было бы проявлением трусости и рабской попыткой спасти свою жизнь, угождая могущественному господину. Здесь важно понимать, что точка зрения, которой придерживается сверхчеловек, продиктована не прихотью и даже не инстинктом, но пониманием действительности, полученным в результате холодного, беспристрастного анализа. Кодекс, по которому сверхчеловек проживает жизнь, это набор правил разума, осознавшего себя в одиночестве безграничного космоса и созидającego свой мир с опорой на механизм бытия с одной стороны и собственные духовные правила с другой. Вышесказанное выражается в схеме на рисунке 6.

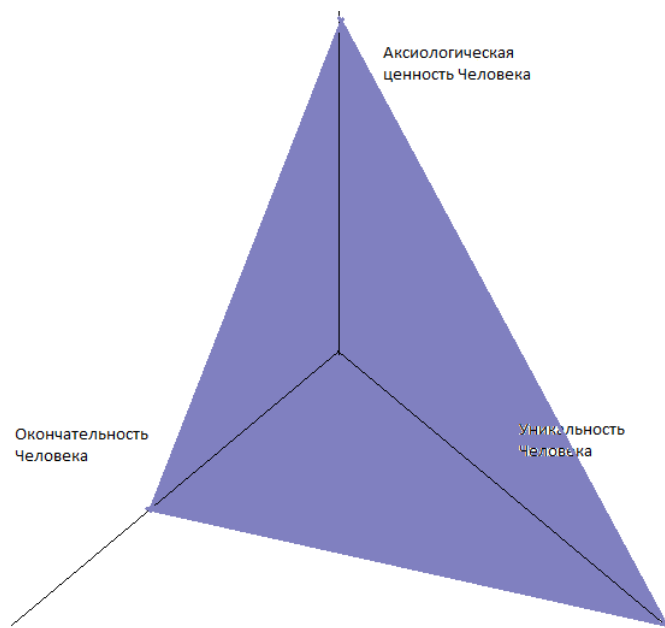


Рисунок 6 – Человек самостоятельности Шелера

Подчеркнём, что представленное выше не является моделями человека. Это модели видения человеком самого себя. Шелер в данном случае занимает позицию стороннего наблюдателя, интерпретируя те черты, которые в разные исторические эпохи казались несомненными и ключевыми.

Используя приведённые схемы, можно визуализировать модели и трактовки понятия человека. Схемы позволяют выделить и отслеживать применение оснований деления, по которым выделяются виды человека. Наравне с этим, схемы способствуют соотнесению новых концепций и определений Человека с уже существующими.

ГЛАВА 2. ПРОБЛЕМА НОВОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ЧЕЛОВЕКА В УСЛОВИЯХ СОЦИАЛЬНОЙ БИФУРКАЦИИ

2.1. Социальные аспекты трансгуманистического проекта постчеловека

Данная глава будет посвящена преобразованиям, интенсифицирующим кризис актуальности понятия человека как омни-идентичности. Первый параграф рассмотрит философское движение трансгуманизма как пример системы идей, не считающей человеческое тело достаточным или даже необходимым признаком субъекта познания, права и этики. Иными словами, в этой главе обсуждается пересмотр человека в физическом смысле. Второй параграф посвящён тенденции постнационализма, всё более активно проявляющейся на международной арене. Поскольку национальная принадлежность является одним из необходимых предикатов человека в последние века, ослабевание её роли можно рассматривать как метаморфозу понятия человека в социальном смысле. Наконец, третий параграф содержит обзор и интерпретацию того, как субъекты нечеловеческой природы изображаются в дискурсе видеоигр. Последние, являясь активно эволюционирующей средой с нечёткими границами и регулярно меняющимися канонами, весьма чутко реагируют на трансформации социального и даже философского характера, в связи с чем являются удобным камертоном при фиксации таковых в реальном времени. Третий параграф, таким образом, рассматривает человека как нарративный проект и отмечает изменения этого проекта, транслируемые через избранный жанр искусства – видеоигры. Объект этого параграфа – человек идеальный.

Термин «трансгуманизм» был сформулирован Джулианом Хаксли в работе «Religion without Revelation» («Религия без откровения»), опубликованной впервые в 1927 году и с тех пор претерпевшей несколько переизданий. Хаксли настаивал, что самопревосхождение может осуществляться не силами отдельных уникальных индивидов в отдельных областях, но человечеством в целом. Позже само слово он использовал, чтобы обозначить процесс осознания новых

возможностей и потенциалов человеческой природы [147]. По мысли Хаксли, человек в этом процессе оставался человеком [148].

По мере того, как технология, развиваясь, преподносила человечеству новые вопросы и исследовательские проблематики, термин начал приобретать популярность и дополнительные оттенки. Алан Тьюринг в середине двадцатого века всерьёз задумывался над методами, позволившими бы определить наличие интеллекта и разума у машины. Результатом его рассуждений стало то, что впоследствии будет известно, как «тест Тьюринга». Математик следовал конвенционалистскому пониманию разумности и, по утверждению В. П. Литвинова, постулировал, что разумным компьютер может быть назван, как только его рассуждения и манера общения станут неотличимы от человеческих [63]. Однако в том же десятилетии Джон фон Нейман указал на то, что по-настоящему развитый искусственный интеллект может инициировать каскадное усложнение интеллекта путём создания всё более и более совершенных мыслящих машин [69]. В этом сценарии (получившем, как пишет R. Sirius, название «сингулярность» [183]), человеческие когнитивные модели могут оказаться устаревшими, что будет означать, пишет S. Ulam, конец эпохи людей [200]. Таким образом, сделать человеческий интеллект критерием разумности означало бы ещё до возникновения насущной нужды в соответствующей оценке поставить успешность последней под угрозу. Человек как понятие начал утрачивать ареол исключительности, окружавший его со времён Просвещения. «Разум» теперь не обязательно означало «человеческий разум». Развитие идей трансгуманизма объясняется прежде всего быстротечным технологическим развитием двадцатого века.

Актуальное значение термина «трансгуманизм» было сформулировано в 80-х гг. XX в., как пишет об этом J. Hughes, вместе с началом координированных усилий американских идеологов по реализации соответствующих социальных реформ [146]. Трансгуманизм трактует определённые человеческие кондиции биологической природы (такие как инвалидность, физические муки, болезни, старение и смерть) как нежелательные

и потенциально избегаемые. В интересах достижения контроля и победы над означенными недугами теоретики движения, по словам Б. Г. Юдина, уповают на достижения НБИК (нано-био-информационные-когнитивные) и прочих высоких технологий, ориентированных на взаимодействие с человеком [103]. В российском дискурсе аббревиатура обычно обогащается буквой «С» – «социальные» технологии. Термин «трансгуманизм» обозначается символом «Н+» – аббревиатурой «Humanity+» – «Больше, чем человечество». Трансгуманисты настаивают на том, что современный человек потенциально способен развить свои способности до состояния, которому было дано название «постчеловеческое». Таким образом, трансгуманизм иногда вписывают в философию постгуманизма на правах частного случая. Практическое выражение этих идей также полагается формой социальной активности, опирающейся на постгуманистическую идеологию. Одновременно трансгуманизм настаивает на пересмотре границ, отделяющих понятие живого от неживого или живущего от мёртвого. Подобного рода пересмотры имели место и ранее, как отмечает Б. Г. Юдин [102], и тоже были продиктованы совершенствованием технологий [80]. Именно поэтому, продолжает Юдин, современная медицина, например, разделяет понятия клинической и биологической смерти [104].

Именно обеспокоенность цивилизационной стагнацией является внутренним мотивом трансгуманизма. Достижения науки XX–XXI веков, в особенности медицинской, предоставляют весьма широкие возможности для качественных изменений человеческого тела. Точно так же, как история не знает примеров возникшей в недавнем прошлом техносферы, так же не имелось прецедентов распланированного перевода человечества в другое экзистенциальное состояние. По ходу истории такие изобретения, как письменность, книгопечатание, карданный вал, технология цифрового хранения информации, радикально изменяли жизнь и мышление человеческих сообществ, однако преднамеренное превращение человека в нечто иное ради продолжения совершенствования – идея качественно новая, отмечает Д. А. Беляев [11]. Справедливости ради нужно заметить, что не каждый проект трансгуманистов

создан с таким прицелом. Большинство вступительных статей популяризаторских организаций содержат тезисы о том, что трансгуманизм есть спасение от болезней, старости и смерти, то есть пытается апеллировать к прагматическому, потребительскому интересу. С другой стороны, по характеру такие документы призваны донести идею до максимально широких слоёв населения и не обязаны углубляться в метафизическую специфику.

Однако сугубо технологический характер трансгуманизма предполагает, во-первых, антропогенное множество, претендующее на разделение привилегий, доселе зарезервированных исключительно за Человеком; во-вторых, изменение онтологической категории вместо социальных норм. Ведь забота о животных диктуется гуманистическим патерналистским представлением об оберегании «меньших братьев», то есть недолюдей. Трансгуманизм же предлагает расширение категории разумности (как главного критерия аксиологической правосубъектности) и повторного рассмотрения вопроса о том, что делает субъекта Человеком, в значении идеала, а не особи. Попытки создать искусственный интеллект или проекты перенесения матрицы сознания конкретного человека на новые носители, прежде всего, возникают потому, что Человек как данность, «Человек-сейчас» снова перестал устраивать определённую прослойку мыслителей. Вышедший за рамки органического тела, национальных границ, социальных транзакций вековой давности субъект видится чуждым и малопонятным. Таковым он и является – результатом трансгуманизма, буде он реализует все свои задачи, станет существо, возможно, не являющееся человеком по критериям современной биологии и социологии, но сохранившее заряд самосовершенствования, когда-то заложенный первыми гуманистами. Работа над собой может и должна быть присуща цивилизациям и видам; заключается она в осознании своего несовершенства и ограниченности и попытке их преодоления.

Таким образом, трансгуманизм является не просто попыткой облегчить бытовые условия жизни человечества, но скорее планом по преобразованию фундаментальных оснований деления на «разумное» и «неразумное», на «человека» и «нечеловека», на «Мы» и «Они». Потребность в таком пересмотре

лежит, с точки зрения трансгуманистов, в естественном пределе развития, достигнутым человечеством и, следовательно, напрямую, пишет И. В. Вишев, проистекает из намерений заботы о Человеке как субъекте бытия и Человеке как проекте человечества [23].

Ценностный скелет трансгуманизма определяется набором прокламаций, манифестов и иных документов сходного характера. В 1990-х годах была написана Трансгуманистическая Декларация, положенная в основу Мировой Трансгуманистической Ассоциации Ника Бострома и Дэвида Пирса. Макс Мор также публиковал несколько редакций «Принципов экстропии», последняя версия которых носит номер 3.11 (The Principles of extropy: a quarter century later). Ещё одна попытка артикулировать ценностную базу трансгуманизма была предпринята в 2005 году Саймоном Янгом в книге «Дизайнерская эволюция: манифест трансгуманиста» [199]. В связи с многообразием не всегда схожих позиций рассмотрение трансгуманизма как единого целого может представлять известные затруднения. Ниже будут рассмотрены позиции, наименее противоречивые и могущие служить «общим местом» для крупных подгрупп авторов.

На современном этапе ко множеству трансгуманистических проектов относят:

1. Аболиционизм (как попытку искоренить страдания на уровне биологии).
2. Экстропианство (философское учение, основанное на философии экстропии – концепции бесконечного развития и насыщения информационной среды смыслами).
3. Иммортализм – течение, стремящееся к бессмертию посредством синтеза биотехнологий.
4. Постсексуализм – социальный тренд, пересматривающий не только гендерные, но и сексуальные половые модели.
5. Сингулярианизм – идея технологической сингулярности: предельного ускорения развития технологий, уводящих субъекта за пределы традиционных эпистемических категорий.
6. Техногайанизм – экологическое движение, рассматривающее высокотехнологические способы защиты окружающей среды: альтернативные источники топлива и иные «зелёные» социальные преобразования.

7. Демократический трансгуманизм – политическая платформа, базирующаяся на идеалах либерального демократизма.

8. Анархический трансгуманизм – политическая платформа, выступающая за не регулируемое третьими сторонами применение высоких технологий.

9. Либертарианский трансгуманизм – политическая платформа, являющаяся центристской, относительно двух вышеназванных.

Практическая сторона трансгуманистических концепций зиждется на наследии трёх научных революций, обеспечивших социальный контекст сегодняшнего трансгуманистического дискурса. Научными революциями этими были:

– Научная и индустриальная революция начала XVIII в., освоившая манипулирование материей в масштабе «до одного миллиметра».

– Научная революция середины XX в., тривиализировавшая процессы оперирования физическими телами меньше микрометра (10^{-6} метра), прямым порождением чего стали вычислительные технологии.

– Третья научная революция XXI в., благодаря нанотехнологиям достигшая возможности моделирования объектов размером с молекулу и даже атом.

Две последние научные революции, кроме прочего, вооружили человечество двумя эвристически полезными метафорами: во-первых, сравнением деятельности головного мозга человека с вычислительными операциями компьютерного процессора; во-вторых, возможностью молекулярного конструирования как процесса фундаментального творения. Именно из этих двух идей рождается теория «сильного» искусственного интеллекта, направление когнитивного натурализма, отсюда же берут начало проекты иммортализма посредством киборгизации. Если принять процесс мышления за прямой результат работы мозга, а ту, в свою очередь, свести к результатам нейронных исчислений, то при возможности моделирования объектов с точностью до нанометра возможно воссоздать весь физический субстрат личности и сознания до мельчайшей составляющей и создать искусственный носитель мыслительных и волевых актов. При этом даже не обязательно досконально понимать

механизмы функционирования органа. Достаточно, утверждает Н. Бостром, воспроизвести его с точностью до элементарной частицы, в идеале используя неорганический (и более долговечный) материал [117].

Кратко обрисуем ключевые проекты трансгуманистов в приложении к идее трансформации Человека:

А) Киборгизация. Мыслители, придерживающиеся этой линии, в частности В. Dahlin [125], считают, что внедрение в человеческое тело кибернетических имплантов, позволяющих использовать тело и разум более полно, чем это возможно сейчас, выведет человечество на новую ступень Бытия. В наиболее долгосрочной перспективе планируется замена тела полностью искусственным, с прицельно заданными параметрами и возможностями.

Б) Оцифрация («загрузка») сознания предполагает не улучшение антропоморфного тела, но отказ от него и перенос мыслящего разума на новые носители, в частности на нейронную сеть, как это описывает R. J. Lifton [158]. Именно это направление мысли наиболее полно соотносится с идеей о выходе за рамки себя, ради себя. Оцифрация начинается с онтологического поиска самости. Трансгуманизм напрямую продолжает натурфилософию Просвещения (в том, что касается механистичности человеческого тела) и представления о сознании Алана Тьюринга, а потому рассматривает личность как совокупность процессов, порождаемых структурами мозга. Эмулирование этих процессов будет тождественно репликации личности. Для нас в этом проекте важна попытка очистить Человека от вторичных и случайных качеств и обеспечивать благополучие интеллекта – того, что трансгуманизм считает сущностным ядром Человека как субъекта онтологии, и тем, что может связать «Я» сегодняшнее с «Я» завтрашним.

В) Крионика выбивается из ряда трансгуманистических идей стремлением не модифицировать человека, но, напротив, сохранить желающих в состоянии гибернации, вызванном глубокой заморозкой, с последующим восстановлением всех жизненных функций. Этот проект центрирует своё внимание на социальном аспекте человеческого существования, а интенцией его является индивидуальная

попытка оказаться в «светлом будущем», минуя процессы развития и изменения, подробнее см. у П. В. Кайгородова [49]. По этой причине в данной работе крионика не рассматривается как проект, входящий в понятие «трансгуманизм».

Г) Клонирование. Современное клонирование осуществляется посредством процесса, известного как пересадка ядра соматической клетки. Из яйцеклетки извлекают ядро и заменяют его ядром взрослой донорской клетки. Затем изменённую клетку поощряют к делению электричеством или химикатами (зачастую кофеином).

Клонирование делится на четыре вида:

1. Репродуктивное клонирование. В целях размножения модифицированную клетку помещают в матку женщине, где она сможет развиваться в зародыш. Репродуктивное клонирование достигло переломного момента в 1997 году, с появлением знаменитой овечки Долли – первого клонированного млекопитающего. Одним своим существованием Долли спровоцировала массу дискуссий и подписание целого ряда деклараций и законов, о чём писал J. Tham [195]. На сегодняшний день пара дюжин видов животных клонируется и не только в порядке экспериментов. Коровы, дающие лучшее молоко, нередко удостаиваются генетических копий. Некоторые виды, обезьяны, например, не развиваются из перенесённого ядра.

Клонирование человеческих эмбрионов – тоже не редкость, но, несмотря на регулярные заявления об обратном, никто не смог продемонстрировать клонированного младенца. Репродуктивное клонирование скорее годится в качестве способа возрождения вымерших видов, а-ля «Парк Юрского периода».

2. Терапевтическое клонирование. Оно же «клонирование эмбрионов». Этот метод отличается тем, что клонированные клетки остаются в лаборатории и не развиваются в полноценный организм. Так выращиваются стволовые клетки для исследований и ткани для пострадавших от ожогов и иных повреждений покровов. К сожалению, в процессе извлечения стволовых клеток эмбрион неизбежно гибнет, из-за чего возникает этическая дилемма о допустимости применения процесса в промышленных масштабах.

3. Клонирование на замену. Возможное в теории сочетание первых двух методов – в медицинских целях заменяется тело или часть тела, пересаживая мозг или извлекая органы из клона соответственно. По официальной информации, не практикуется.

4. Клонирование генов. Также известно как молекулярное клонирование. Сводится к пересадке фрагмента ДНК из одного организма в другой. Так учёные создают копии одного и того же гена.

Такие планы базируются на нескольких методологических предпосылках, трансгуманистами сочтёнными аксиоматическими, но требующими анализа в интересах непредвзятости:

- сознание есть результат мозговой деятельности;
- накопление комплексности синтаксиса и прогрессирование скорости исчислений в какой-то момент обязательно перейдёт в качество семантики;
- познание есть процесс обработки когнитивных данных;
- полная копия мозговых процессов тождественна искусственному познающему субъекту.

Для полного описания нейронных связей, установившихся в мозгу мыши, требовалась обработка объёмов данных, исчислявшихся в петабайтах (2^{50} байтов). Для удовлетворительного моделирования нейронной активности мозга человека требуется единая сеть из мощных компьютеров, способная обработать объёмы данных, исчисляемые в зеттабайтах (2^{70} байт). Основатели проекта Human Connectome убеждены, что чем точнее будет становиться цифровое описание физических процессов, тем более полным будет понимание исследователей когнитивных процессов (памяти, внимания, интенциональности, репрезентации, образного мышления и проч.) При таком подходе сложность материи имеет предел, по достижению которого сложность познающего сознания также может быть исчислена на зеттабайтах нейронных состояний, что позволит сохранять и преобразовывать личность человека как очень сложную файловую структуру. Такой человек будет, образно говоря, искусственным интеллектом в силу того, что функции сознания переносятся на неприродный искусственный субстрат.

Активно разрабатывается и иной вариант преодоления человеческих телесно-индивидуальных пределов – глобальная сеть. В. Прайд уподобляет процессы, протекающие в коллективном сетевом сознании, с биоинформационными процессами, организующими молекулы ДНК [73]. Вселенная «открытого доступа» за счёт экспоненциально приумножающейся активности пользователей распространяет «мутагенную» информацию, которая в свою очередь влияет как на поведение самой сети, так и на социальные события в материальном мире. Яркие примеры: «Арабская весна» 2010 г., «Марши миллионов» в России 2012 г. Если интернет-сообщество понимается нами как нейронная сеть, то социально-исторические процессы становятся поведением « сетевого организма». По сути выше описана модель перехода ментальных процессов в физические (mind-body problem) в масштабе коллективного сетевого сознания. Нейросообщество или сетевой мозг человечества – тоже модели искусственного интеллекта, отличающегося лишь привязанностью к природным базисам и сопутствующим конъюнктурным контекстам. Синтез этих двух интерпретаций (нейросообщества как модель индивидуального мозга и генетическая аналогия распространения информации) позволяет более ясно обрисовать характерные черты грядущего постчеловеческого этапа развития популяции.

Для описанного перехода уже сегодня имеется некоторая технологическая база, в границах которой разрабатываются интегрирующие интерфейсы человек–машина, способные считывать электрическую активность мозга. Традиционные медиаторы (монитор, мышь, клавиатура) со временем, вероятно, уступят место чипам, предоставляющим сознанию непосредственный доступ в сетевое пространство, минуя тело, напрямую через мозг. Здесь нелишним будет упомянуть исследования Университета Дьюка (США), докладывавшего [84] в 2015 году о создании интерфейса мозг–мозг. Суть эксперимента сводилась к тому, что двум лабораторным мышам были вживлены имплантаты, передающие и принимающие сигнал соответственно. Одна из подопытных («передающая») находилась в США, другая («принимающая») в Бразилии. Передающая мышь была натренирована выбирать из двух рычагов, на которые должна была

нажимать в ходе эксперимента, тот, над которым мигал светодиод. Бразильский зверёк не проходил никакого обучения, и его рычаги не были снабжены сигнальными системами. В ходе опыта первая мышь делала то, чему была обучена, получая за правильные рычаги награду. Одновременно её мозговые сигналы транслировались через декодирующую сеть второй мыши, которая с точностью в 70 % выполняла те же действия. Публикации об аналогичных опытах вышли в 2015 году, за авторством R. P. N. Rao и его коллег [176]. Продолжая работу в этом направлении, человечество получит не эмпирический, не персональный опыт, однако на этот раз проверяемый, возобновляемый и универсально применимый. Не забегая вперёд, можно, вслед за А. В. Рязановым сказать, что мы наблюдаем принципиально иной опыт межличностной коммуникации [79].

Однако, даже оставаясь на уровне взаимодействия человека и машины, очередным технологическим достижением по слиянию цифровой техники с человеческим телом являются имплантаты или специальные повязки, считывающие электромагнитную активность мозга и кодирующие её в знаковой форме человеко-машинного взаимодействия. Наиболее очевидной целевой аудиторией подобной технологии стали инвалиды и парализованные пациенты больниц. На данном этапе манипулирование техникой без мышечной активности требует от оператора специальных навыков управления. Но это первое технологическое свидетельство де-автономизации тела, открытия его для технологических вторжений, способствующих преодолению природных ограничений.

Широкое применение подобного рода технологий может привести к появлению устоявшейся социальной группы «расширенных» субъектов. Собственно, сама категория субъекта и объекта потребует очередного пересмотра, на этот раз из-за размытия границ между живым и неживым, органом и протезом, искусственным и природным.

Нормализация информационной парадигмы мира естественным образом порождает миропонимание, сводящее действительность к потоку данных.

Многозначность смыслов требует лишь эффективного программного обеспечения, которое сведёт его волатильность к нулю. Информационно-коммуникационные технологии постепенно сольются с телом и заново определят устаревшее понятие человеческого, вполне возможно расширив его далеко за пределы существующего множества.

Человек в данной парадигме утрачивает, по мнению Черниковых Д. В. и И. В., свою онтологическую исключительность [97]. Информация подменяет собой многослойную сложность действительности, становясь сравнительной моделью, сводящей к одному плану различные пласты реальности, освобождая, таким образом, живое от его монополии на субстанциальные основы, ценности и смыслы. Следствием этого станет, по предположению И. В. Дёмина, абстрагирование от не информатизируемых предикатов в процессе артикуляции определения понятия человека [37]. С этого момента уникальность человека не может пониматься вне контекста семантических и антропологических оснований, что позволяет со всей очевидностью говорить об «искусственном мышлении» и «искусственной жизни» разумных машин, возникающих в качестве субъекта равноправного таковому в классической метафизике.

Если мозг сводится к программному модулю, функция которого заключается в обработке данных, то нет реальных причин поддерживать его в естественном, органическом виде. Значимый для трансгуманиста алгоритм обеспечения целостности данных находится в познающем сознании, следовательно, тело служит своеобразным транспортным средством, защищающим таковой алгоритм от внешних воздействий среды. В случае если наука может предложить сделать эту защиту лучше, причин пренебрегать таковой возможностью, по мнению Т. В. Матусевич, снова нет [161]. Автор манифеста Международной Трансгуманистической Ассоциации Джэймс Хьюс провозглашает ликвидацию тела в пользу цифрового бессмертия и безграничного интеллекта: «Нет нужды волноваться. Единственное, что мы можем утратить – человеческие тела. Но взамен обретём долгую жизнь и усовершенствованный мозг» [146]. Именно посулы разуму безграничных возможностей и существования,

не обременённого человеческим телом, и даёт противникам трансгуманизма повод уподоблять их гностикам прошлого, только вместо грехов сакрального характера тело теперь преподносится как собрание огрехов природного свойства. Некоторые особо радикальные адепты этого направления неистово выступают против любого проявления телесности, навязывающей существованию принцип временности и смертности. Анतिकорпоральные манифесты особенно популярны среди трансгуманистов, увлечённых сценариями, в которых – кибернетическая гибридизация тела или полная его замена посредством «загрузки» сознания в сеть или на компьютер.

Такая трансгуманистическая «мировоззренческая мифология» основана на уверенности в онтологической абсолютности информации, где всякий процесс Вселенной имеет информационно-инструментальное выражение, и где, находясь на нужном технологическом уровне, можно свободно конвертировать материальные носители личности. Ещё раз укажем на тот факт, что такая модель трансформации человеческого бытия применима только в условиях фактической истинности ведущей посылки: любой ментальный процесс произведен от физического. Следовательно, вопрос о трансцендентальных основаниях человеческого духа трансгуманистами снимается, как не имеющий практического функционального решения в методологии перехода к постчеловеку.

Эта идея не нова. Имеет смысл упомянуть П. А. Флоренского, указывавшего на то, что внешний вид и функциональный репертуар создаваемых человеком устройств напрямую произрастают из органов тела как основного «проекта». В частности, он отмечает: «Фотография исходила из глаза. Но замечательно, что и дальнейшее развитие фотографической и связанной с нею типографской техники следует принципам, которые наглядно показывает зрение <...>. Кости – с их упругими искривлениями, с двумя видами костной ткани, плотной и губчатой, с пластинками, расположенными по линиям наибольшего сопротивления, и с их чудесной, сравнительно с количеством вещества, крепостью – это прототип железных и железобетонных сооружений <...>. Живое существо, всякое теплокровное, со стороны тепловой энергии может быть названо

термостатом, и есть прототип термостатов технических» [85]. Иными словами, человек, привыкший полагаться на прочность своего скелета, и, как следствие, на систему рычагов как средство манипуляции материей, как и на кожу в качестве непреложно естественной границы между внутренним и внешним, естественно, то есть не рефлексивно, ощущал, будто его жилище должно также быть прочно и структурировано с прицелом на ограждение внутренних помещений от окружающей среды. Отсюда можно заключить, что разум, заключённый в иначе организованном организме, по-другому рассматривал бы свои отношения с миром. Цивилизация разумных медуз не нуждалась бы в архитектуре, привыкнув быть открытой океанским течениям и не чувствуя излишней уязвимости без искусственных панцирей – каменных или тканевых. Последний шаг в этой цепи рассуждений, не сделанный уже Флоренским, выглядит так: радикальное изменение тела человека, осуществлённое посредством ли генной инженерии или протезирования, весьма вероятно приведёт к кардинальным изменениям и в телесной самоидентификации, и в мировоззренческой картине, а практическая возможность таковых изменений становится вопросом недалёкого будущего.

С учётом того, что проблема природы сознания по ряду методологических оснований является наиболее трудноразрешимой, представители прикладных когнитивных наук, таких как робототехника, интеллектуальные системы и иные, концентрируются на эмуляции мозговых процессов или имитационном моделировании. Принципиально здесь, что цель таких исследований – не в создании онтологически беспрецедентного существа, но точном воспроизведении когнитивных процессов человека. Иными словами, вычислительная машина при любом уровне сложности решаемых ею задач и безотносительно вычислительных мощностей останется объектом, никогда не обретя статус субъекта. Отсюда следует важность различения имитационных моделей и проектов по созданию полноценного искусственного интеллекта. Теоретики искусственного интеллекта пытаются использовать логико-математический аппарат для описания и воспроизведения заданных когнитивных

процессов сознания. Структуры таковых описаний, в свою очередь, будут нуждаться в специальном знаковом выражении, позволяющем компьютеру интерпретировать полученные данные в приложении к предметам материальной действительности. В проектах по созданию цифровых моделей мозга работа ведётся от обратного – воспроизводятся материальные структуры органического мозга, а затем компьютер, в процессе симуляции активности нейронов, набирает заданный объём обрабатываемой информации.

Упоминавшееся выше моделирование мозга мыши и человека было осуществлено в рамках проекта Blue Brain, использовавшего суперкомпьютер Blue Gene. В 2007 проект отчитался о завершении фазы I, в связи с достижением модели ячеистой структуры, по запросу генерировавшей нейронную сеть заданных параметров. Ещё одним результатом стал автоматизированный процесс верификации и калибровки модели для более точного соответствия параметрам. Этот проект – наиболее успешная попытка воспроизвести мозг млекопитающего. Мозг обрабатывает информацию, посылая сигналы между нейронами по «проводам» – дендритам и аксонам. В коре мозга нейроны упорядочиваются в простейшие функциональные единицы, каждая из которых содержит десять тысяч нейронов, объединённых в замысловатую, но стабильную сеть. Эти микросхемы называются колоннами неокортекса и повторяются миллионы раз в составе коры.

Первый этап проекта заключается в копировании этой микросхемы с точностью до отдельного нейрона. Такие микросхемы затем могут быть использованы для симуляции вариаций в отдельных нейромедиаторах, что может послужить иллюстрацией изменений молекулярной среды под воздействием химических препаратов.

Исследователь Альмаденского Исследовательского Центра IBM Дхармендра Модха (Dharmendra Modha) увлечён когнитивными вычислениями. Как поясняет сам Модха (цитируется по R. Sirius): «Когнитивные вычисления – это попытка воссоздать разум, идя от доступной нам данности – мозга. Разум возникает в мозге, представляющем собой сеть из миллиардов нейронов, чем-то

напоминающую Интернет» [183]. Чаяния Дхармендра Модха стали гораздо достижимее в 2009 году. В том году на престижной технологической конференции в Портленде, штат Орегон, было объявлено о запуске проекта, в котором, кроме самого Модха в роли руководителя, принимали участие специалисты из пяти университетов и Национальной лаборатории имени Лоуренса Беркли. Начинание получило название «Blue Matter». В его рамках была создана платформа программного обеспечения, собирающего отсканированные результаты магнитно-резонансной томографии и воссоздающего по ним модель мозга на суперкомпьютере Blue Gene. IBM таким образом построила мозг, состоящий из миллиарда нейронов и десяти триллионов синапсов, что, по заявлениям авторов, эквивалентно коре головного мозга кота или четырём с половиной процентам коры мозга человека.

Деньги на этот проект были выделены в рамках первой фазы проекта SyNAPSE под эгидой DARPA, цель которого, по словам R. Sirius: «открыть, продемонстрировать и реализовать алгоритмы мозга посредством комбинации неврологии, суперкомпьютеров и нанотехнологий» [183]. Успехи, о которых пока что объявили в IBM, уже свидетельствуют о движении в сторону реализации мечты Модха о компьютере, не уступающем человеку в способности к ощущению, восприятию, действию, взаимодействию и познанию. В то же время такой мозг будет потреблять даже меньше энергии и занимать меньше места.

На 2018 год был организован дочерний исследовательский проект Human Brain Project, целиком посвящённый созданию международной исследовательской инфраструктуры в областях понимания когнитивных процессов, компьютерного моделирования мозга и сопредельных дисциплин.

Еще одно направление современных исследований альтернативных носителей разума, являющихся производными от технологий цифровых симуляций мозга, — это «загрузка» или оцифрация сознания. Ранее уже упоминались прогнозы перспективности переноса живущего сознания на искусственные носители. Эти направления исследований иногда объединяются термином «сеттлеретика» (от английского «settler» — переселенец).

Подобным проектам недостаёт наглядности 3-D моделей предыдущей группы, поэтому бесполезно будет уточнить некоторые нюансы.

Принципиальным для понимания этих исследований термином является «МАР». Материально-автономный разум (МАР) (англ. Substrate-independent mind (SIM)) – методологически агностический термин, обозначающий понятие разума, оперирующего на разных типах фундаментальных вычислительных субстратов: биологическом мозге, специальных нейроморфных устройствах, цифровых приложениях компьютера и проч. МАР считается желаемым результатом проектов по загрузке сознания. Критерием успешности признаётся возможность удержания уникальных для данной личности мыслительных функций и впечатлений на разных операционных субстратах. Такой разум считается материально автономным по аналогии с автономными от конкретной платформы программами, чей код позволяет им быть запущенными на любой вычислительной платформе.

МАР рассматривается как конечная цель этой цепи исследований. Более близкими можно назвать идеи планетарного нейросообщества и интеграции человеко-машинных интерфейсов. Рассмотрим социально-философские последствия их реализации. Фундаментально идею общемирового сознания можно усмотреть ещё в трудах неоплатоников о Едином, Уме и Душе, однако в текущей интерпретации она была высказана в 20-е годы XX века французскими мыслителями Эдуардом Леруа и Тейяром де Шарденом. Их подход основывался на объединении био- и техносферы и предлагал человечеству качественно иную форму существования. Предполагалось, что в результате такого синтеза возникнет мульти-агентная ноосферная жизнь – общепланетное сознание. К 1950-м годам компьютеры, обеспечивающие мгновенный доступ к огромным объёмам информации, становятся неотъемлемой частью концепции. В процессе развития корневой концепции к ней добавился постулат об интеграции машинных структур в человеческое тело. Они и должны обеспечивать доступ к реальности, расширенной виртуальными артефактами. Де Росней настаивает на том, что симбиотическое единение между человеком и техникой уже состоялось на макроуровне. Проблемность текущего положения дел в том, что развитие технологической

составляющей данного симбиоза ограничивается морфологическими и функциональными предписаниями второй половины – людей.

В категориях симбиотического подхода активная и пассивная коммуникация становятся тождественными понятиями. Активная коммуникация базируется либо на интенциональных речевых актах (у человека), либо же на инстинктивном обмене сигналами (у животных). Пассивная коммуникация сводится к соединению уровней системы (трубы водопровода, отдельные компьютеры единой сети и т.д.). Современные машинные системы преодолели рубеж пассивной коммуникации. Именно поэтому на них может быть возложена обязанность мониторинга окружающей среды, самостоятельного принятия решений, координированного взаимодействия с иными элементами той же системы и т.д. Для создания полноценного планетарного сознания требуется фундаментально новая организация псевдо-нейронных взаимодействий органического мозга и процессоров компьютеров. В стандартном режиме общения человека и машины эти взаимодействия обеспечиваются устройствами ввода–вывода, такими как клавиатура или сенсорный экран (для ввода данных) и мониторы (для вывода). Они играют роль посредников для человеческих рецепторов с одной стороны и программных кодов с другой. Упрощение и интеграция таких устройств – неизбежный шаг на пути к установлению новой формы жизни, неразрывно связанной с миллиардами контрагентов постоянным информационным обменом.

Способность современных цифровых устройств не только воспринимать сигналы встроенной клавиатуры, но и распознавать голосовые команды, мимические фигуры и движения тела человека, могут служить примером универсализации цифровой среды. Там, где раньше для использования компьютера неизбежно требовалось знание языка программирования или изготовления перфокарт, сегодня достаточно навыков, приобретение которых занимает несколько часов. Разумеется, достигается такая общедоступность углублённой работой на мета-уровне и этапах разработки. Интерфейс, позволяющий рядовому пользователю управлять внутренними процессами компьютера без непосредственного понимания структуры языка

программирования, и есть то передаточное звено, которое обеспечивает массам доступ к интуитивно понятной сетевой среде.

Этот интерфейс на сегодня рутинно принимает одну или несколько из трёх форм: «умные» вещи, социальная эргономика, «расширенная» (англ. augmented) реальность.

«Умные» вещи призваны оптимизировать бытовую обстановку современного человека. Лампочка, отключаемая хлопком ладоней, а не щелчком выключателя; ванна, запоминающая предпочитаемую температуру воды; холодильник, напоминающий об истечении срока годности продуктов, – вот некоторые примеры «умных» вещей. Отдельно стоит упомянуть взаимосвязанность таких высокотехнологичных устройств. Непрерывная координация и обмен данными между предметами обихода получили в современной кибернетике прозвище «Интернет вещей».

Социальная эргономика сводится к попыткам добиться у машинного интерфейса качества user friendly для любого конкретного пользователя. Поскольку культурные, этнические и иные традиции могут весьма значительно отличать потребительские привычки целевой аудитории от иных групп, принципиальным является учёт таких нюансов при создании интерфейса «человек–машина».

«Расширенная» реальность в идеале должна использовать интерфейс мозг–компьютер, но уже на сегодняшний день успешно интегрируется в мобильные устройства в виде приложений. Возможность получить информацию об архитекторе и истории создания здания, просканировав фотографию последнего, интерактивное, в реальном времени нахождение пути, проложенного спутниковым навигатором, и прочие дополнительные информационные слои входят в эту категорию.

Именно на способность человеческого сознания обходить такие чисто количественные барьеры и ссылаются противники трансгуманизма, апеллирующие к непостижимости человеческого разума. Выкладки специалистов по формализации описания нелинейных процессов на сегодняшний день не были полноценно применены в создании цифровых устройств. Это, впрочем, не даёт

нам повода пренебречь прогнозированием успешного развития означенных проектов и их влияния на социально-философскую действительность.

Обоснованием возможности такого перехода трансгуманизм обязан своей философской базе – экстропианству. Экстропианство – философия, стремящаяся к приумножению эктропии. Идейный аппарат экстропианства был артикулирован Максом Мором. Эктропия – как пишет Мор – объём разумности, информации, энергии, жизнеспособности, опыта, разнообразия, возможностей и развития живой или организационной системы [167]. В 1988 Мор начал издавать журнал «Extropy Magazine», а в 1992 году основал Институт Эктропии, просуществовавший до 2006 года. «Эктропия» предполагалась Мором логической оппозицией энтропии – вселенского процесса бесполезного рассеивания энергии, происходящего при функционировании любой системы. Экстропианство до сих пор не является чётким метафизическим учением, скорее, суммируя набор ценностей, универсальный, по словам J. H. Evans, для трансгуманистов: безграничное расширение, деятельный оптимизм, умные технологии и открытое общество [131]. Идеи экстропианства выражаются в декларировании готовности субъекта брать на себя ответственность за упорядочивание себя и Вселенной. Приверженцы экстропианства (такие как Наташа Вита-Мор, Том Белл, Ирвинг Сарноф) настаивают, что человечество обязано рассуждать о вопросах глобального характера, выходящих за пределы конъюнктурных необходимостей. В этом смысле риторика трансгуманистов перекликается, например, с работами Хёйзинги, отмечавшего: «... для понятия культуры главное, чтобы идеал, определяющий её направленность, лежал вне и поверх интересов той общности, которая является носителем данной культуры. Культура должна быть ориентирована метафизически, или её не будет вообще» [94]. Специфика экстропианства, однако, в исключительно рациональной методологии и критическом отношении к идеям и ценностям, лежащим в основе любой системы взглядов, в том числе и своих собственных. По словам Мора, трансгуманизм стремится к улучшению, а не к совершенству; не к гарантиям идеальных технологических решений, но к улучшению бездумного «замысла»

природы; не к механизации тела, но к телесной (морфологической) свободе; не к предсказанию конкретного будущего, но к формированию принципиально лучшего будущего [167]. Философское обоснование трансгуманизма – экстропианство – акцентирует внимание на стремлении к приумножению систематизированной насыщенной смыслами среды.

По мере развития, трансгуманистическая парадигма включала в себя всё больше категорий. Одной из них стала биоэтика. Являясь прямым последствием реакции мирового сообщества на жестокие эксперименты нацистской Германии, биоэтика примечательна широким дисциплинарным спектром деятелей и источников. Эта дисциплина пытается увязывать точки зрения теологов, юристов, инженеров, биологов, философов и многих других с тем, чтобы дать удовлетворительные ответы на многие неразрешённые вопросы. Возрастание интереса к правам животных, обострение дискуссии о границе между неразумной программой и искусственным интеллектом, о применимости к механизму этических норм, этические аспекты клонирования человека, – всё это, по меньшей мере отчасти, следствие биоэтических дебатов. Темы биоэтики простираются от чисто гипотетической проблематики идентичности, заявленной Дерекком Парфитом в книге «Reasons and Persons» [170], до сугубо практических вопросов, связанных алгоритмами принятия решений, которыми руководствуются самоуправляемые автомобили Tesla. Если рассмотреть гипотетическую ситуацию автомобильной аварии, в ходе которой автомобиль на автопилоте, спасая жизни двух пассажиров, предпринял манёвр, стоивший жизни одному прохожему, возникает вопрос: кто ответственен за эту смерть? Может ли вина быть возложена на автомобиль? Или виновным следует признать программиста, составившего алгоритм, допустивший такой манёвр? Или, возможно, инженера, проектировавшего машину? Или пассажиров? Если количество жертв было иным, изменится ли ответ? Поскольку впервые в истории технология создала актора, не имеющего воли, классические модели этики (в рамках которых эти фигуры по умолчанию совпадали) требуют пересмотра.

Современный этап трансгуманистической мысли характеризуется чрезвычайной разобщённостью авторов, условно объединяемых этим термином. Ник Бостром и Рэй Курцвейл вслух причисляют себя к трансгуманистам. С другой стороны, Элиезер Юдковский, никогда не стремившийся активно ассоциироваться с движением, тем не менее, должен быть упомянут в ряду мыслителей-трансгуманистов из-за направления своих исследований: создания искусственного интеллекта и взаимодействия с ним человечества.

Несмотря на различия подходов, меж ними наблюдается объединяющая парадигма: человеческое тело не является неотъемлемой частью собственно человека. Субстанциональность Человека обусловлена не физиологическими признаками. Точно так же, как вставные зубы или линзы не являются сегодня серьёзным поводом для дискуссий о сохранении статуса сущностной человечности индивида, искусственные глаза, конечности или внутренние органы не должны провоцировать подобных дебатов в будущем. Отчуждённое отношение к телу, его понимание как объекта внешней среды, используемого нами для решения ряда задач, а не обоснования онтологических концепций не столь противоречиво, как может показаться. Безусловно, тело играет важнейшую роль в выживании каждого человека, но то же можно сказать и о планете Земля, в биосфере которой мы все проживаем. Однако никто не возьмётся определить человека как существо, живущее на Земле – вышедшие в космос астронавты не теряют своей принадлежности к роду человеческому. Одна из идейных констант трансгуманизма – пренебрежение физическим телом как онтологической осью.

По ходу развития люди адаптировали под свои нужды или создали с нуля массу различных устройств. Маркс утверждал, что именно с процесса производства и начинается Человек [66]. «Протезное существо», как выражается S. Kember, [151], компенсирующее физические недостатки за счёт достижений техники – весьма полная характеристика человека. С позиции Декарта сознание, выраженное в сомнении, есть достаточное основание для доказательства собственного бытия, с другой стороны, деятельностный аспект актов мышления, выразившийся в практическом приложении своих результатов – неотъемлемая

часть не только современности, но и нормальной науки в целом со времён Конта. Отсюда можно заключить, что в масштабах сообщества человека можно определить как существо, создающее подспорья. Человек всегда предпочитал приспособлению моделирование среды. В итоге он создал техно-среду, идеально приспособленную для своего выживания, причём, для выживания именно в той форме, в какой он находится в текущий момент. Под текущим моментом мы понимаем XIX–XXI века – то есть период, когда развитие цивилизации позволило европейским странам перейти от борьбы за выживание к борьбе за качество жизни, когда простое существование граждан уже не является достаточным для того чтобы правительство могло считать свою работу выполненной, а массы позволили бы ему эти мысли. Человека более полно можно охарактеризовать как существо, создающее приспособления для компенсации недостатков тела.

Отсюда кризис 2009–2012 гг. – кризис финансов по форме, но по сути это кризис образа жизни, что хорошо видно по тому, как быстро разгорелись протесты в Греции после весьма скромной попытки правительства ограничить социальные блага, успевшие стать для обывателей данностью, а не привилегией [56]. Повторим, ситуация «повысившегося минимума» беспрецедентна, как и её следствия, проявившиеся, может статься, ещё не в полном объёме, но достаточно отчётливо. Обнаружив себя в ситуации, когда пригодная для жизни среда требует дополнительной шлифовки, общество (то есть каждое отдельное общество стран первого мира) выделило часть своих интеллектуальных и природных ресурсов на решение данной задачи. А поскольку механизмы перераспределения в Европе и США отданы на откуп рыночным механизмам, новая сфера мгновенно начала привлекать в себя всё сырьё и специалистов в том объёме, какой был задан потребителем. Последний, в свою очередь, не находясь более под угрозой физического уничтожения, проголосовал кошельком за «поставщиков комфорта», отлаживавших быт и качество жизни. Прямым следствием такого решения явился массив изобретений от стиральных машин и телефонов до лампочек, зажигающихся от громких звуков. Примечательно, что чем дольше работает «индустрия качества жизни», тем больший сегмент рынка она включает и тем

более утончёнными и необязательными являются её продукты. На данный момент многомиллионная корпорация и масса энтузиастов вовлечены в разработку приложений для iPhone – деятельность, приносящая результат, применимый для одного-единственного устройства и не критичный для функционирования последнего. Для контраста можно представить средневекового крестьянина, нанимающего сотню батраков для покраски в чёрный цвет лошади, которую он намерен запрячь в плуг. Само по себе такое положение не столь уж угрожающе, однако масштаб, а главное незыблемость социальных механизмов (рынок, потребление), приведших к нему, заставляют предположить, что дальнейшее развитие будет продолжаться в том же направлении с по меньшей мере прежней скоростью. К двадцать первому веку устройства, создаваемые в массовом порядке, всё больше специализируются и становятся не столько необходимыми, сколько гедонистическими.

Сложность же заключается в том, что, создав искусственную среду обитания, заточенную под современного человека, он одновременно организовал алгоритм жизни, удерживающий его в этом состоянии. Мы получили обратную связь, поощряющую нас к пребыванию в той форме, которая была типичной для XX (как среднего арифметического) века. Речь идёт и о форме физической, и о форме социальной, и о форме мышления. По поводу первой Азимов исчерпывающе высказался в «Стальных пещерах», пояснив, что человечество вынуждено будет пойти на создание антропоморфных машин, невзирая на возможные побочные эффекты такого дизайна, поскольку все рабочие места и производственные линии, для работы на которых и имеет смысл создавать такие устройства, ориентированы на человекообразного пользователя. Социалистические эксперименты XX века быстро угасали, превращаясь в очередные национальные государства. Выкладки Фрейда и Юнга, казалось, нарисовали картину, окончательно объясняющую содержание сознания Homo sapiens sapiens. Эффект устройств, предназначенных для удовлетворения потребностей человека, заключается также и в навязывании характера потребностей, удержании субъекта в потребительских и мировоззренческих алгоритмах, неизменных из-за отсутствия спроса, снижаемого ими самими.

Проблемность сложившейся ситуации в том, что стагнирующая форма очень быстро исчерпывает себя. Многократно, в частности – В. А. Кутыревым, обсуждённый кризис потребительского общества [58], экономический разрыв между бедными и богатыми, особенно справедливый для России, всё это и многое другое корнями уходит в попытку «остановить мгновение» и построить техносферу, не нуждающуюся в изменениях. Концептуально попытка эта не бессмысленна – поскольку в природе изменения являются реакцией на вызовы, а вызовы возникают из сопредельных систем или изнутри исходной системы, достаточно создать систему, независимую ни от одной иной системы и не несущую в себе противоречий. Что, разумеется, невозможно на практике – техносфера человека не может быть независима от биосферы планеты, поскольку потребляет её ресурсы, не может быть независима от геосферы планеты, так как пространственно к ней привязана. Однако осуществлять своё бытие она пытается исходя именно из этих ложных предпосылок. И жалобы экологов, звучащие с 70-х годов XX века, лишь один из примеров. Современное техногенное общество стремится удержать себя в статус кво, опираясь при этом на исчерпаемые источники энергии и не самоценные идеологии, требующие логического завершения, а не бесконечного процесса.

Параллельно с распространением идей трансгуманизма, возрастает и число его критиков. Опасения, вызываемые планами трансгуманистов, носят зачастую комплексный характер, однако в интересах данного исследования мы разделим их на два основных вида:

I. Тревоги, связанные с последствиями преобразований, к которым призывает трансгуманизм, при условии их практической реализации.

II. Возражения против идеалов трансгуманизма на уровне концепций и базовых парадигм.

Первый вид подразделяется на два подвида:

I.a Придерживающиеся этой точки зрения склонны рассматривать трансгуманизм как прекраснодушное мечтание, благородное в теории, но неосуществимое на практике. Апологеты точки зрения I.a обычно экономисты,

политики и иные «люди дела», чья работа тесно связана с анализом конъюнктурных ситуаций. Аргументы их также носят прикладной характер и справедливо указывают на то, что технологии, на применение которых уповают трансгуманизм, находятся сейчас на стадии разработки. Планы трансгуманистов строятся на прогнозах, и нет гарантий того, что они осуществимы в принципе или, что важнее, осуществимы по цене, приемлемой для современного общества. Вопрос издержек и потенциальной прибыли, разумеется, не может быть разрешён прежде фактического воплощения в жизнь идей киборгизации и проч. Однако надо, вслед за А. Мищенко, заметить, что развитие технологий включает в себя и «шлифовку» уже существующих, а значит процесс удешевления технологий (существование которого подтверждает эволюция компьютера в XXI веке) [67] отодвигает от трансгуманистов их мечту темпорально, но не окончательно.

I.b Придерживающиеся данной точки зрения, в лице В. А. Емелина, [42] оценивают трансгуманизм как ситуацию крайних исходов – сулящую великие выгоды, но слишком легко могущую привести к обществу, подобному одной из антиутопий, предрекавших Оруэллом, Бредбери и, чуть позже, литературой жанра кибер-панк. Такие критики заостряют внимание на том, за чей счёт будут осуществляться проекты трансгуманистов. Поскольку любое высокотехнологичное ноу-хау на стадии разработки и первичного внедрения стоит весьма дорого, логично будет ожидать, что крупные корпорации и правительственные учреждения заполучат пальму первенства и могут уже не выпустить её из рук. В таком случае модификации человеческого тела становятся ещё одним рычагом давления власть имущих на массы. Причём из-за природы этих модификаций революционные сценарии смены правящих элит становятся невозможными – необходимость амортизации «гаджетов» и иные контролируемые аспекты модернизации человеческого тела ставят претерпевших их в неразрывную зависимость от поставщика этих услуг.

Нюанс этого сценария, требующий уточнения, кроется в широте преобразований и их характере. Схематически изобразив нарисованное выше общество, мы обнаружим, что элиты, им управляющие, также будут вынуждены

пойти на «расширение» своего организма. Поскольку, как отмечает А. Г. Горбачёва [29], прорывные технологии делают своих пользователей настолько конкурентоспособными, что вынуждают окружающих также прибегать к их использованию, просто чтобы не остаться «за бортом». Но, если мы признаём необходимость физической трансформации правящих элит, мы также должны распространить на них ментальное воздействие, которого рассчитывают добиться трансгуманисты, а именно – «трансгуманистическое сознание», как его понимал ещё Маслоу, в интерпретации М. Е. Koltko-Rivera [154]: образ мышления, возникающий, когда базовые потребности тела удовлетворены (преодолены) и система приоритетов субъекта выходит за пределы интересов конкретного человека (себя). Вышеописанная социальная модель исходит из структуры социума «верхи из людей, низы из транслюдей», но закон конкуренции гонит нас в схему «транслюди сверху донизу». Этот же мысленный эксперимент отвечает другому сценарию – транслюди, порабошающие людей обычных. Поскольку жажда власти коренится в страхе перед собственным бессилием и незначительностью, устранив этот страх и связанные с ним комплексы, человек превосходит и потребность самоутверждения посредством окружающих (властвования).

Позиция II рассматривает трансгуманизм как явление, порочное по природе своей. Разделяющие эту точку зрения мыслители многочисленны и разнообразны, поэтому мы рассмотрим лишь несколько групп, видящихся нам наиболее influentialными.

II.a) Церковь и иные представители духовенства. Пожалуй, наименее совместимые позиции христианской догматики и трансгуманистической риторики расходятся в самых фундаментальных терминах. Ошибкой будет сводить представителей трансгуманизма к воинствующим атеистам, однако даже когда трансгуманист допускает существование Бога, Он им понимается не в контексте института церкви. Произрастающий из эпохи Просвещения, трансгуманизм унаследовал деистическое видение высших сил и, соответственно, ощущение того, что человек волен постигать и преобразовывать мир и любые его элементы,

включая самого себя, без ограничений. В глазах критиков многие формы клонирования дегуманизируют человека. В понимании РПЦ человек (как и весь мир вообще) есть творение завершённое, а потому любые искажения в нём будут к худшему. Католическая церковь и мусульмане-сунниты всячески препятствуют клонированию, а вот Иран (шиитское государство) рассматривает его как часть своего пути к лидерству на рынке биотехнологий. Калифорния официально запретила репродуктивное клонирование в 1997 году. Так же поступил десяток других штатов и целые государства. Гуманное Общество Соединённых Штатов и Американское общество против вивисекции резко осудили коммерческое клонирование домашних животных, назвав его жестоким, но никаких законов на этот счёт принято не было.

Интеллектуально гибкие трансгуманисты, такие как M. N. Tennison, не пренебрегают попытками подобрать аргументы, удовлетворявшие бы церковь, но их трактовка идеалов христианства всё равно ориентируется на человека как вершителя собственной судьбы и субъекта, чьи решения могут однажды стать значимыми в масштабе Вселенной [189]. При этом, несмотря на тяготение к постулатам сциентистского атеизма, некоторые представители мирового трансгуманизма исповедуют свободные, популяризированные формы восточной философии: буддизм или йогу. Другие совмещают трансгуманистическую парадигму с более гибкими западными религиями вроде либерального христианства или мормонизма. В свою очередь многие религиозные течения (как, например, раэлианцы), зародившиеся в конце XX в., ссылаются на сугубо трансгуманистические концепции трансформации человеческой природы при помощи техник преобразования духа, разума и тела.

II.b) Сами трансгуманисты. Из-за разнородности и неформализованности движения трансгуманисты до сих пор ведут активные дискуссии о том, каковы цели и методы воплощения их воззрений на будущее. Российский трансгуманизм, возглавляемый Российским трансгуманистическим обществом (РТО), в плане риторики сконцентрирован почти целиком на крионике – плане по заморозке человека с последующим восстановлением всех функций организма. Хочется

отметить, что крионика из всех «технологий будущего», которыми намерены воспользоваться энтузиасты преобразования человечества, наиболее проста и наименее концептуально нагружена, утверждает А. А. Perlin [171]. Строго говоря, планы сторонников крионики относят к течению трансгуманизма только из-за высокотехнологичного антуража процесса. В крионике отсутствует элемент изменения человека, более того, весь смысл глубокой заморозки в том, чтобы в будущем счастливые избранные оказались в том виде, в котором Человек пребывает сейчас, на что указывает В. Прайд [74]. В этом смысле крионика потакает индивидуальному, иррациональному стремлению к бессмертию (а точнее, к избеганию смерти) и не несёт в себе творческого заряда преодоления («транс-») Человека и его природы. С другой стороны, можно возразить, что возможность проживания в благоустроенном будущем есть несомненное повышение качества жизни, а к этому трансгуманизм и должен стремиться. До тех пор, пока идеологическая база трансгуманизма не будет уточнена, разрешить это противоречие не представляется возможным.

Любые ветви трансгуманизма объединяет стремление улучшать человека. Но в своём намерении заботиться о будущем цивилизации сторонники генной инженерии настаивают на шлифовке человеческого тела, а провозвестники оцифровки сознания – на отторжении оно, как атавизма.

Сохранить условную целостность представлений им, по всей видимости, удаётся в силу более глубинных сходств: готовность заботиться о себе означает, прежде всего, готовность себя уничтожить. Даже если практики заботы о себе направлены на поддержание и сохранение состояния тела и сознания, целью их является Другой. Человек, занимающийся лёгким фитнесом, делает это не для того чтобы быть тридцатилетним в хорошей форме («сейчас»), по меньшей мере потому, что он таковым уже является. Он желает сохранить функциональное состояние своего тела и в сорок, и в шестьдесят («потом»), иными словами, мысленно видит образ «Я» дряхлого или больного и пытается уйти от него, воплотив образ «Я» крепкого и здорового. В этом смысле забота о себе – всегда, прежде всего, интеллектуальное усилие. Любой порыв к улучшению должен быть

отрефлексирован и осознан, иначе он увянет перед первым же препятствием. Отсюда формула Г. В. Иванченко: «Быть субъектом означает стать творцом своей жизни, самому создавать условия своего развития...» [48]. Какую бы форму заботы о себе мы ни рассматривали – от диетического питания ради похудения до медитативных практик во имя просветления – целью её будет являться приведение данного «Я» в соответствие с образом «Я», созданным в сознании субъекта. Пытаясь улучшить качество своей жизни или состояние своего бытия, субъект ставит себе цель, по меньшей мере, примерно представляя, каковым хочет стать по итогам своих практик. Постановка такой цели означает готовность преобразовать себя, перестав быть в той форме, в какой на данный момент воплощено «Я» субъекта. Забота о себе – всегда шаг навстречу Другому (как это понятие понимает Левинас), признание своего несовершенства и декларация намерения выйти за рамки текущего «Я» [61]. Трансгуманизм в любых своих проявлениях сохраняет готовность пересмотреть своего носителя, присущую всякому прогрессу.

Даже несмотря на духовный аспект учения, большая часть мыслителей, ассоциирующая себя с движением трансгуманизма, сосредотачивается на утилитарных задачах применения технологий для улучшения здоровья и, как следствие, продления существования субъекта, на что обращает внимание Н. А. Комлева [54]. Эти идеи основываются на прогнозах успехов нейротехнологий грядущего и убежденности в том, что данные технологии, будучи доведёнными до необходимого уровня, позволят человечеству получить контроль над «расширенными» состояниями сознания, интерпретирующимися в роли «духовного опыта», и позволяющими приблизиться к более глубокому уровню самопонимания.

Большинство трансгуманистов является материалистами, не прибегающими в своих рассуждениях к категории трансцендентной души, удачным примером чего может послужить Н. Винер [20]. Трансгуманистическая теория личности также не признает уникального синтеза между моральным субъектом и человеком в биологическом его содержании. Вместо этого трансгуманизм допускает, в духе

философии видизма (англ. *speciesism*), возможность применения этических категорий к поведению нелюдей, пара-людей или даже достаточно сложных устройств. Типичной является убеждённость в принципиальной сочетаемости человеческого разума и цифровой среды; из последней произрастают проекты, в рамках которых человеческое сознание будет перенесено на альтернативный носитель не органической природы, что обозначается термином «оцифрации» сознания. Наиболее решительно этот проект отстаивал Франк Типлер [192]. Развивая идеи оцифрации, Типлер предполагал, что человечество сможет пережить конец самой Вселенной, уйдя в бытие на уровне программ суперкомпьютером, непрерывно моделирующих действительность во всех её проявлениях и аспектах.

Как и большинство трансгуманистических начинаний, идея загрузки личности на небιологический аналог мозга и все проистекающие из неё проекты активно подвергаются критике не только в среде более консервативных исследователей, но и трансгуманистами иных направлений. В частности потенциальные последствия оцифрации сознания, такие как, например, цифровое наследование, часто связываются с возможностью развития духовного монизма — одной из форм философского идеализма. Консервативное христианство полагает оцифрацию сознания кощунством над человеческим телом, а самих трансгуманистов идейно граничащими с гностиками.

Религиозные критики обвиняют трансгуманистическую философию в отсутствии постулатов о вечной истине или о связи с божеством. По их мнению, философия, лишённая категории веры, приводит человечество к деликвентным формам контркультуры, уводит его в неустойчивое идейное пространство постмодернистского цинизма и дюркгеймовой аномии. Трансгуманисты в свою очередь разрешают означенное противоречие, указывая культурные корни своего учения, предположительно уходящие в оптимистический идеализм Ренессанса. Своеобразным результатом этой заочной дискуссии можно считать исследование Ульяма Симса Бэйнбриджа, проведённое в 2005 году и опубликованное в «Журнале эволюции и технологии» [112]. Результатом проведённых опросов

автор считает убеждение в малой сочетаемости трансгуманизма и религиозной догматики, подтверждаемое комментариями опрошенных, полагавших трансгуманизм оскорбительным и не способным служить адекватным субституту существующим учениям духовного свойства. Крис Туми также опубликовал работу, сконцентрировавшись на комментариях духовенства относительно одного конкретного ноу-хау – нанотехнологий. Его опросы показали, что «семь религиозных реакций» варьируются от сдержанного выжидания, до бескомпромиссного объявления нанотехнологий опасными, в силу их способности изменить человеческое тело, сделав его «ненормальным» [193].

Возвращаясь к схеме, использованной нами при анализе работы Макса Шелера, построим модель трансгуманизма по той же триаде критериев. Ценность Человека в глазах трансгуманистов условно велика, в том смысле, что Он может послужить переходной ступенью к более совершенным формам воплощения Бытия. Этот же переход отвергает всякую окончательность Человека. При этом Человек понимается как единственное существо в мире, способное волевым или интеллектуальным актом целенаправленно вторгаться в собственную и окружающую природу, преобразуя её по своим «чертежам». Как видно из схемы на рисунке 7, трансгуманисты предлагают принципиально новую интерпретацию роли и пределов человеческого.

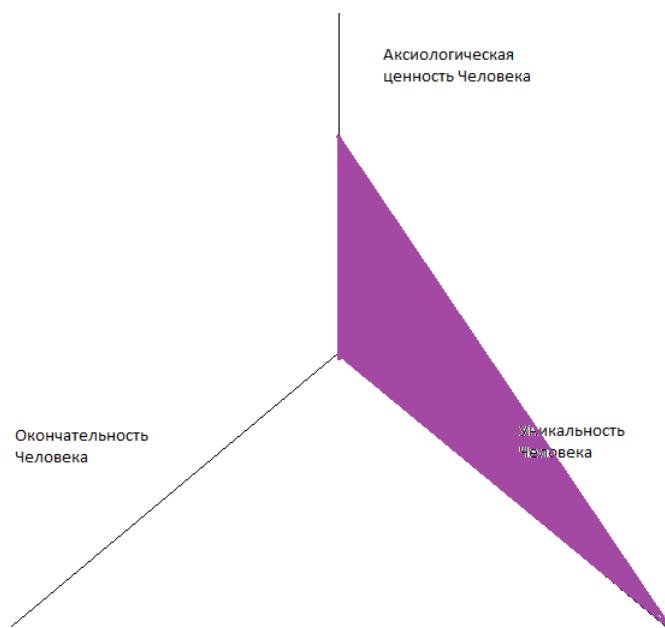


Рисунок 7 – Человек преобразований трансгуманистов

Вышесказанное применимо и в масштабе цивилизации. Идеал гуманизма, сформулированный, в частности, Пико дела Мирандолой, ставил человека на перекрёсток множества путей развития. Человек мог претендовать на центральное место в философии возрождения, потому что имел возможность и был способен делать выбор. Артикулировав устами гуманистов и просветителей имеющиеся альтернативы (которые не вышли за пределы заявленных «растение, животное, существо небесное или ангел» Мирандолы [72]), европейская мысль определила свой курс. Однако христианское представление о конечности истории и, по аналогии, любого процесса, обусловило, утверждает С. Truglia, ощущение того, что единожды достигнув искомого, человек пребудет в состоянии завершённости и неизменности [194]. Таким образом, гуманизм Возрождения верил, будто Другого можно превратить в «Я», спасая себя от бесконечной погони за переменами. Однако, как отмечает Г. И. Иванченко: «Если же мы застываем в своём развитии, мы неминуемо переживаем в той или иной мере отчуждение, аномию, апатию, депрессию, безнадёжность, отчаяние, опустошённость, стремление к бесцельному разрушению» [48]. Природа Другого, исходя хотя бы из его имени, в недостижимости. Всякая попытка приблизится к Нему изменяет Другого, давая субъекту новую цель и идеал, но и отчуждая «Я» завтрашнего дня от «Я» сегодняшнего, делая его менее понятным и близким. Попытка не сокращать этот разрыв в понимании приведёт к его углублению. Модель гуманизма успешно двигала Европу по пути самопостижения четыреста лет, пока не впала в кризис в двадцатом веке, и в связи с сопутствовавшими мировым войнам негуманными практиками. Теперь подвергающийся критике о стагнации смыслов гуманизм также сменяется новой омни-идентичностью – постчеловеком (это название, вероятнее всего, временно – поскольку опирается на данные феномены, описывая гипотетические будущее понятия).

Эпоха постмодернизма, воцарившаяся там, где правил гуманизм, как утверждает А. D. Smith, не верит в великие нарративы [184]. Глобальные проекты и масштабные замыслы ушли в прошлое, сменившись конъюнктурными планами и схемами. Стоит, однако, задаться вопросом: нарративы ли разочаровали

субъектов, или, скорее, парадигма, в рамках которой они строились, исчерпала себя? Возможно, мы не столько не способны поверить в великую идею, сколько не хотим верить в *старую* великую идею? Причин на это хватает: европейский патернализм и сопутствовавшие ему идеалы европейского мессианства действительно сгнули, не выдержав сперва окопов и лагерей мировых войн, а затем столкновения со стремительно расширяющимся, глобализующимся миром. Порукой тому, что европейские лидеры не желают больше нести «бремя белого человека» по насаждению своей цивилизации вовне, могут служить комментарии по данному вопросу, звучащие в последние годы из уст руководителей ведущих европейских государств, в частности Ангелы Меркель, как писал об этом М. Weaver, [196] в ходе обращения к Христианско-Демократическому Союзу в 2010 году и Дэвида Кэмерона [174] в Мюнхене в 2011 году, а также сценарий Брексита, развернувшийся в 2018–2019 годах в Великобритании. Европа не желает больше быть «прогрессором», предпочитая сохранить экономическое благополучие и социальную предсказуемость традиционной европейской «коллективной идентичности». Такое намерение обречено на провал в эпоху глобализации, что, впрочем, не умаляет его привлекательности в широких слоях населения. Но это не означает, что мёртв Человек, скорее, что покалечен Европеец. Кризис гуманизма – это кризис формы, но не предельного содержания.

Другой никуда не делся, более того, духовный кризис, прогрессирование которого отмечают современные мыслители, в лице С. М. Малкиной [65] – лучший признак того, что осознание потенциального существования Другого и стремление к его отысканию всё ещё живо в мыслящих умах. Недурную службу поискам Другого сослужил, по мнению F. Jameson, распад колониальной системы и глобализация [149]. Благодаря им, Европеец впервые всерьёз взгляделся в Не-европейца. Последний, однако, оказался недостаточно отличен, чтобы быть полноценным онтологически Другим. Куда больше в этом отношении Человеку дал Компьютер. Не только преподнеса возможность рассмотреть если и не принципиально другое мышление, то процесс, весьма точно его имитирующий, но и на практике продемонстрировав, с какой скоростью может изменяться

работающая система: кремниевый процессор, изобретённый полвека назад, уже морально устарел и стремительно замещается квантовым. В достаточной степени чуждый, но в то же время постижимый, способный к тому, чего не может человек, но нуждающийся в самых базовых указаниях, Компьютер – Другой, которого Человек создал, и которого лишь постфактум пытается понять. Если гуманизм можно счесть упоминавшимся интеллектуальным усилием, требующимся для всякой перемены, то техно-среда двадцать первого века – первый практический шаг по этой дороге, а первой (и пока что не удавшейся) попыткой институционализации философского осмысления Другого через призму техники является трансгуманизм. Самопостижение субъектов не обязательно осуществляется через интеракции с другими субъектами. На примере компьютерных технологий можно утверждать, что взаимодействие с объектами также может служить рефлексии, в данном случае – пересмотру онтологических приоритетов.

Оставляя позади наследие гуманизма, трансгуманизм рассматривает человека не как субстанционально ценностного субъекта, но как носителя свойств и качеств, делающих его таковым. Как следствие, усмотрение этих качеств в существе, обладающим сверх- или нечеловеческим разумом или телом, вводит таковое существо в аксиологическое пространство, занимаемое сейчас Человеком. Процесс изменения границ человечности не нов. Механизмы дегуманизации человека по причинам не более тривиальным, чем эмиграция, рассматриваются Вики Сквайр [185]. Выведение евреев из аксиологического пространства Человека было, по убеждению А. Гогуна, основным инструментом пропаганды холокоста [31]. Это не единственные примеры того, что рамка человечности всегда была подвижна и уж точно не замыкалась на физическое тело. В обоих случаях, однако, границы категории сужались, дабы исключить из неё неудобное меньшинство, якобы недостойное звания Человека. Гордость за звучание слова «Человек» была усвоена всеми без исключения слоями европейского общества, поскольку гордость эта лестна и в тоже время «бесплатна» в том смысле, что на первый взгляд основывается на факте рождения. Понятие человека деградировало со времён Мирандолы, и зыбкость его границ отчасти сделала возможным гуманитарный кризис первой и второй мировых войн.

Утверждаемое трансгуманизмом внимание к необходимости заслужить право на благоговение перед выбранным идеалом (особенно если субъект претендует на воплощение этого идеала в себе самом) – интеллектуально честное требование к современной рефлексии. Здесь и может крыться новый великий нарратив двадцать первого века. Донна Харроуэй подробно обсуждает виды существ, могущие возникнуть на стыке технологий и природы [143], разъясняя, как бинарное деление на «Я» и «не Я», утрачивая чёткость, теряет и смысл. Как верно отметил Роланд Бенедиктер: «осуществляемое биотехнологиями размытие границы между человеком и не-человеком (живым и машиной) порождает новые этические вопросы, касающиеся наших действий и взаимодействий с природой и нечеловеческим Другим» [114]. Процесс этого переосмысления идёт последние полвека и без трансгуманистов, выражаясь в борьбе за права животных и проч.

Трансгуманисты зрелого возраста порой выражают свою обеспокоенность тем фактом, что они могут не дожить до возможности использования всех технологических благ будущего. Вероятно, именно отсюда возникает аудитория, заинтересованная в стратегиях продления жизни и в вопросах финансирования исследований в области крионики, рассматривающая последнюю скорее как возможность последнего выбора, нежели как неподтвержденный метод онтологического преобразования. Социальные сети и сетевые сообщества трансгуманистов регионального и мирового уровней с различными областями интересов позволяют обеспечить обсуждение и реализацию совместных проектов.

По аналогии с протезированием отсутствующих конечностей и органов у пострадавших в несчастных случаях, люди, по сегодняшним стандартам здоровые, могут однажды предпочесть тело, способное выносить нечеловеческие нагрузки и температуры, или не нуждающееся в пище или обладающие способностями, вовсе не представленными в человеческом теле. Граница того, что считается нормой и где начинается недуг, требующий калибровки, смещается по мере накопления обществом медицинских и прочих знаний. Теоретиком и проponentом такой переоценки является, например, биоэтик Джордж Дворски [129], посвятивший немало трудов описанию того, как процесс киборгизации

скажется на обществе. Практиком этой же парадигмы можно назвать Нила Харбинсона – художника, соучредителя Фонда киборгов (Cyborgfoundation) и киборга по паспорту. Харбинсон родился неспособным видеть цвета, кроме чёрного и белого. Чтобы решить эту проблему, он встроил в череп антенну и носит на голове устройство, ассоциирующее цвета со звуками, таким образом, получил принципиально новое сенсорное чувство, позволяющее «видеть» цвета. Картины Харбинсона, строго говоря, представляют собой симфонии, поскольку с точки зрения автора должны не отражать действительность, а приятно звучать.

Постсоциология, занимающаяся прогнозированием структурных моделей постчеловеческого социума, непосредственно отражает потенциальные влияния трансгуманистических проектов. Расширение категории телесности за счёт успехов биотехнологий в целом и генной инженерии в частности ставит перед мировым сообществом задачу переоценки этических моделей вне гуманистической (или, по меньшей мере – антропоцентрической) рамки. Выражение власти и контроля должно принять совершенно новые формы в обществе, где информация является столь же непреложной, как и материя. Как будут реализовываться воля и свобода выбора в обществе, где исчислимость (а значит – предсказуемость) является условием социализации? Сможет ли вообще физическое воплощение служить нуждам самоидентификации? Может ли тело, изменчивое в размере, цвете, гендере и иных качествах, выполнять функцию отождествления субъекта с самим собой? Ответ «нет» кажется очевидным, пока мы не принимаем во внимание, что неизменяемость и стабильность тоже считаются нами необходимыми признаками в силу неизменности внешней оболочки – тела.

Более тонкую проблему задаёт граница между человеком как данностью и человеком как идеалом. К примеру, современные методы позволяют выращивать пригодное в пищу мясо «в пробирке» (об этих исследованиях писал И. А. Рогов и его коллеги [76]). На данный момент соответствующая технология слишком дорога для массового производства продуктов питания, но предположение о её планомерном удешевлении не будет слишком

рискованным. Таким образом, имеет смысл уже сейчас задать несколько принципиальных вопросов. С усовершенствованием процесса создания в лабораторных условиях мяса, никогда не бывшего живым организмом, первым порывом может предстать изготовление говядины и свинины в количествах, удовлетворяющих потребности рынка. Однако, поскольку технология производства позволяет реплицировать любую белковую массу, нет практических причин останавливаться на привычных сортах мяса. В продажу сможет поступить вырезка из морского тигра или другого вымирающего вида животных. Или человека. Будет ли сочтено аморальным потребление человечины, для получения которой не умер и даже не страдал ни один человек? Или роль человека как идеала и сакрального феномена предпишет воздержаться от потребления такого продукта для сохранения неприкосновенности в подсознании масс и аксиологической исключительности. Может ли аксиологический человек быть отделён от плоти человека? Данная проблема, будучи этической, влечёт за собой и социально-философские последствия. Перестройка морально-этического кодекса – ещё один барьер на пути общественного принятия идей трансгуманизма.

Насколько существенна такая перемена на онтологическом уровне? Приведёт ли она к возникновению нечеловеческого разума или всего лишь расширит возможности тела? Наш ответ «да», в силу нижеприведённых аргументов.

Начнём с классической пирамиды Маслоу. Тот факт, что на её вершине расположились самореализация, любовь и иные комплексные потребности, по нашим ощущениям часто трактуется как сигнал того, что потребности нижних уровней, касающиеся телесности примитивны, а потому малозначимы. Не вдаваясь в аксиологический спор, скажем лишь, что уровень существования, представляемый первыми этажами пирамиды Маслоу, не только «нижний», но ещё и фундаментальный. Человек практически не способен трактовать свои интеллектуальные и эмоциональные процессы без физиологических метафор: «ваши слова греют мне сердце», «мои мысли мечутся [в пространстве]». Чисто

визуальные образы связываются нами с ментальными явлениями, начиная от «зеленоглазой зависти» Шекспира и кончая «холодным потом» от страха. Все эти обороты нашей речи и рефлекторные ассоциации для нас естественны, а потому допускаются нами по умолчанию. Но представим себе существо, чьё физиологическое строение не предусматривает термоцепции. Ни разу не почувствовав тепла (в буквальном смысле), прибегнет ли такой разум к старой метафоре и заявит ли, что дружба **греет** ему душу? Или же он найдёт иной способ отразить переживание привязанности (снова пространственный образ) и опишет межличностные отношения так, как не пришло в голову людям?

Другой пример: механизмы давления, практикуемые современными социумами, в основном завязаны на очень ограниченный круг потребностей. За нарушение законов или норм нам угрожают одиночеством, голодом или болью в форме социальных практик тюремного заключения, отчуждения имущества или пыток соответственно. Поскольку любая норма права подразумевает санкции за своё невыполнение, соблюдение этих норм никогда не бывает полностью добровольным. Даже если индивид соблюдает законы, следуя искренней вере в их благотворность или отрефлексированному убеждению в их необходимости, одновременно он избегает страданий, обещанных санкционной частью законодательства. Такой контекстный страх определяет поступки и образ мыслей. Представим существо, которому по физиологическим причинам нельзя причинить боль или вызвать в нём состояние, аналогичное голоду. Даже не касаясь вопросов принуждения и социального контроля, мы должны признать, что разум, развивающийся без постоянного страха страданий на периферии сознания, будет иным. Возможно, что он выработает новые причины для ужаса или, напротив, оставит концепцию стимуляции страхом позади и начнёт действовать во имя достижения целей, а не избегания последствий. Оба эти варианта приводят нас к образу мышления, не свойственному современному человеку.

Многие трансгуманисты [137, 188] могут высказаться на тему того, какие элементы современного мира не будут или не должны быть представлены в грядущей эпохе: болезни, старение, даже смерть. Трансгуманисты приветствуют

рост и развитие технологий в целом и НБИКС (нанотехнологии, биотехнологии, информационно-коммуникационные, когнитивные и социальные технологии) в частности. Наравне с технологиями, уже представленными в социальной действительности, внимание уделяется гипотетическим дисциплинам науки будущего: симулированной реальности, «сильному» искусственному интеллекту, оцифровки сознания. Предполагается, что активное применение данных средств позволит людям преодолеть свои ограничения и стать больше чем людьми.

Ещё в начале века перспективы трансгуманизма обсуждались на высшем уровне. Отчёт «Объединение технологий для повышения человеческой эффективности», подготовленный в 2002 г. Национальным научным фондом и американской Торговой палатой и представленный Росо и Bainbridge [178], содержал описания и комментарии по поводу состояния наук и НБИК-технологий (добавление к списку социальных технологий характерно больше для русскоговорящего научного сообщества, см. Е. З. Бахтиярова) [10]. Отчет был проанализирован специалистами каждой из технологических сфер. Обсуждались перспективы применения междисциплинарных технологий для реализации трансгуманистических проектов по улучшению общего состояния и физического здоровья человека. Также затрагивались вопросы применения технологий «расширения» (англ. enhancement) в Вооруженных силах и в оптимизации человеко-машинного взаимодействия в процессах производства.

При этом трансгуманизм вовсе не настаивает на политической нейтральности. Согласно этому подходу, артикулируемому Н. В. Омельченко и А. О. Чёрной, «трансгуманизм – не тема для дискуссий, он уже содержится в духе эпохи. В конце концов, не оказывает ли медицина прямое влияние на науку и технику? Не отдал ли уже человек своё тело на откуп всем видам материальных и искусственных вторжений?» [70]. Разумеется, отнюдь не все люди имеют возможность пользоваться благами системы здравоохранения. Для граждан стран первого мира проблема протезных вторжений стоит куда более остро, чем для миллионов жителей иных государств, не получающих даже необходимого минимума в вопросах медицины. На недемократичности техники Эллюль

и настаивает, указывая не острую её необходимость. Все люди должны иметь возможность прибегнуть к современным медицинским аппаратам в интересах избегания боли, недугов, естественных ограничений физических, интеллектуальных и моральных способностей и в целом увидеть себя в новом свете. Эллюль настаивает, что в устранении неравенства и кроется идейное сходство трансгуманизма и капитализма.

Но по мере накопления знаний о нашем физическом будущем, всё более значимым становится вопрос о судьбе сознания. Физические изменения, обещанные трансгуманистами, будучи наиболее наглядными из всех, в то же время не более чем переходное звено к по-настоящему важным изменениям сознания. Сами по себе они предполагают преобразование уже существующих практик и форм деятельности. Да, протезированный спортсмен, вероятно, будет способен бегать со скоростью, физиологически недоступной человеку. Но сама идея спортивных состязаний (со всеми подтекстами стремления к играм с нулевой суммой, борьбы за главенство и власть и прочим) пребывает незыблемой. С того момента как начинает происходить перестройка сознания, трансгуманизм становится предметом философского анализа.

Именно такой нечеловеческий разум понимается нами как Другой. Киборгизация может привести Человека к Другому. Возможно, в роли перехода выступит генная инженерия или иные технологии. В рамках данного исследования не принципиальна конкретная телесная или ментальная форма Другого. Ник Бостром считает, что даже проект трансгуманистов охватывает в лучшем случае десятую часть форм бытия, доступных пост-человеку.

Во всяком случае, до тех пор, пока трансгуманизм руководствуется апофатическими планами, он будет увязать в прошлом. В сущности, до той поры, пока из названия движения не исчезнет «гуманизм», всё самоощущение трансгуманизма будет проистекать исключительно из прошлого, что можно счесть противоречивым для набора идей, двигателем которого является представление о будущем, основанное на вере в прогресс и радикальные перемены в человеке.

Заявленная проблема – по своей природе методологическая, поскольку современный человек очевидно не способен полностью представить образ мышления кого-то, кто не является человеком. По крайней мере, такое представление не будет отвечать критериям научного знания, а, значит, имеет смысл вновь прибегнуть к метафизике. Может возникнуть вопрос: почему именно метафизика должна использоваться как способ и область познания, если движущей силой трансгуманизма является нормальная наука? На то есть две причины.

Во-первых, именно метафизика более адекватна в режиме «поиска вслепую». Сравним: схоласты не имели возможности воспринять Бога органами чувств, однако детально рассуждали о Его природе. Иммануил Кант, обосновывая идеальность времени и пространства, никогда не видел «вещь в себе» (в этом-то и был весь смысл концепции) и всё же сделал её своей базовой идеей.

Подобные методы можно применить и для углубления понимания трансгуманистического будущего.

Во-вторых, значительная часть критики, адресованной трансгуманистам, концентрируется на его конфликте с традиционной моралью (христианской или светской). И хотя уже было произведено несколько попыток [188, 193] примирить две эти школы мысли, со стороны трансгуманизма, они, вне зависимости от убедительности, не могут считаться более чем интеллектуальной гимнастикой. Трансгуманизм не нуждается в христианстве как в составном элементе. И также трансгуманизм никогда не впишется в гуманистическую этику, поскольку, строго говоря, действительно является а-моральным с её точки зрения. Цель трансгуманизма – «преодолеть» единственного субъекта *гуманизма* – human’a, человека.

Трансгуманизм бескомпромиссно интегрирован в сциентистскую и технофильскую парадигмы, находящие больший отклик в движениях New Age. Им поощряются все исследования, включая те, которые чреваты вспышками дискуссий и неоднозначностью оценок: поиск гена гениальности; репликация человеческого мозга целиком или его части в альтернативном материальном

субстрате. В контексте движения передовой науки к созданию искусственного интеллекта, чьи способности предполагаются превосходящими человеческие, трансгуманисты настаивают на желаемости полной замены человеческого вида новым – киборгами. Термин «замена», впрочем, может быть не совсем корректен, как отмечает А. А. Зиновьев, по крайней мере, пока не будет произведена переоценка категорий технического и искусственного [45].

Закон Мура, исчерпавший себя, приводит нас к мысли о новой парадигме технологического развития. Человеческое состояние, во многом связанное с формами применения технологий, также не является неизменным в той степени, которая требуется для имплементации на новой почве классических этических моделей. Постоянное развитие искусственного интеллекта приведёт в обозримом будущем к появлению компьютера, обладающего высшими функциями человеческого мозга и способностью к творчеству. Результатом представляется колоссальный рост технологий, который будет постоянно развивать научно-техническую трансгуманистическую область и позволит создать процесс своего рода непрерывного технологического прорыва.

Так что для избегания внутренней противоречивости трансгуманизму необходима новая этика. Такая новая этика, однако, не может диктоваться практическими или утилитарными соображениями (хотя может в итоговой форме оказаться утилитарной по духу), поскольку они требуют чётко заданных целей и критериев. Бентам выбрал на эту роль счастье, Эпикур – удовольствия.

Трансгуманизм, напротив, не имеет желаемого финала, следуя идее экстропии – бесконечной трансформации. Можно ли утверждать, будто постлюди, умеющие считать со скоростью калькулятора, должны быть более приоритетным проектом, нежели постлюди, способные находиться в космосе без скафандра, или постлюди, объединённые в одну ментальную сеть и потому на *самом деле* понимающие мысли и чувства друг друга? Едва ли. Может статься, что результаты трансгуманизма вовсе не могут быть спрогнозированы сегодня, в силу отсутствия нужных технологий. Нельзя предсказать автомобиль до изобретения колеса. Следуя той же логике, отсутствие спроса на автомобили

не может служить аргументом в пользу прекращения работы над колесом. На трансгуманизме лежит ответственность не только за разработку средств достижения целей, но и за создание самих целей. Без новых целей человечество растратит накапливаемый потенциал на выполнение задач, чья реализация может быть (и уже была) достигнута ценой меньших усилий и ресурсов. А проектирование глобальных идеалов – компетентностное поле метафизики.

Какой же ответ даёт метафизика на поставленный вопрос? Возможным ценностным ориентиром трансгуманизма мы назовём Другого. Идея человеческой онтологической исключительности подверглась сомнению двадцатым веком, и двадцать первый век продолжил эту линию.

Кризис идеи уникальности человека (т.е. человека как существа способного, следуя за Логосом, преобразовать порядок в хаос, или единственного обладающего бессмертной душой, или способностью к абстрактному мышлению, или иным качеством, онтологически выделяющим его среди иных животных), позволяет нам сегодня рассматривать Другого не как равного, но как альтернативу, существующую параллельно, на своих правах. Равенству требуется идеал, относительно которого рассматриваемые субъекты оцениваются и сравниваются. Трансгуманизм, однако, настаивает на понимании сегодняшнего состояния человека как ступени в лестнице развития, или даже тропинки в лесу изменений – имеющей право и место быть, но не финальной, и не «единственно правильной». Но тогда Другой становится самоценным (наравне с Человеком). Соответствие представлению о человеке перестаёт быть аргументом и становится фактом. Тот факт, что некое существо поступает «не по-человечески», не делает его неправым, делает его не человеком. Но ведь, лишившись вышеприведённых критериев оценки (в вопросе уникальности человека), мы не можем больше утверждать, что не-люди должны стремиться походить на людей, а не наоборот. По крайней мере, такая система подражания (влекущая за собой и систему запретов), не может базироваться на природе субъекта. В расчёт придётся брать деятельность. Иными словами, может оказаться, что, встретив Другого и честно проанализировав его роль в мироздании, этическую позицию или иные важные

на тот момент критерии, человек придёт к выводу, что он (человек) не желает подражать такому образцу. Однако это будет отрефлексированное решение, основанное на анализе поступков, а не на незаслуженной убеждённости, что «"Человек" звучит гордо». Человек тоже становится объектом анализа, и, хотя происходит это не в первый раз, благодаря трансгуманизму, у человечества появляется точка зрения наблюдателя со стороны. Впервые в истории изучение Человека выходит за рамки рефлексии, в том смысле что Человек как объект может теперь стать не соотносимым с исследователем, осуществляющим анализ. Пост-человека, изучающего человечество, можно будет сравнить с метеорологом, изучающим тропический шторм по показаниям приборов и даже предсказывающим траекторию его движения, но не переживающим его. Пост-человек совершенно необязательно будет разделять сенсорное, эмоциональное или интеллектуальное ощущение действительности, присущее человеку, на что указывает Н. В. Даниелян [34]. Пытаясь вообразить себя в глазах пост-человека, современные люди осуществляют мыслительную деятельность, отличную от рефлексии как упорядочивания содержания сознания. В широком смысле такой процесс всё ещё можно охарактеризовать как самоанализ. Однако обсуждавшаяся выше проблема самотождественности ($A \equiv A$ как тождество, для возникновения которого требуется удвоение понятий) теперь не вызывает парадокса, но используется как инструмент. Эта разница подобна той, что возникает при сравнении собственного голоса: как он слышится говорящему и как звучит, записанный на плёнку.

Чертой, отличающей Другого трансгуманистов от архетипического Другого, обитающего в подсознании каждого, должно признать антропогенность первого. Человечество впервые пытается приблизить Другого, уводя Его с границы между миром обыденным и сакральным, демистифицировать Его. Можно сказать, что, преодолевая Человека, трансгуманизм хочет прежде всего преодолеть обезьяну. Опыты бихевиористов не раз демонстрировали, что реакция на неизвестное в человеческом сознании кроется на самых простых уровнях и выражается в плаче или смехе. Оба этих эмоциональных выплеска – средство

компенсации стресса. Таким образом, Другой в нашем сознании, – это всё ещё пришелец из мира мёртвых, недочеловек, не-норма.

Необходимым сдвигом восприятия трансгуманистического будущего должно являться преодоление этой реакции как первой и рефлекторной. «Норма» в широком смысле есть то, что не вызывает у нас вопросов, мимо чего мы проходим, не заметив её. Иными словами – рутина. Тот факт, что быстрая ментальная проверка на соответствие норме является определяющей в нашей классификации «свой–чужой», можно счесть иронией. Люди верят только известной форме. Только тому, что прошло проверку скукой. Разумеется, что именно мы считаем скучным, целиком зависит от окружения, а, значит, проверка эта целиком контекстна и результаты её преходящи. Она не касается сути явления (предположим, что у всякого явления есть суть – обратная позиция не отменяет наших тезисов, но требует иной аргументации), лишь нашей интерпретации его с позиции привычности.

Нужно упомянуть иное понимание «нормы» – «функционирование в пределах ожидаемых параметров». Такое понимание, однако, не может быть функциональным для трансгуманизма, поскольку требует от объектов классификации чётко заданных целей существования. Применительно к (пост)людям это означало бы веру в предначертанную судьбу и предназначение, не выходящее за рамки социальных и профессиональных ролей. Первое трансгуманизм отбросил, не глядя, следуя вере в прогресс, творимый субъектом. Второе, если и не оставил полностью на сегодняшний день, вынужден будет оставить в будущем. Причины сводятся к вышеописанной непрогнозируемости результатов проектов и потребностей грядущих форм социума.

Простые, «физиологические», планы изменений человека предполагают повышение «эффективности» человеческого организма (силы, скорости, приспособляемости), но социум снижает ценность таких качеств в пользу интеллекта или эмпатии. Эту черту можно экстраполировать на будущие витки развития – упомянутые выше люди-калькуляторы были бы беспрецедентно важны в двадцать первом веке, для решения задач двадцать первого века. Существенность их в грядущих эпохах, однако, может оказаться незначительной.

Таким образом, чёткие планы и заранее прописанные задачи не работают в пространстве проекта трансгуманистов, что обсуждалось А. Колмогоровым [53]. Единственная его константа – Другой. Перемены. Полное понимание грядущих перемен пока невозможно из-за ожидаемого разрыва в образе мышления, однако, уже возможно определить идейный двигатель трансгуманизма. Может статься, что люди превратятся в лучших воинов, или больших хитрецов, или сумеют установить тоталитарный контроль населения, применяя передовые технологии. Всё это без преувеличения возможно, однако мотивация, лежащая в выборе такого пути развития, коренится в «естественной», животной части человеческого разума. Именно той части, на получение возможности преодоления которой и рассчитывают трансгуманисты. Данный парадокс отмечается также С. Wolf [198].

Христианский философ Карл Ранер указывает на то, что «самопревосхождение есть часть природы любого тленного создания» [175]. С его точки зрения, процесс превосхождения присущ Вселенной как таковой. И, подобно тому, как атомы, объединяясь в молекулу, запускают синергетический эффект перехода количества изменений в качество, так и человечество за счёт технологий может совершить «онтологический скачок», сходный с тем, который имел место при переходе от сознания к самосознанию и увёл человечество на новый онтологический уровень – основанный на предшествующем, но не сводимый к нему, как формулирует это D. Cosgrove [124]. Сходную идею выражает Тед Чу. С его точки зрения, антропоцентричная убеждённость в предельности человека как субъекта есть следствие ограниченности воображения последнего. Впрочем, неспособность предвидеть будущее может быть компенсирована стремлением в будущее как таковое. Чу убеждён в переходности человека и полагает, что посредством людей может быть создано «сознание нового типа, которое примет космос в себя, а затем изменит его» [122]. Позиция означенных авторов явно выходит за пределы гедонистических порывов и стремления к комфорту и отсутствию боли, демонстрируя более онтологически-ориентированный угол трансгуманизма.

Заметим к вопросу об идеологии также следующее: наилучшим симптомом незрелости трансгуманизма как идейной системы является само это название. Оно свидетельствует о том, что разработчиками идей трансформации человека, их свод понимается апофатически – как «не-гуманизм» – но из этого следует, что он существует не самостоятельно, а лишь в сравнении с предшествующим набором представлений. Полноценное существование движения трансгуманизма начнётся, когда в среде апологетов естественным образом оформится автономное название, отражающее позитивные характеристики их идей.

Далее приведены несколько примеров преобразований человеческого тела прото- и трансгуманистического характера.

Роб Свенс (RobSvens) – «глазборг». Режиссёр-документалист. Потеряв в 2005 году правый глаз, он собрал искусственный со встроенной беспроводной камерой, которая может отправлять отснятый материал на ресиверы. Справедливости ради отметим, что она не подключена к мозгу или иным образом встроена в интерфейс. Просто устройство, которое Свенс носит в себе.

Джерри Джалава (Jerry Jalava) – инженер-программист. Попал в аварию на мотоцикле и лишился половины пальца. Вместо недостающей фаланги вживил себе флешку.

Дэвид Джонсон (David Jönson) – исландский исследователь и инженер. Разработал и использует гидравлическое колено, которое лучше, чем традиционный протез, поскольку позволяет прикладывать усилие, необходимое, например, для подъема по лестнице или вставания с кресла.

Джесси Саливан (Jesse Sullivan) – электрик. В 2001 году из-за удара током ему пришлось ампутировать обе руки. Врачи перепрошили ему четыре нерва, соединявшиеся с плечами на мышцы груди, и теперь он может двигать протезной конструкцией, состоящей из механических рук, силой мысли.

Адриана Хаслет-Дэвис (Adrianne Haslet-Davis) – танцор, лишилась левой ноги в результате взрыва на Бостонском марафоне в 2013 году. В течение трёхсот дней при помощи бионических протезов сумела вернуться на сцену.

Кевин Уорвик (Kevin Warwick) – профессор кибернетики Университета Рединга (Британия). В 2002 году вшил себе в руку чип, который интерпретировал сигнал его мышечных сокращений как радиоволну. Таким образом, он мог управлять инвалидным креслом с мотором по Интернету, манипулировать механической рукой, находившейся в Нью-Йорке, а когда его жена вшила себе такой же чип, они смогли управлять движениями друг друга.

Вышесказанное указывает на изменение отношения трансгуманистов к роли человеческого тела в процессе идентичности. Телесность перестаёт быть необходимым предикатом понятия «Человека», а вместе с ней уходит общество, ориентированное на сбережение тела, как сбережение человека. Если элементы тела можно произвольно заменять и улучшать, то оно становится не более чем средством передвижения, собственностью субъекта.

2.2. Роль национальности в формировании идентичности современного человека

В данном параграфе рассматривается одна из интегративных составляющих идентичности Человека – национальная принадлежность. Указывается на то, что изначальная неоднозначность понятия национальности усугубилась в связи с техническими прорывами и социальными преобразованиями XX–XXI веков. В этой связи национальность, предполагавшаяся обеспечивающей идентичность принадлежности к группе (нации), в значительной степени утратила способность обеспечивать ощущение таковой принадлежности. Поскольку все процессы, приведшие к этому, продолжают своё течение, резонно будет предположить продолжение утраты национальностью своей консолидирующей функции. Таким образом, в ближайшие века предикат групповой принадлежности идентичности Человека будет замещён иным.

Хью Сетон-Уотсон, как отмечает Б. Андерсон, признавал: «Итак, я вынужден заключить, что никакого «научного определения» нации разработать нельзя; и вместе с тем феномен этот существовал и существует до сих пор» [4]. Понятие «нация» возникает и входит в дискурс в конце 18 – начале 19 века. До того Европа

состоит из династических государств. В рамках этой системы осью самоидентификации населения является личность сюзерена. То есть достаточным и удовлетворительным ответом на вопрос «кто я?» для любого европейца был «вассал монарха А». Такое положение вещей возможно только в условиях сакрализации верховной власти, когда право монарха на правление в глазах подданных исходит от непостижимой Надсущности (Бога), таким образом, определяя их – и правителя и подданных – состояние во вселенском порядке в целом. Только в таком режиме, заявляет Н. Liera, существования возможно сакраментальное «Государство – это я!» Людовика XIV [157]. В то же время никакой роли не играла категория, которую мы сегодня назовём национальностью правителя, важна лишь династийная принадлежность, указывает В. В. Трепавлов [83]. Именно поэтому династия Романовых многие поколения отыскивала себе невест в Гессен-Дармштадском и прочих немецких княжествах.

Окончательная смена этой формы понимания приходится на конец XVIII в., и последствием её становится Великая Французская революция. Постепенный процесс десакрализации фигуры властелина завершается казнью правящей четы и массы представителей аристократических родов. После чего встаёт вопрос, вслух заданный Руссо: «Что способствует тому, что народ это народ?». Ответом на него станет понятие нации, появляющееся в трудах Просветителей.

Цитируя Макса Вебера в «Хозяйстве и обществе» Б. Андерсон замечает: «С «национальностью», как и с «народом» <...>, связано, по меньшей мере, нормальным образом, смутное представление, что в основе того, что воспринимается как «совместное», должна лежать общность происхождения, хотя в реальности люди, которые рассматривают себя как членов одной национальности <...> весьма часто гораздо дальше отстоят друг от друга по своему происхождению, чем те, кто причисляет себя к различным и враждебным друг другу национальностям <...>. Реальные основы веры в существование «национальной» общности и выстраивающегося на ней общностного действия весьма различны» [3]. Так что уже во второй половине первого века существования нации отмечалось, что принцип, вокруг которого строится общество в данной парадигме, является дискуссионным вопросом.

Одним из наиболее распространённых вариантов объяснения мнимого единства нации является культура и, в частности, язык [43, 82]. Например, К. Хюбнер настаивал: «Идентификация с некоторой нацией не является актом воли или свободного решения. Это судьба... Человек со своим родным языком, детством и юностью, которые накладывают на него неизгладимый отпечаток, самым фактом своего рождения принадлежит к своей нации, безразлично, идёт ли речь о нациях мононационального или многонационального государства либо о культурной нации» [96]. Однако можно вспомнить, что после Второй мировой войны, разрушения империализма, появляется масса новых национальных государств, государственным языком которых становится язык их бывших имперских хозяев. Таким образом, следуя лингвистической доктрине генезиса нации, мы должны будем объединить население Великобритании, Ирландии, Австралии и США в одну нацию. Кроме того, использования языка как связующего звена делает «нацию» слишком хрупким явлением: где заканчиваются грамматические ошибки представителя нации и начинается незнание языка чужаком? Не стоит забывать и об исторических примерах Германии и Японии, чьи языки, нося собирательное название «немецкий» и «японский», радикально разнились от региона к региону в рамках одного государства. Японский случай подробно разбирает Т. Shogimen [181].

Возвращаясь к заданной в третьем параграфе визуализационной схеме, на рисунке 8 Человек будет представлен следующим образом.

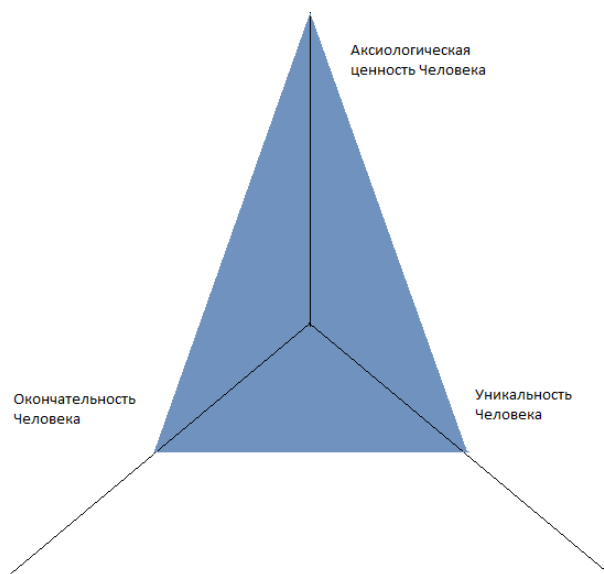


Рисунок 8 – Человек в национальной парадигме

Поскольку национальная принадлежность требует соответствия индивида выраженной идее нации, от Человека требуется известная стабильность формы. Одновременно с этим нации могут изменяться (не теряя своего содержательного ядра), что оставляет национальному образу «пространство» для соответствующих преобразований. Уникальность Человека в такой системе несомненна (поскольку национальная принадлежность людей не может быть приравнена к различиям между, скажем, породами собак), но не предельна, ибо иное сделало бы нации несравнимыми друг с другом. Человек вновь занимает предельную аксиологическую вершину, что отмечает А. Г. Заховаева [44].

A. D. Smith пытается калибровать трактовку нации через культурные скрепы, акцентируя внимание на субъективном аспекте восприятия таковых: «национальная идентичность – это субъективные чувства и оценки любой человеческой популяции, обладающие общим (историческим) опытом и одной или несколькими одинаковыми для всех её членов культурными характеристиками, как правило, обычаями, языком и религией» [184]. Однако, поскольку субъектом у Смита является популяция в целом, возникает вопрос о том, что обеспечивает её внутреннюю целостность? На эту роль не может быть назначена национальность, поскольку популяция должна предшествовать национальной идентичности, что доказывает А. Шажинбатын [98]. Мы могли бы принять в качестве субъекта отдельного индивида, но в таком случае исчезает возможность обнаружения унифицированного образа нации – вместо него возникает массив разрозненных представлений индивидов.

Можно предположить, что нации как-то связаны с капитализмом, благо возникают они по историческим меркам одновременно и в одном и том же месте. Но то, как организована система вознаграждения за труд и производственные отношения, не диктует нам единственной организации государства. Более того, подспудный порыв капитализма к бесконечному расширению рынка сбыта прямо противоречит идее национального государства с его жесткими границами и извечным искушением автаркией. Ф. Бродель связывает структурирование Мировой экономики на центр и периферию с исходными объективными природными условиями регионов, а не волей народов [15].

Наконец, можно говорить о непосредственной связи представителей одной нации. Однако простой математический расчёт показывает, что в десятом поколении человек имеет пятьсот двенадцать непосредственных предков, в то время как население современных государств исчисляется сотнями тысяч и миллионами граждан, в силу чего о кровном родстве речи быть не может. Генетическое родство было уделом общинного строя, но социум, организованный таким образом, давно отошёл в прошлое на большей части территорий, о чём, в частности, говорит А. И. Коган [52]. В качестве альтернативы социум предлагает нам то, что Э. Балибар называет «проект» [8]: множество поколений, проживающих на примерно одной и той же территории и называющих себя примерно одними и теми же словами, связаны посредством некой субстанции. Не имея объективных оснований для объединения населяющих его людей в общность, государство использует в этом качестве прошлое. И «национальность» становится инструментом беспечального наследования заслуг предков: она недоказуема, не налагает обязательств, в отличие от религии, при этом позволяет гордиться стихами поэтов Золотого века и победами в давно прошедших войнах. Прошлое – главный элемент социализации индивида и поддержания групповой солидарности. Инструментом прививания этого подхода служит введение этического аспекта – «горжусь тем, что швед (турок, русский, японец)», однако гордиться можно только чем-то однозначно положительным (невозможно гордиться структурой солнечной системы, поскольку это – сухой факт) и достигнутым самостоятельно. В то же время, нет нашей заслуги в том, что мы родились там, где родились.

Валлерстайн разграничивает три термина: раса, нация и этнос. Раса – генетическая категория, чётко выражающаяся во внешнем виде человека – высоте скул, цвете кожи, разрезе глаз. Нация – социально-политическая категория, связанная с реальными или возможными границами государства. Этническая группа – культурная категория, завязанная на культурно-поведенческие матрицы, воспроизводимые от поколения к поколению, но не привязанные к границам государства [8]. Это деление удобно тем, что позволяет говорить

о национальности как о сухой, юридической категории гражданства, коей она, в теории, и является. На практике же «национальность» используется группами формирования мнений (политиками и СМИ) как генератор заданной самоидентификации – гражданину предлагается поверить в то, что за его спиной стоит незримый строй великих полководцев, деятелей искусства и науки, неким образом сопричастных ему, что видно по работе Дж. Бьюкенена [14]. С боков же наш счастливцев окружён прочими людьми одной с ним национальности (любопытно, что для этих людей, судя по всему, не существует собирательного существительного), разделяющими одни с ним идеалы и достойными доверия в большей степени, чем иностранцы. Здесь можно усмотреть игру и на страхе одиночества, и на стадном инстинкте, и на тщеславии. Критический анализ такового единства не требуется и, более того, нежелателен. В этом отношении национальная идентичность нуждается в вере, сопоставимой с религиозной. Аванесова Е. Г. также указывает на то, что национальное самосознание явилось преемником религиозного [2]. И, разумеется, вынесенные вовне, национальные модели могут служить средством пропаганды, демонизации или карикатурирования любых групп иностранцев, как это описывает Я. И. Гилинский [28]. Колониальная Британия приложила немало усилий, чтобы погружённые в её культурные коды лица усвоили универсальный феминизированный образ Индии и Индусов. Так оправдывалась, как пишет Т. И. Брянская, мнимая необходимость в покровительстве и властвовании гегемона над подконтрольными народами [16].

Есть у «национальности» и совершенно искренняя психологическая подоплёка: девятнадцатый и особенно двадцатый век стал веком масс, когда все общественные дисциплины заинтересовались процессами, протекающими на уровне сообществ, а не индивидов. Одновременно радикальное облегчение путешествий и передачи информации сделало, утверждает М. F. Farahani, возможной, а вскоре и обязательной, осведомлённость о событиях, происходящих в другой части света, и множествах людей, в этих событиях принимающих участие [132]. Так, наводнение в Индонезии приводит к подорожанию компьютерных жёстких дисков в России. По миру распространяются причинно-

следственные связи, которые могут приводить к самым неожиданным ситуациям, и нелегко понять, какие из процессов и событий, происходящих на другом континенте, отразятся лично на субъекте, особенно, если события эти связаны не с природными явлениями, а с поступками людей, чья мотивация и логика порой не до конца ясны, а поступки, следовательно, могут казаться непредсказуемыми. В таком интенсивном информационном потоке у субъекта не остаётся времени на внимательное рассмотрение каждого конкретного случая и отдельной личности – он вынужден прибегать к упрощённому пониманию Другого. «Национальности» же нет равных в упрощении и обобщении. Она в силах возложить бремя коллективного греха на группу лиц (в глазах субъекта), из-за провинности конкретного индивида, подобно тому, как Библия за ослушание Адама и Евы приписывает первородный грех их детям. Об этом же пишет И. Б. Гасанов: «Национальные стереотипы также несут важную функцию экономии мышления. <...> Как инструмент мышления, национальные стереотипы весьма несовершенны с точки зрения научной истины и бесстрастной логики (однако совершенство мышления – редкое качество у людей, даже у учёных)» [25].

Андерсон называет нации «воображаемыми сообществами» [3]. Однако под «воображаемым» обычно понимают нечто не существующее, в то время как люди реальны (в степени, достаточной для рассмотрения их в рамках данной работы), и отношения, в которые они вступают в рамках социальных транзакций, тоже реальны. Возможно, более продуктивно будет выделить условность нации и назвать её игрой, понимая под этим словом процесс, подчиняющийся искусственно заданным правилам и не дающий результата, примененного вне самого себя. Называя нации игрой, мы не намерены преуменьшать значимость этого явления или иронизировать над участвующими в нём. Об этом же писал Геллнер: «Два человека считаются принадлежащими к одной нации в том и только в том случае, если они признают друг друга принадлежащими к этой нации. Другими словами, нации создаёт человек...» [27]. Термин «игра» вводится нами, чтобы подчеркнуть подвластность существования наций человеческому волеизъявлению. Строго говоря, исходя из такого понимания, игрой может считаться любой социальный процесс, начиная от экономики и заканчивая модой.

Причина нашей критики «нации» кроется вовсе не в её условности, а в её непродуктивности. Под непродуктивностью мы понимаем процесс усугубления ограниченности человеческого сознания, который был взят современными государствами на вооружение в качестве официальной политики. Упомянутая нами выше неспособность субъекта охватить умственным взором человечество во всём его многообразии не отменяет факта существования этого многообразия. Однако правительствам куда удобней играть в игру по быстрому нахождению Чужого и убеждать своих граждан в том, что понятные и достойные люди (непонятным образом) оказались собранными исключительно в границах «государства А». Эта игра – вовсе не следствие мнимого коварства власть имущих, указывает И. И. Глебова, она присуща нации на фундаментальном уровне [30]. К. Шмит отмечал, пишет А. Г. Дугин, что разделение на «наших» и «не наших» – аксиома национализма. «Без этого разграничения ни одно государство, ни один народ, ни одна нация не смогли бы сохранить своего собственного лица, не смогли бы иметь своего собственного пути, своей собственной истории» [40]. Вспоминается Юнг: «автоматически подчёркивая в каждом из своих членов качества коллективного порядка, общество вознаграждает прежде всего посредственность и поощряет любого, кто согласен вести беспроblemное, безответственное, растительное существование» [106]. Не секрет, что в присутствии общего врага группа людей отбрасывает внутренние противоречия и начинает действовать сообща. Однако действия, предпринимаемые ею, будут направлены, разумеется, на ликвидацию явления, понятого ею как угроза. Поэтому напряжение сил, как физических, так и духовных, вызванное таким объединением, разряжается, по мнению Д. В. Соколова, либо в войне, либо в неудовольствии теми, кто без нужды запустил этот механизм [81], то есть руководящими органами государства. Для предотвращения кризиса доверия правительство может поступить лишь одним способом – пойти на повторение всего сценария и эскалацию.

Ещё раз нужно заметить, что человечество состоит из индивидов, порою весьма отличных друг от друга. И странным было бы утверждать, будто отличия эти они приобрели не благодаря тому окружению, в котором родились

и воспитывались. Однако обобщения, столь ценимые национально ориентированным сознанием, могут загнать его в ловушку. Можем ли мы с полным правом утверждать, что все французы скупы? Едва ли, ведь единственный щедрый человек, затесавшийся в массу граждан Франции, опровергает это утверждение. Можем ли мы сказать, что *многие* французы скупы? Вероятно – нет, во всяком случае, до проведения поголовного исследования, но это и не важно, ведь осторожный, компромиссный переход от общего «все» к частному «многие» девальвирует само суждение. Нет никакого прока в национальном образе, не охватывающем всю нацию, заявляет J. Rex [176]. Параллельно задумаемся: кого мы назовём, к примеру, французом? В контексте миграционных потоков ни расово, ни религиозно «француз» не детерминирован. Можно сказать, что француз должен разделять французские ценности. Тут мы имеем дело с определением через определяемое, поскольку сугубо французскими могут быть названы только ценности, разделяемые исключительно французами.

Вышесказанное возвращает нас к Валлерстайну: единственная общность, которую обозначает «нация» – гражданство. Непривлекательность этого понимания скрыта в его нефункциональности: тот факт, что человек А является гражданином государства Б, не помогает лицу С в формировании мнения о нём и отношения к нему [18], что, однако, не может считаться поводом, присваивать контрагенту фиктивные качества и свойства для «экономии мышления». Нельзя также не признать исключительную притягательность «нации» в неакадемическом смысле. Даже у Маркса, напоминает Андерсон, можно обнаружить выражение «национальная буржуазия» [3], хотя непонятно, зачем это уточнение, ведь буржуазия, в терминах автора, класс общемировой, и существование её определено производственными отношениями, а не национальной принадлежностью участников исторического процесса. Наконец, можно отметить, что «нация–гражданство» по сути никуда не ушла от средневековой «вассальной» системы монархической Европы, за исключением отсутствия мистического элемента. Правда, отсутствие это весьма значимо с учётом того, что без эзотерических элементов структура социума оказывается в руках человеческих без каких бы то

ни было свыше наложенных запретов на своё изменение. А. Smith высказывался в том же ключе, отмечая: «национальная идентичность – это субъективные чувства и оценки любой человеческой популяции, обладающие общим (историческим) опытом и одной или несколькими одинаковыми для всех её членов культурными характеристиками, как правило, обычаями, языком и религией» [184].

«Нация» сегодня – термин общеупотребительный и активно используемый самыми разными группами формирования мнений. Вследствие этого академическое значение «нации» (синонимичное понятию гражданства) было заменено на комплекс смыслов, обладающий размытыми границами и включающий категории этики, онтологии, лингвистики и проч. Поскольку нации не имеют под собой объективных оснований бытия, а являются результатом решения (не обязательно артикулированного для себя каждым гражданином, но, тем не менее, культивируемого исключительно социальными акторами), вопрос существования «нации», заключает W. Kymlicka, также лежит в плоскости волеизъявления актора [155]. Необходимость принятия решения об уходе от оперирования категорией «нация» обусловлена деструктивным характером реакций и оценок, к которым таковое приводит. Жак Аттали в работе «Краткая история будущего», усматривает в трансгуманизме парадигмальный выход из непредсказуемой реальности сверхдержав, коя видится ему потоком технологических мутаций, могущей результатиться только в глобальном конфликте в районе 2050 года [7].

Birol Bulut утверждает: «биологи учат нас, что клетка живёт только благодаря полупроницаемой мембране. С мембраной, проницаемой на сто процентов, она претерпевает изменения и не может выжить самостоятельно, а внутри непроницаемой гниёт и гибнет» [120]. Также и группа, ограничившая себя слишком жёсткими рамками, перестаёт черпать новые силы в Другом и регрессирует. Всепроницающей клеткой назовём империю с её стремлением к бесконечному расширению. Поглощая население сопредельных земель и преобразовывая его по своему образу и подобию, империя претендует на собственную универсальность, на то, что она может не только служить социально-политически-экономической канвой собственного общества, но ещё и задавать идеологии и нарративы всей

планете. В современном состоянии, однако, предупреждает S. Sassen, государства стремительно теряют таковую способность к монополизации нарративов [180].

С. Хантингтон замечает: «Дебаты вокруг национальной идентичности давно превратились в неотъемлемую черту нашего времени. Почти повсюду люди задаются вопросом, что у них общего с согражданами и чем они отличаются от прочих, пересматривают свою позицию, меняют точку зрения. Кто мы такие? Чему мы принадлежим?» [93]. Такого рода неясность особенно критична в случае национальностей, поскольку, как мы видели, само их возникновение было продиктовано необходимостью артикуляции чёткого ответа на подобные вопросы в условиях крушения предшествовавшей мировоззренческой системы. Проблемность этих дискуссий в неотрывности национальной принадлежности от образа Человека. Именно двадцатый век, указывает А. М. Дмитриков, покончив с колониальной системой, породил несколько волн создания независимых национальных государств на всех континентах Земли и при этом не придал чёткости пониманию того, что означает принадлежность к нации [39].

Размывание национальных границ, как в смысле передвижения масс, так и в смысле ассоциации субъектов самих себя с группами, приводит к истощению объединительного потенциала идеи нации. Как следствие, идентичность Человека, завязанная (среди прочего) на национальном самосознании, нуждается в новом предикате, отвечающем за консолидацию субъектов в группы. В зависимости от того, какой именно предикат (профессиональная аффилиация, творческая позиция, проч.) займёт это место в сознании субъектов, полученная идентичность может отстоять от человека достаточно далеко, чтобы носить вовсе иное имя.

2.3. Исследование актуализации постгуманистических моделей человека (на материале видеоигр)

Данный параграф рассматривает интерпретацию природы и роли Человека видеоиграми. Выбор предмета анализа обусловлен быстрым развитием видеоигр как жанра, их ориентацией на наиболее актуальные и проблемные социальные

тренды и потенциалом воздействия видеоигр на свою аудиторию, превосходящим таковой для многих других форм искусства. Технические особенности видеоигр позволяют им включать в себя персонажей нечеловеческой природы с той же лёгкостью, что и людей. Таким образом, как наличие, так и отсутствие первых в видеоигре является выраженной авторской позицией. Уместность подобного рода персонажей, разумеется, диктуется также жанром игры и рядом иных соображений, однако в целом разработчики видеоигр значительно чаще работают с нечеловеческими персонажами, а значит, чаще исследуют границу между человеком и не человеком. Параграф демонстрирует тенденцию к расширению социальных и аксиологических рамок субъектности в отношении не людей, существующую в среде видеоигр.

Энгельс отмечал: «Хотя материальные условия существования являются *primum agens*, это не исключает того, что идеологические области оказывают в свою очередь обратное, но вторичное воздействие на эти материальные условия...» [100]. Замечание это тем более справедливо в отношении Человека в его вечном создании. То, как тема человечности и не человеческие субъекты преподносятся в идеологии, искусстве и иных нарративно-генерирующих пространствах, напрямую определяет восприятие первых в глазах социальных групп и отдельных индивидов. В конце концов труды философов, психологов, антропологов и специалистов смежных областей могут оказаться непроницаемыми для непрофессионала. Однако вопросы, над разрешением которых работают названные эксперты, не утрачивают от этого своей актуальности для масс, в том числе реалии, подводящие Человека как омни-идентичность к Его концу, являются частью жизни большинства населения планеты, и говорить об этом приходится в любом случае. В Советском Союзе было популяризировано понимание писателей как «инженеров человеческих душ», и степень влияния, которой обладает художественный образ над умами, не уменьшилась с тех пор. Новые формы выражения идей, однако, позволяют распространять идеи и концепции с беспрецедентной широтой охвата и интенсивностью. Хорошим примером такой новой формы искусства могут

служить видеоигры. На Западе, наряду с экономическим, подвергается пристальному рассмотрению и социальное и культурное значение видеоигр, к примеру S. Giddings посвятил немало времени изучению динамики взаимодействия игрока с компьютером, как игровым партнёром, а не только с устройством, обеспечивающим доступ к игровому контенту [137]. Помимо чисто прикладных исследований, являющихся, например, вотчиной Игровой лаборатории при Массачусетском технологическом институте, видеоигры удостоиваются пристального внимания социально-гуманитарных наук. В этой сфере работу ведут такие институты, как Центр исследований компьютерных игр при Копенгагенском университете информационных технологий [121]. В частности, именно там трудится Эспен Аарсет, признанный специалист по изучению видеоигр и электронной литературы, наиболее известный своим трудом «Cybertext: Perspectives on Ergodic Literature». В этом же ряду стоит упомянуть существующий с 2007 г. Центр исследований цифровых игр при Университете Северной Каролины (www.dgrc.ncsu.edu). Международные усилия по изучению видеоигр во многом координирует Международная ассоциация исследователей видеоигр «DiGRA» [127].

Аарсет отмечает, что нарративизм есть «мнение о том, что всё представляет собой историю и что повествование — наш первичный, а может, даже единственный режим понимания, наша когнитивная перспектива мира» [107]. В 2008 г. под патронажем Московского музея современного искусства была проведена конференция «Видеоигры и искусство: современное состояние вопроса». Отдельные специалисты, уделяющие внимание влиянию видеоигр, зачастую работают в плоскости психологии. Джей Джуул исследует создание границ действительного и нарративного в сознании активных геймеров [140].

С другой стороны, дискурс видеоигр неоднократно обращается к вопросам аксиологической исключительности человека и даёт на них разносторонние ответы. Целый ряд соответствующих произведений затрагивает проблематику трансгуманизма, рассматривая её в контексте социальных преобразований и трансформаций личности. «DeusEx: Human Revolution» рисует кибер-панковское

будущее, основной движущей силой экономики которого является торговля кибернетическими протезами. Разносторонний анализ возможных последствий киборгизации широких слоёв населения (от чёрного рынка и незаконного использования человеческого материала до новых форм вещания и искусства) результируется в итоговом выборе между 1) общемировым прекращением разработки протезирования, 2) корпоративно лоббированным внедрением таковых технологий по принципам конкурентной борьбы или 3) созданием общества, построенного на идеале элитизма и контроля правящей верхушки, закреплённого монополией на кибернетические усовершенствования. Рассмотрев таким образом все основные сценарии, встречающиеся в работах вышеупомянутых футурологов и социальных философов, «DE:hr» не выносит аксиологических суждений, но отмечает потенциальные риски и выгоды каждого социума, к созданию которых предлагает путь.

По контрасту, антиутопия «Bioshock» рассматривает проблему под иным углом. Сюжет игры протекает в подводном городе, социум которого организован по принципам объективизма Айн Рэнд. К моменту выхода на сцену протагониста город погружён в гражданскую войну, развязанную в частности по поводу возможности генной модификации жителей. Изначально авторы задают деятельностьную характеристику человека, устами антагониста формулируя: «Человек создаёт. Паразит спрашивает: “А где моя доля?” Человек творит. Паразит говорит: «А что подумают соседи?» Человек изобретает. Паразит говорит: “Осторожно, не наступи Господу Богу на мозоль”. Итоговый вывод сюжета о природе человека, однако, опирается на критерий ответственности. Достаточный признак Человека, согласно «Bioshock», – возможность делать выбор и готовность быть фактором изменений своей жизни, нежели пассивным исполнителем и потребителем обстоятельств.

Видеоигры весьма активно работают с темой трансгуманизма. Однако многие, затрагивающие такую проблематику, делают это только на нарративном уровне – в диалогах и сюжетных ходах, «вслух» проговаривая перспективы и возможные опасности техногенного преобразования человека. К такому роду

игр можно причислить «Bioshock» и «DeusEx». И хотя подобный метод рассмотрения вопросов ни в коем случае не является порочным или недостоверным, останавливаясь на нём, разработчики игр не используют весь потенциал возможностей, присущий их форме искусства. Строго говоря, результатов, даваемых таким способом, можно добиться написанием традиционной научной статьи, не требующей к тому же нескольких десятков, а то и сотни часов для полноценного изучения (время, затрачиваемое на интерпретацию прочитанного, не рассматривается). Для полной реализации потенциала видеоигр как средства выражения идей им требуется задействовать приёмы людогенного характера. О подобном соотношении нарративных и игровых практик в дискурсе видеоигр активно пишут западные исследователи [138, 190].

Большой интерес в рамках данного исследования представляют видеоигры, пытающиеся продемонстрировать идеалы трансгуманизма в механизмах игрового процесса, те из них, что стремятся совершить парадигмальный сдвиг, минуя Логос и обращаясь напрямую к опыту ролевого существования. В этой работе рассмотрен один аспект такого сдвига – деактуализация антропоцентрической аксиологии.

Несомненная ценность человека – наследие гуманизма, которое европейская культура продолжает лелеять по сей день. Трансгуманизм в любой своей форме настаивает на расширении этой категории и включении в неё нечеловеческих субъектов: киборгов ли, искусственного интеллекта, как предлагает G. Stock [186] или генно-трансформированных и клонированных организмов в проектах L. Silver [182] – неважно. Аксиологическая позиция трансгуманизма, выраженная Рональдом Коул-Тёрнером – принятие Другого без пренебрежения человеком [123]. Таковое принятие может быть достигнуто преобразованием категориального аппарата мышления, введением в него иных критериев оценивания форм бытия.

В том, что касается видеоигр, можно указать на две подгруппы произведений, по-разному подводящих свою аудиторию к перспективам новой

парадигмы. К первой подгруппе можно отнести игры, использующие нечеловеческих субъектов в качестве метафоры существующих меньшинств (например, национальных или религиозных). В этом случае можно говорить об обогащении устоявшегося дискурса новыми субъектами. Произведения вроде «Mass Effect» и «Ведьмак» акцентируют внимание на социальном аспекте межвидовых разногласий, опираясь на проверенную временем истину о не составлении представлений о книге по обложке. Инопланетяне или мифические чудовища рассматриваются ими как акторы, воплощающие идеологии или ценности. Проще говоря, их роль в нарративе, как формулирует её Giddings, выходит за пределы несходства с нормативным «камертоном» – человечеством [137]. Они наделяются собственными целями и жизненными приоритетами, в уравнивании которых со своими протагонист, а вслед за ним и игрок, обретает понимание границ собственного Я (социального, онтологического и, возможно, персонального).

Вторая категория игр не прибегает к нарративным приёмам вовсе, транслируя свою позицию исключительно через игровые механики. Отличительными чертами таких серий, как «The Elder Scrolls» и «Shadowrun returns», является возможность выбрать не человеческого протагониста, а также минимальное или полное отсутствие значимости такового выбора. «The Elder Scrolls» включает возможность не только выбора вида и расы игрового персонажа, но и подробного уточнения черт его (её) лица. Впоследствии, однако, этот выбор в самых минимальных аспектах повлияет на игровой процесс и никак не скажется на сюжете. Таким образом, разработчики по умолчанию выводят физическое тело из пространства этических и аксиологических оценок, оставляя лишь эстетический аспект, опирающийся теперь на личные предпочтения игрока. Физиологизм отвергается дискурсом видеоигр в угоду идеальным категориям. Расово-видовые отличия ставятся в подчинённое положение относительно творческих и иных актов отдельной личности. Концепция тела как холста, а не тюрьмы довольно давно привлекла внимание трансгуманистов в лице

В. Dahlin [125], и усвоение её новой средой можно рассмотреть как свидетельство длящейся актуализации.

Репрезентация Другого видеоиграми, разумеется, отчасти зиждется на повествовательной традиции соответствующей культуры. Европейские и американские видеоигры зачатую используют Другого в одном из трёх качеств: Монстр, Метафора или Субъект.

Монстр является, пожалуй, наиболее распространённым архетипом Другого в видеоиграх. Поскольку абсолютное большинство последних следует повествовательной структуре, описанной в «The hero's journey» Джозефа Кэмпбела, и даёт игроку возможность прожить все стадии одноимённого путешествия – от скромного начала, через смерть и перерождение к искуплению и возвращению домой, на пути этом требуется расставлять препятствия разной сложности. Функцию эту и выполняют монстры. Понятие «монстра» не обязательно привязано к гротескной внешности или аморальному поведению, хотя и то и другое нередко в связи с психологическими эффектами конфликта сподобным контрагентом и дополнительным средством выражения инаковости Другого. Достаточным признаком монстра является отсутствие целеполагания (agency). В рыцарском романе Средневековья и в видеоиграх жанра фэнтези, обыгрывающих эти романы, коварный дракон появляется дважды: в момент похищения прекрасной дамы и в финальной сцене решающего сражения. У дракона нет планов или интересов, не смежных с персоной героя, ибо дракон существует *во имя* героя. В той части повествования, когда он не взаимодействует с главным действующим лицом, монстр не практикует хобби, не устанавливает межличностных отношений с другими монстрами. Он покорно ждёт актуализации через посредство внимания игрока и прокси последнего – игрового персонажа. Подобное утилитарно-потребительское отношение было подвергнуто людогенной сатире произведением 2001 года «Serious Sam». Противники в этой игре в буквальном смысле появлялись из воздуха в тот момент, когда игровой персонаж оказывался в радиусе их действия. До того они не присутствовали в диегетическом пространстве мира, существуя только как потенциал, заложенный в коде игры.

Важность рассмотрения роли монстра обусловлена обратной связью, которую создаёт преднамеренно дегуманизирующее (или точнее сказать «де-субъективирующее») отношение писателя и его аудитории к соответствующим персонажам. Поскольку социальная конвенция не требует от Других в роли монстров внутреннего мира и иных проявлений субъектности, всякое лицо, могущее по любым критериям быть отнесённым к Другому, по умолчанию полагается монстром. Примером таковой обратной связи может служить Германия, широко известная строгостью своей цензуры в том, что касается насилия и жестокости в видеоиграх. Серия игр «Command and Conquer» исполнена в жанре стратегии, то есть предлагает игроку управлять армиями, наблюдая их с высоты птичьего полёта. Отдельный человек в таком виде почти не имеет черт лица и не предполагается центром повествования. Однако каждая миссия в «СаС» предварялась коротким брифингом в исполнении вымышленного генерала, которого играл живой актёр. Его функция полностью сводилась к экспозиции, он не страдал от увечий или боли по ходу сюжета. На экране он всегда был говорящей головой в прямом и переносном смыслах. Тем не менее, будучи генералом в армии, которая гипотетически могла потерпеть по ходу сюжета поражение, он был признан находящимся в достаточной опасности, чтобы его присутствие привлекло внимание цензурного комитета. Проблема в тот год была решена графической частью команды разработчиков – кожа генерала была цифровым способом выкрашена серым, а сам он был объявлен роботом (рисунок 9).



Рисунок 9 – Немецкая цензура

Ничего больше не изменилось, и всё же цензурный комитет счёл преобразования достаточными для снятия претензий. Отметим, что весьма условное и исключительно внешнее перенесение персонажа в категорию Другого разрешило юридический по своей природе вопрос. Связано это, вероятно, с тем, что в понимании масс Другой лишён субъектности. Он предназначен быть убитым или иным образом послужить интересам субъекта-игрока без отстаивания своих собственных. Сходный пример можно найти в Австралии, тоже весьма строго относящейся к насилию на экране. В частности демонстрация крови неизбежно поднимает рейтинг ACB (Australian Classification Board) – аналог российской системы «18+». Однако если главный герой пронзает ножом полностью человекообразного неигрового персонажа, из раны которого начинает течь некая жидкость, скажем, зелёного цвета, на рейтинге это никак не сказывается. Таким образом, можно воочию наблюдать подмену предиката нарративной ограниченности предикатом инаковости как достаточного признака причисления ко множеству чудовищ в глазах общественных масс.

Второе амплуа Другого – метафора. Выше уже упоминалось, как «Ведьмак» или «Mass Effect» используют мифических чудовищ или инопланетян для проведения параллелей с этническими и религиозными меньшинствами реального мира. В данном случае функция Другого снова строго завязана на аудиторию и игрока. Однако если монстр рассматривается исключительно как препятствие, которое надлежит преодолеть, метафорически заряженный Другой Левинаса должен натолкнуть воспринимающего его субъекта на рефлекссию и сравнение с собой [60]. Другой-метафора по определению должен быть пригоден для ассоциации с группой аудитории, поэтому обычно он отличается некоторой обобщённостью: скажем, упоминание конкретной религии в данном контексте сильно ограничивает ассоциативный потенциал. Поэтому зачастую национальные группы или религиозные секты, которые аудитория должна узнать в вымышленном персонаже, преднамеренно неоднозначны – так, чтобы каждый отдельный игрок увидел те из них, к недоверию к которым более всего предрасположен. Тут надо оговорить, что игровая индустрия сегодня выражено

тяготеет к либеральным взглядам, соответственно, вопросы межрасовых и любых иных трений практически без исключений преподносятся как разрешимые в целом и преодолимые в конкретных обстоятельствах. Ирония в том, что такое использование Другого в нарративе замыкает его на ту самую роль аутсайдера. Его дело теперь – быть непохожим на игрока (на этот раз фигура игрового персонажа играет меньшую роль). А обязанность быть непохожим заставляет персонажа в своей идентичности отталкиваться не от своих (пусть и прописанных сценаристом) интересов, а потребности аудитории в рефлексии. Важно это потому, что неизбежно делает такого Другого несколько карикатурным в своей всеобъемлющей инаковости, тем самым затрудняя выполнение роли, во имя которой тот и был, по мнению Д. Иванова, создан – продемонстрировать аудитории субъектность Другого в реальном мире [47].

Наконец, третья роль, в последние годы иногда отводимая видеоиграми Другому – субъект. Здесь субъектность нужно понимать не как диегетическую автономию (ею по-прежнему наделён только игровой персонаж в форме исполнений велений игрока), но как полноту целеполагания в масштабе игрового мира. Ярким примером подобного использования образа Другого может служить «Undertale» 2016 года. Игра предлагает аудитории путешествие через подземелье, населённое существами, сами себя идентифицирующими как монстры. При этом самопровозглашённые монстры живут в устоявшемся иерархически организованном обществе с королём и стражей, каждый из них выполняет определённую работу, а свободное время проводит по своему усмотрению, никак не акцентируя внимание на игровом персонаже. «Undertale» ставит в положение чуждого аутсайдера главного героя, тем самым давая аудитории возможность опосредованно прожить роль Другого, получив не интерпретацию писателя-сценариста, но материал для самостоятельной рефлексии. Ещё одним примером субъективации Другого можно назвать «Purge» 2017 года. Сюжет вращается вокруг попыток группы изгоев вернуться в отказавшееся от них общество посредством участия в состязательных ритуалах. Оппонентами в них служат другие коллективы изгнанных, каждый из которых преследует свою цель

по возвращении. Несмотря на соревновательный геймплей, сюжетная структура «Руте» вращается вокруг исследования вопросов социальной справедливости и предназначения. Несмотря на видовое разнообразие команды игрока (включающей персонажей от конвенционального человека до гигантского червя-рыцаря), акцент в развитии характеров каждого из них сделан на личные убеждения и мотивации, а не на принадлежность к внутриигровой расе или соотношение с играющим субъектом.

Таким образом, дискурс видеоигр, не всегда вербализированный, весьма тесно сообщается с трансгуманизмом, даже в тех своих проявлениях, которые не касаются преобразования человека тематически (нарративно), целью чего является например The Human Connectome Project [190]. Видеоигры рутинно развенчивают представления как о телесной природе человека, так и об аксиологической его исключительности. Они приучают свою аудиторию к коммуникации с Другим и принятию его роли как в формировании Я субъекта, так и в ткани социума. Взаимозависимость элементов, на которую указывает акторно-сетевая теория Латура, здесь получает новую трактовку, включая на сей раз, по утверждению В. Dahlin, волевой аспект актантов [125]. Подобное расширение субъектной палитры фундаментальных философских категорий является насущно необходимым для принятия идей трансгуманизма современным обществом.

Качественно иным примером новых форм интеракций в цифровом пространстве может служить, освещённый D. Praetorius, феномен «FoldIt» [173] – программы-головоломки, которая, будучи выложенной онлайн, за три недели позволила разрешить проблему, затруднявшую микробиологов последние пятнадцать лет. Подробно о результатах эксперимента писал F. Khatib и коллектив соавторов [153]. «FoldIt» – симулятор сгибания белковых молекул. От того, каким именно образом изогнута молекула, зависят свойства вещества, и знание точной структуры молекулы позволяет манипулировать ею, например, не давая провоцировать СПИД у обезьян, как это делал вирус ретровирусной протеазы (M-PMV). Именно расшифровка кристаллической структуры последнего и была первым успехом «FoldIt». Специфика программы в том, что посредством

несложного интерфейса она позволяет даже людям, не имеющим биологического образования, участвовать в поиске решения проблемы, поскольку сама она сводится к «сгибанию» трёхмерной модели. Мощностей современных компьютеров не хватает на то, чтобы методом перебора подобрать оптимальную структуру (из-за большого числа переменных), однако коллективные усилия десятков тысяч любителей показали себя достаточными. В данном случае результат (применимый в сугубо академической деятельности) достигается не отдельным исследователем и не коллективом в традиционном смысле термина, но разрозненным собранием индивидов, действующих в заданном направлении.

Из вышесказанного видно, что видеоигры активно пересматривают содержания понятия «человек», не всегда даже делая таковой пересмотр центральной темой своего повествования, что в свою очередь преподносит это расширение (а видеоигры практически неизбежно расширяют, а не ограничивают) объёма понятия Человека принятым «по умолчанию» – приём, обеспечивающий установление социального консенсуса, скорее, активной дискуссии.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Феномен идентичности активно исследуется экспертами на протяжении нескольких столетий. Философия изначально трактует идентичность через бинарное соотношение субъекта и иного, но в двадцатом веке иной начинает рассматриваться как возможный партнёр для диалога, а не «анти-зеркало», показывающее только, чем субъект не является. Социология и смежные ей дисциплины, исследуя идентичности, указывают на субъективность трактовок иного субъектом, настаивая на том, что идентичностные установки выходят за пределы индивидуальных представлений субъекта и должны рассматриваться в контексте общественных обстоятельств. Именно представления о себе (а не эмпирические данные, пусть даже более верифицируемые), определяют поведение субъекта. Идентичность нельзя описать как «реальную» или «вымышленную», «истинную» или «фальшивую», только как «актуальную» или «спящую». Эрик Эриксон ввёл понятие идентичности в лексикон исследователей и сегодня считается первопроходцем систематического изучения феномена идентичности. Эрих Фромм утверждает, будто идентичность является не только инструментом социализации, но и неотъемлемым свойством здоровой личности – неизменная в своей текучести, идентичность задает границы мироощущения, наравне с координатами субъекта в ощущаемом мире. Культурная идентичность считается экспертами наиболее значимой для обеспечения социализации личности и интегративных процессов общества в целом. Ограничение групп, с которыми субъект себя отождествляет, позволяет ему обрести эмоциональный покой в условиях волатильного миропорядка XXI века.

Философия двадцатого века в лице П. Рикёра указывает на бинарный подход к изучению идентичности: либо как попытке нахождения предикатов (*idem*), либо как стремлению к отождествлению с идеалом (*ipse*).

Структура исследований идентичности в этой трактовке выглядит так:

I. *Idem*:

- 1) субстанционализм
- 2) эмпирическая аналитика

II. Ipse

1) Неделимое «Я»

2) Деление «Я»

3) Анализ «Я»

Первый подход к трактовке природы человека оставляет её в состоянии устоявшегося и неизменного качества, определяющего человека до рождения.

Понимание эмпирико-аналитического подхода опирается на субъективные впечатления человека, однако приводит к эмпирически фиксируемым результатам, оберегающим целостность понимания субъектом самого себя. Биоэтика вынуждает философов XX и XXI века отказаться от эмпирических критериев идентификации человечности.

Философия последних веков настаивает на динамичной природе тождества личности: как в хронологическом измерении, так и в предикативном. Идентичность здесь трактуется через посредство Другого. Использование идеализированных моделей Другого как медиатора в формировании идентичности субъекта во многом принадлежит Дж. Г. Миду. Другие мыслители (Ц. П. Короленко) предлагают рассматривать идентичность субъекта как неизбежно разрозненное множество, обогащающееся новыми и актуализирующее старые идентичности в зависимости от обстоятельств [55].

В последней четверти двадцатого века медицина начинает приходить к признанию возможности радикальной утраты идентичностной целостности. В соответствующих кругах таковая утрата получила название DID (Dissociative Identity Disorder). DID имеет выраженную аудиторию критиков, подозревающих соматическую природу этого состояния, однако на данный момент оно признано клинически доказанным отклонением и включено в Международную Классификацию Болезней. В целом DID несёт в себе существенно меньше препятствий для интегрированного существования в социуме, нежели симптоматично-сопредельные состояния. В терминах данного исследования субъектов, пребывающих в состоянии DID, можно описать как не имеющих выраженной омни-идентичности. Их реакции и предпочтения диктуются контекстом и не составляют упорядоченной, фиксированной системы.

Психология и сопредельные дисциплины настаивают на извлечении портрета себя из собственного идеального представления, в то время как с точки зрения социологии, «зеркалом», в котором субъект видит себя со стороны, является социум. Не предполагается, что идентичность будет перманентно апофатической. Омни-идентичность, однако, всегда именно такова, даже если принадлежит бинарному множеству, например: «человек–не человек».

Именно гуманизм Возрождения приводит европейскую мысль к осознанию категории человека и человечества. При всём его новаторстве, гуманизм Возрождения был всё же не артикулированной установкой, но побочным продуктом творческих экспериментов тогдашней творческой элиты. Он замешан на эстетике, где Благо – прекрасное, а всё зло понимается как уродство. Второй волной гуманизма явилось Просвещение, и если гуманизм Возрождения символизируется утопиями, то гуманизм Просвещения нашёл выражение в прописанных социальных проектах Гоббса и Монтескьё. Вторая итерация гуманизма более аналитична, более калькулирована. Космо- и теоцентризм окончательно сменяются антропоцентризмом. Однако одновременно обостряется необходимость чёткой дефиниции понятия человека. В этом вопросе можно выделить два подхода: сущностный (онто-метафизический) и экзистенциально-феноменологический, настаивающий на предсущностной предпосылке человеческого бытия.

Попытки дать чёткое определение человеку затруднялись зависимостью дефиниций от исторического контекста и конъюнктуры. При этом у всех отмеченных авторов наблюдается потребность отразить Человека как идеал завершённый, а не текущий. 19–20 век отметится попыткой аксиологической «разгрузки» неоднозначного понятия Человека и низведения его до инструментального. Двадцатый век продемонстрировал упрощение трактования понятия человека, приводящее к массовой манипуляции и дальнейшей пейорации категорий гуманизма. Он характеризуется разрывом между популярным и критически-анализируемым гуманизмом. Разрыв этот торит путь деструктивным режимам и идеологиям.

Омни-идентичность всегда катафатична, даже если принадлежит бинарному множеству, например «человек–не человек». Кризис омни-идентичности поэтому не обязательно выражается во внешних проявлениях – он может ограничиться неотрефлексированной утратой достаточности (читай – способности задавать космологическую рамку субъекта). Это и наблюдается в двадцатом веке, продемонстрировавшем Европе отсутствие единства представлений о том, что могут и чего не могут позволить себе субъекты, продолжающие идентифицировать себя как «люди».

Для европейцев Ренессанс актуализирует понятие человека в роли идентичности. Возрождение изменяет приоритеты предикатов понятия «человек», делая последнее носителем представлений о судьбоносности человека как автономного субъекта, зависимого от Бога в космическом смысле (как проживающего во Вселенной, имеющей божественное происхождение), но не в деятельностном. При всём его новаторстве гуманизм Возрождения был всё же не артикулированной установкой, но побочным продуктом творческих экспериментов тогдашней творческой элиты. Он замешан на эстетике, утверждает D. A. Lines, где Благо – прекрасное, а всё зло понимается как уродство [159].

Вторая волна гуманизма характеризовалась прикладным характером проектов и конкретикой в трактовке содержания понятия человека. Стремление использовать человека как ось собственной онтологии, вынуждает того начать поиски чётких границ множества людей и достаточных признаков соответствующего понятия.

На основе фундаментальных философских парадигм в этом вопросе можно выделить два подхода: сущностный (онто-метафизический) и экзистенциально-феноменологический, настаивающий на предсущностной предпосылке человеческого бытия. На эту дихотомию накладывается палитра социально-культурных «версий» человека (человек «деятельностный», «социологический», «политическое животное», «нравственный», «играющий» и проч.).

Третий этап внимания к идеям гуманизма характеризуется кризисностью и попытками пересмотра онтологических оснований общественно значимых понятий – прежде всего «человека».

Термин «трансгуманизм» начинает становиться частью дискурса в первой половине двадцатого века. Развитие идей трансгуманизма объясняется прежде всего быстротечным технологическим развитием двадцатого века. Философское обоснование трансгуманизма – экстропианство – акцентирует внимание на стремлении к приумножению систематизированной насыщенной смыслами среды. Одной из субдисциплин трансгуманизма считается биоэтика, пытающаяся увязать классические этические системы с изменяющимся контекстом современной техногенной реальности.

Современный этап трансгуманистической мысли характеризуется чрезвычайной разобщённостью авторов, условно объединяемых этим термином. В связи с многообразием не всегда схожих позиций рассмотрение трансгуманизма как единого целого может представлять известные затруднения. В рамках трансгуманистической концепции можно выделить следующие методы: протезирование, в перспективе киборгизация человека; создание дистанционно управляемых роботов-аватаров; оцифрация сознания и перенос его на неорганические носители; крионика – заморозка с последующим восстановлением жизненных функций в будущем.

Одна из идейных констант трансгуманизма – пренебрежение физическим телом как онтологическим ядром. Человека более полно можно охарактеризовать как существо, создающее приспособления для компенсации недостатков тела. К двадцать первому веку устройства, создаваемые в массовом порядке, всё больше специализируются и становятся не столько необходимыми, сколько гедонистическими. Эффект устройств, предназначенных для удовлетворения потребностей человека, заключается также и в навязывании характера потребностей, удержании субъекта в потребительских и мировоззренческих алгоритмах, неизменных из-за отсутствия спроса, снижаемого им самим. Современное техногенное общество стремится удержать себя в статус кво, опираясь при этом на исчерпаемые источники энергии и не самоценные идеологии, требующие логического завершения, а не бесконечного процесса. Трансгуманизм предлагает преодоление петли фидбека, порождённой

современными технологиями, ориентированными на нужды потребителя. Он настаивает на необходимости расширения роли технологий в жизни социума и создании новых социальных ролей, форм интеракций, постановке новых цивилизационных задач.

Критика трансгуманизма подразделяется на два уровня:

I. Тревоги, связанные с последствиями преобразований, к которым призывает трансгуманизм, буде таковые свершатся на практике.

II. Возражения против идеалов трансгуманизма на уровне концепций и базовых парадигм.

Первый уровень подразделяется на сомневающих в осуществимости проектов трансгуманистов и на тех, кто убеждён в избыточном риске, сопряжённом с их реализацией.

Второй уровень может охватывать как представителей консервативных парадигм (например, христианских церквей), так и одних трансгуманистов, критикующих позицию других приверженцев той же идеи. Полноценное существование движения трансгуманизма начнётся, когда в среде апологетов естественным образом сформулируется автономное название, отражающее позитивные характеристики их идей.

С другой стороны, уже сейчас видны аспекты, скрепляющие движение внутри себя – в любых своих проявлениях трансгуманизм сохраняет готовность пересмотреть своего носителя, присущую всякому прогрессу. В данном случае предполагается ре-идентификация Человека. В своё время гуманизм также послужил пересмотру существовавшей парадигмы, обобщив омни-идентичность подданного до более универсальной – человека. Теперь, подвергающийся критике о стагнации смыслов, гуманизм также сменяется новой омни-идентичностью – постчеловеком (это название, вероятнее всего, временно – поскольку опирается на данные феномены, описывая гипотетические будущее понятия). Но самопостижение субъектов не обязательно осуществляется через интеракции с другими субъектами. На примере компьютерных технологий можно утверждать, что взаимодействие с объектами также может служить рефлексии, в данном случае, пересмотру онтологических приоритетов.

Киборгизация и оцифрация сознания разделяют стремление к пересмотру онтологии человека через призму Другого. Крионика, с другой стороны, упирает на имплантацию человека в существующей форме в общество будущего, тем самым расходясь с прочими ветвями на идейном уровне.

Понятие человека пейорировало со времён Мирандолы, и зыбкость его границ отчасти сделала возможным гуманитарный кризис первой и второй мировых войн. Процесс переосмысления понятийной рамки «Человека» идёт последние полвека и без трансгуманистов, выражаясь в борьбе за права животных и проч. Результатом трансгуманизма же, буде он реализует все свои задачи, станет существо, возможно не являющееся человеком по критериям современной биологии и социологии, но сохранившее заряд самосовершенствования, когда-то заложенный первыми гуманистами. Работа над собой может и должна быть присуща цивилизациям и видам. И заключается она в осознании своего несовершенства, ограниченности и попытке их преодоления.

Идентичность, построенная на национальной принадлежности, требует привязки к критериям деления человеческого множества. Возможными критериями можно назвать язык, генеалогию, капиталистическую экономику. Однако все эти объективные критерии по разным причинам оказываются недостаточными.

Нация, по предложению Валерстайна, строится на субъективных критериях чувства принадлежности к соответствующей группе. В этом смысле нация есть игра – процесс, подчиняющийся искусственно заданным правилам и не дающий результата, применимого вне самого себя. В отличие от образования или творчества, нация всегда удерживает в себе все роли и транзакции, создаваемые основанной на ней идентичностью, при том, что национальная принадлежность преподносится современным социальным дискурсом как неотъемлемая черта субъекта, она является в глазах масс необходимым признаком человека. И растущая проницаемость границ национальных государств, и активный (нередко бессистемный) культурный обмен меж ними приводят к затруднению использования понятия как составляющей омни-идентичности. Субъекту сложнее

выносить суждения об окружающих, основываясь на обобщённых национальных представлениях, но именно эти «дремлющие» образы позволяли ему не обращаться к идентичностям большего масштаба – например, к «человеку».

Видеоигры как жанр искусства, по природе находящийся на данный момент на передовой технологических разработок, параллельно нередко затрагивают социальные и онтологические горизонты. Тематика трансгуманизма весьма активно обсуждается на этой платформе как в форме традиционного нарратива, так и посредством уникальных для жанра методов коммуникации автора и аудитории – людод-практик. Опыт переживания и проживания ситуаций, не проговорённый вслух, но отрефлексированный и интерпретированный актором – техника, доступная только видеоиграм как повествованию, структурирование которого отдано на откуп аудитории. В такой форме вопросы, затрагиваемые автором, оказываются значительно более личными для публики.

Тематически же видеоигры рутинно затрагивают вопросы демаркации человеческого («DeusEx», «Bioshock», «Undertale»), адаптации социальных нормативов («MassEffect», «Ведьмак», «Choice of Robots») и роли творческих актов в становлении самосознания («Тургор», «WinterVoices»).

Кроме повествовательных актов, видеоигры сказываются на традиционных транзакциях. FoldIt – программа-головоломка – была использована в качестве агрегатора интеллектуальных усилий целого сегмента Интернета. Поставленная учёным сообществом задача была решена чуть более чем за неделю, не конкретным специалистом, но совокупными усилиями множества пользователей, большинство из которых не могли бы интерпретировать полученные результаты, пишет Praetorius [173], что не остановило этот своеобразный коллективный субъект на пути к достижению поставленной цели. Данный прецедент можно рассматривать как очередное свидетельство обогащения понятий актора и субъекта предикатами, лежащими за пределами понятия человека.

В порядке дальнейшей разработки темы перспективным видится осуществление статистических исследований с целью выявления широты распространения вышеописанных сдвигов идентичностных моделей и их стратогия

специфика. Дальнейшее внедрение понятийного аппарата постгуманизма в общественный дискурс видится вопросом времени. Однако осознанные усилия академического сообщества по его эксплуатации могут послужить делу контроля нарратива, выстраиваемого обществом вокруг грядущих трансформаций роли индивида в социуме и влияния последнего на формирование идентичности своих отдельных членов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абельс Х. Интеракция, идентичность, презентация. Введение в интерпретативную социологию. – СПб.: Алетейя, 2000. – 272 с.
2. Аванесова Е. Г. Религиозное измерение национализма // Вестник Томского государственного университета. – 2009. – № 324. – С. 60–62.
3. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. – М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2001. – 288 с. – (Публикации Центра фундаментальной социологии. Малая серия: *Conditio Humana*).
4. Андерсон Б., Бауэр О., Хрох М. и др. Нации и национализм. – М.: Праксис, 2002. – 416 с. – (Новая наука политики).
5. Арендт Х. Ситуация человека. Разделы 24–26 главы V // Вопросы философии. – 1998. – № 11. – С. 131–141.
6. Арсеньев А. С. Десять лет спустя. О творческой судьбе С. Л. Рубинштейна (философский очерк) // Вопросы философии. – 1998. – № 11. – С. 43–69.
7. Аттали Ж. Краткая история будущего. Мир в ближайшие 50 лет. – СПб.: Питер, 2014. – 288 с.
8. Балибар Э., Валлерстайн И. Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности. – М.: Логос, 2004. – 285 с.
9. Бауман З. Индивидуализированное общество. – М.: Логос, 2005. – 390 с.
10. Бахтиярова Е. З. О судьбоносном значении НБИКС-технологий в развитии человечества // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2012. – № 4 (20), вып. 1. – С. 8–11.
11. Беляев Д. А. Постчеловек как тип сверхчеловека техногенной культуры XXI в. // Теория и практика общественного развития. – 2001. – № 8. – С. 23–24.
12. Бубер М. Я и Ты. – М.: Высшая школа, 1993. – 175 с. – (Библиотека философа).

13. Бурак П. М. Мировоззренческий кризис и коэволюционный нигилизм современного общества // Труды Белорусского государственного технического университета. – 2012. – № 5: История, философия, филология. – С. 92–95.
14. Бьюкенен П. Дж. На краю гибели. – М.: АСТ, 2008. – 349 с.
15. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. – М.: Прогресс, 1986. – Т. 1: Структуры повседневности: возможное и невозможное. – 622 с.
16. Брянская Т. И. Проблема национализма в постколониальном феминизме (на примере Индии) // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. – 2010. – № 4 (12). – С. 106–110.
17. Буркхарт Я. Культура Возрождения в Италии. – М.: Юрист, 1996. – 591 с. – (Лики культуры).
18. Валлерстайн И. После либерализма. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – 256 с.
19. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 61–273.
20. Винер Н. Кибернетика и общество. – М.: Издательство АСТ, 1982. – 152 с. (Наука: открытия и первооткрыватели).
21. Вишев И. В. Философия науки и проблема её гуманизации // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки. – 2007. – № 24 (96). – С. 95–99.
22. Вишев И. В. Проблема идентичности человека в условиях техногенной цивилизации // Избранные труды Десятой международной научно-практической конференции «Дискурсология: методология, теория, практика». Россия – Мексика, 2016. – Челябинск, 2016. – Вып. 10. – С. 135–155.
23. Вишев И. В. На пути к бессмертию человека: новые открытия и перспективы // Челябинский гуманитарий. – 2013. – № 2 (23). – С. 67–72.
24. Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения. – М.: Прогресс, 1986. – 392 с.
25. Гасанов И. Б. Национальные стереотипы и «образ врага». – М.: РАУ, 1994. – 40 с.

26. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Сочинения: в 14 т. – М.: Издательство социально-экономической литературы, 1959. – Т. 4. – 439 с.
27. Геллнер Э. Нации и национализм. – М.: Прогресс, 1991. – 320 с.
28. Гишинский Я. И. Некоторые источники ксенофобии, национализма и терроризма в современной России // Криминология: вчера, сегодня, завтра. – 2011. – № 2 (21). – С. 79–81.
29. Горбачёва А. Г. Человеческий интеллект: возможные изменения под влиянием информационных технологий и высокотехнологичных устройств // Идеи и идеалы. – 2014. – № 1 (19), т. 2. – С. 135–142.
30. Глебова И. И. Политическая культура России: образы прошлого и современность. – М.: Наука, 2006. – 330 с.
31. Гогун А. Чёрный PR Адольфа Гитлера: документы и материалы. – М.: Эксмо, 2004. – 416 с.
32. Губогло М. Н. Идентификация идентичности: Этносоциологические очерки. – М.: Наука, 2003. – 764 с.
33. Гречко П. К. Идентичность – постмодернистская перспектива // Вопросы социальной теории. – 2010. – Т. 4. – С. 171–190.
34. Даниелян Н. В. Роль трансгуманизма и конструктивизма в философии транс-науки // Российский гуманитарный журнал. – 2014. – Т. 3, № 1. – С. 3–15.
35. Декарт Р. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1986. – Т. 1. – 654 с. – (Философское наследие; Т. 106).
36. Демичев А. В. Дискурсы смерти: введение в философскую танатологию. – СПб.: ИНАпресс, 1997. – 144 с.
37. 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.
38. Донских О. А. Horror Zivilizationis, или ужас субъективности // Культура и искусство. – 2015. – № 1 (25). – С. 7–15.
39. Дмитриков А. М., Новаков А. А. Между силой и насилием: феномен власти в контексте применения ею насилия // Научные ведомости Белгородского

государственного университета. Серия: Философия, социология, право. – 2013. – № 23 (166). – С. 223–227.

40. Дугин А. Г. Карл Шмитт: 5 уроков для России // Философия права. – 2000. – № 2. – С. 76–81.

41. Дьяков А. В. Жиль Делёз. Философия различия. – СПб.: Алетейя, 2012. – 504 с.

42. Емелин В. А. Киборгизация и инвалидизация технологически расширенного человека // Национальный психологический журнал. – 2013. – № 1 (9). – С. 62–70.

43. Ефимов С. А. Куда исчезли русские, или «сообщающиеся сосуды» этноязыковой самоидентификации: Украина, 1989–2001 гг. // История и современность. – 2009. – № 1. – С. 177–189.

44. Заховаева А. Г. Девальвация личности: откуда черпать человеческое? // Философия и общество. – 2005. – № 3 (40). – С. 110–120.

45. Зиновьев А. А. Глобальный человек. – М.: Издательство Эксмо, 2003. – 448 с. – (История XXI века).

46. Зиновьев А. А. На пути к сверхобществу. – М.: Издательство АСТ, 2008. – 449 с.

47. Иванов Д. Общество как виртуальная реальность // Информационное общество: сборник статей. – М., 2004. – С. 355–427. – (Philosophy).

48. Иванченко Г. В. Забота о себе: история и современность. – М.: Смысл, 2009. – 304 с.

49. Кайгородов П. В. Трансгуманизм: образ человека и постчеловека // Человек.RU. – 2016. – № 11. – С. 126–132.

50. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. – М.: Государственный университет «Высшая школа экономики», 2000. – 607 с.

51. Киз Д. Множественные умы Билли Миллигана. – М.: Эксмо, СПб.: Домино, 2002. – 512 с.

52. Коган А. И. «Белые пятна» этнических процессов в Кашмире // История и современность. – 2008. – № 1. – С. 99–112.

53. Колмогоров А. Автоматы и жизнь // Информационное общество: сборник статей. – М., 2004. – С. 285–312. – (Philosophy).
54. Комлева Н. А. Постчеловечество vs Человечество // Пространство и время. – 2013. – № 2 (12). – С. 89–92.
55. Короленко Ц. П., Дмитриева Н. В. Личностные и диссоциативные расстройства: расширение границ диагностики и терапии. – Новосибирск: Издательство Новосибирского государственного педагогического университета, 2006. – 448 с.
56. Кризис в Греции 2011, причины беспорядков [Электронный ресурс] // Выживание.com: информационно-аналитический портал. – 2011. – 15 июня. – URL: <http://www.vigivanie.com/svezhie-novosti/299-ekonomicheskij-krizis-v-gretsii-2011.html> (дата обращения 13.12.2018).
57. Кули Ч. Человеческая природа и социальный порядок. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. – 309 с.
58. Кутырев В. А. Этот без(д)умно разумный мир... // Философия и общество. – 2011. – № 3. – С. 112–124.
59. Лакан Ж. Семинары. Кн. 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. – М.: Гнозис, Логос, 2009. – 520 с.
60. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. – 265 с.
61. Левинас Э. Избранное: трудная свобода. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. – 752 с.
62. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 416 с.
63. Литвинов В. П. Актуальность задачи Тьюринга (Can machines think?) // Философские проблемы информационных технологий и киберпространства. – 2012. – № 1 (3). – С. 93–100.
64. Локк Дж. Сочинения: в 3 т. – М.: Мысль, 1985. – Т. 2 : Опыт о человеческом разумении. – 560 с.

65. Малкина С. М. Аналитика постметафизического мышления у Ю. Хабермаса // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. – 2015. – Т. 15, № 3. – С. 31–36.
66. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. – М.: Политиздат, 1988. – 193 с.
67. Мищенко А. Цивилизация после людей. – СПб.: изд-во А. Голода, 2004. – 127 с.
68. Музыкина Е. В. Изменение роли религиозного фактора в глобализируемом обществе [Электронный ресурс] // Apriori. Серия: Гуманитарные науки. – 2013. – № 2. – 8 с. – URL: <http://www.apriori-journal.ru/serial/2-2013/Muzykina.pdf> (дата обращения 13.12.2018).
69. Нейман фон Дж. Теория самовоспроизводящихся автоматов. – М.: Мир, 1971. – 382 с.
70. Омельченко Н. В., Чёрная А. О. Ориентир «Человек 2.0» // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7: Философия, социология и социальные технологии. – 2012. – № 3 (18). – С. 45–50.
71. Пастушкова О. В. Три лика гуманизма: Хайдеггер, Сартр, Левинас // Вестник Воронежского государственного технического университета. – 2011. – Т. 7, № 11–3. – С. 121–124.
72. Пико дела Мирандола Дж. Девятьсот тезисов. Тезисы 1–400: Четыреста суждений по учениям халдеев, арабов, евреев, греков, египтян и по мнениям латинян – СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2010. – 259 с. – (Начала).
73. Прайд В., Коротаев А. В. Новые технологии и продолжение эволюции человека: трансгуманистический проект будущего. – М.: URSS, 2008. – 320 с. – (Диалоги о будущем).
74. Прайд В., Коротаев А. В. Новые технологии и продолжение эволюции человека: трансгуманистический проект будущего. – М.: URSS, 2008. – С. 75–98. – (Диалоги о будущем).
75. Рикёр П. Я–сам как другой. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008. – 416 с. – (Французская философия XX века).

76. Рогов И. А., Лисицын А. Б., Таранова К. Г., Волкова И. М. Мясо *in vitro* как перспективный источник полноценного белка // *Всё о мясе*. – 2013. – № 4. – С. 22–25.
77. Розин В. М. Феномен множественной личности. По материалам книги Дэниэла Киза «Множественные умы Билли Миллигана». – М.: ЛИБРОКОМ, 2008. – 195 с.
78. Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. Человек и мир. – СПб.: Питер, 2003. – 512 с. – (Мастера психологии).
79. Рязанов А. В. Структурные изменения этнических коммуникативных пространств: динамика и направленность // *История и современность*. – 2008. – № 1. – С. 32–48.
80. Рязанцев С. В. Танатология (учение о смерти). – СПб.: Библиотека психоаналитической литературы, 1994. – 77 с.
81. Соколов Д. В. К проблеме генезиса концепта «национализм» // *Вестник Томского государственного педагогического университета*. – 2014. – Вып. 3 (144). – С. 138–144.
82. Соколов И. А. Социальный и национальный фактор языка в России // *Философия и общество*. – 2008. – № 4 (52). – С. 175–179.
83. Трепавлов В. В. «Национальная политика» в многонациональной России XVI–XIX веков // *Историческая психология и социология истории*. – 2009. – № 1. – С. 60–73.
84. Ученые впервые объединили мозг трех обезьян в «локальную сеть» [Электронный ресурс] // *РИА Новости*. – 2015. – 09 июля. – URL: <https://ria.ru/science/20150709/1123257121.html> (дата обращения: 13.12.2018).
85. Флоренский П. А. Органопроекция // *Русский космизм: антология философской мысли* / Семёнова С. Г., Гачёва А. Г. (сост.). – М., 1993. – С. 146–162.
86. Флоренский П. А. Столп и Утверждение истины. Опыт православной теодицеи. – М.: АСТ, 2003. – 635 с.
87. Фролов И. Т. О жизни, смерти и бессмертии // *Вопросы философии*. – 1983. – № 1. – С. 83–98; № 2. – С. 52–64.

88. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006. – 571 с.
89. Фромм Э. Иметь или быть? Ради любви к жизни. – М.: Айрис-пресс, 2004. – 384 с.
90. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью. – М.: Издательский центр «Academia», 1995. – 245 с.
91. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – 451 с.
92. Хайдеггер М. Тождество и различие. – М.: Гнозис–Логос, 1997. – 64 с.
93. Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. – М.: АСТ, 2004. – 635 с.
94. Хёйзинга Й. Тени завтрашнего дня. Человек и культура. Затемнённый мир: эссе. – СПб.: изд-во Ивана Лимбаха, 2010. – 456 с.
95. Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. – 1994. – № 10. – С. 112–123.
96. Хьюбнер К. Нация: от забвения к возрождению – М.: Канон+, 2001. – 400 с.
97. Черникова Д. В., Черникова И. В. Расширение человеческих возможностей: когнитивные технологии и их риски // Известия Томского политехнического университета. – 2012. – Т. 321, № 6. – С. 114–119.
98. Шажинбатын А. Национализм versus космополитизм // Знание. Понимание. Умение. – 2009. – № 3. – С. 78–82.
99. Шилов В. Н. Гуманизм: изменение содержания и поиски новых границ // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия, социология, право. – 2009. – № 10 (65). – С. 62–67.
100. Энгельс Ф. Письмо К. Шмидту, 5 августа 1890 г. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения : в 50 т. – М.: Издательство политической литературы, 1965. – Т. 37. – 599 с.
101. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. – М.: Издательство Флинта: МПСИ: Прогресс, 2006. – 352 с.
102. Юдин Б. Г. Биологическое существование человека: культурные аспекты (начало) // Знание. Понимание. Умение. – 2004. – № 1. – С. 87–93.

103. Юдин Б. Г. Перспективы человека // Знание. Понимание. Умение. – 2006. – № 3. – С. 28–31.
104. Юдин Б. Г. Смерть в эпоху высоких технологий [Электронный ресурс] // Журнальный зал / Отечественные записки. – 2013. – № 6 (57). – URL: <http://www.zh-zal.ru/oz/2013/6/27u.html> (дата обращения 13.12.2018).
105. Юм Д. Трактат о человеческой природе. Книга первая. О познании: Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1996. – Т. 1. – 734 с. – (Философское наследие).
106. Юнг К. Г. О современных мифах. – М.: Практика, 1994. – 251 с.
107. Aarseth E. Meta-Game studies [Electronic resource] // Game Studies. – 2015. – Vol. 5, №. 1. – URL: <http://gamestudies.org/1501/articles/editorial> (access date: 13.12.2018).
108. Akyüz G., Orhan D., Şar V., Yargıç L. I., Tutkun H. Frequency of Dissociative Identity Disorder in the general population in Turkey // Comprehensive Psychiatry. – 1999. – Vol. 40, № 2. – P. 151–159.
109. Baldwin G. Individual and self in the late renaissance // The Historical Journal. – 2001. – Vol. 44, № 2. – P. 341–364.
110. Basch L. G., Schiller N. G., Blanc C. S. Nations unbound: transnational projects, postcolonial predicaments, and deterritorialized nation-states. – London and New York: Routledge Taylor and Swift Group, 1994. – 352 p.
111. Bateson G. Steps to an ecology of mind. – San Francisco: Chandler Pub. Co, 1972. – 361 p.
112. Bainbridge W. S. The Transhuman heresy // Journal of Evolution and Technology. – 2005. – Vol. 14, № 2. – P. 91–100.
113. Bell A. C., Russell C. L. Beyond human, beyond words: anthropocentrism, critical pedagogy, and poststructuralist turn // Canadian Journal of Education. – 2000. – Vol. 25, № 3. – P. 188–203.
114. Benedikter R., Giordano J., Fitzgerald K. The future of the self-image of the human being in the Age of Transhumanism, Neurotechnology and global Transition // Futures. – 2010. – № 42. – P. 1102–1109.

115. Bosniak L. The citizen and the alien: dilemmas of contemporary membership. – Princeton: Princeton University Press, 2006. – 222 p.
116. Bostrom N. A history of transhumanist thought // *Journal of Evolution and Technology*. – 2005. – Vol. 14, № 1. – P. 1–25.
117. Bostrom N. Superintelligence. – Oxford: Oxford University Press, 2014. – 352 p.
118. Brubaker R., Cooper F. Beyond «Identity» // *Theory and Society*. – 2000. – Vol. 29, № 1. – P. 1–47.
119. Brubaker R. In the Name of the Nation: Reflections on Nationalism and Patriotism // *Citizenship Studies*. – 2004. – Vol. 8, № 2. – P. 115–127.
120. Bulut B., Çakmak Z., Kara C. Global Citizenship in technology Age from the Perspective of Social Sciences // *Procedia – Social and Behavioral Science*. – 2013. – Vol. 103. – P. 442–448.
121. Center for Computer Games Research [Electronic resource]. – URL: [www.http://game.itu.dk](http://game.itu.dk) (access date: 13.12.2018).
122. Chu T. Human Purpose and Transhuman Potential: a cosmic vision for our future evolution. – San Rafael: Origin Press, 2014. – 513 p.
123. Cole-Turner R. Going beyond the Human: Christians and other transhumanists. – *Dialog: A Journal of Theology*. – 2015. – Vol. 54, № 1. – P. 20–26.
124. Cosgrove D. Globalism and tolerance in Early Modern Geography // *Annals of the Association of American Geographers*. – 2003. – Vol. 93, № 4. – P. 852–870.
125. Dahlin B. Our posthuman futures and education: homo zappiens, cyborgs and the New Adam // *Futures*. – 2012. – № 44. – P. 55–63.
126. Dewdney C. Last flesh: life in the transhuman era. – Toronto: Harper Collins, 1998. – 284 p.
127. Digital Games Research Association (DIGRA) [Electronic resource]. – URL: <http://www.digra.org> (access date: 13.12.2018).
128. Dombrowski D. A. Saint John of the cross and virtue ethics // *Mystics Quarterly*. – 2004. – Vol. 30, № 1/2. – P. 7–14.

129. Dvorsky G. P. Destination: Cyborg [Electronic resource] // Wayback Machine: Internet Archive. – 2003. – URL: http://web.archive.org/web/20050504001959/http://www.sentientdevelopments.com/destination_cyborg.html (access date: 13.12.2018).
130. Erikson E. Childhood and Society. – London: Paladin Grafton Books, 1987. – 397 p.
131. Evans J. H. Faith in science in global perspective: implications for transhumanism // Public understanding of science. – 2014. – Vol. 23, № 7. – P. 814–832.
132. Farahani M. F. The role of global citizenship education in world peace and security // Procedia – Social and Behavioral Sciences. – 2014. – Vol. 116. – P. 934–938.
133. Foote B., Park J. Dissociative Identity Disorder and schizophrenia: differential diagnosis and theoretical issues // Current Psychiatry Reports. – 2008. – № 10. – P. 217–222.
134. FM 2030. Are you a transhuman?: monitoring and stimulating your personal rate of growth in a rapidly changing world. – N.Y.: Warner Books, 1989. – 158 p.
135. Furey C. The selfe undone: individualism and relationality in John Donne and Aemeilia Lanyer // The Harvard Theological Review. – 2006. – Vol. 99, № 4. – P. 469–486.
136. Gelisli Y. Values of national identity in child magazines // Procedia – Social and Behavioral Sciences. – 2014. – Vol. 116. – P. 3308–3312.
137. Giddings S. Playing with Non-humans: Digital Games as Techno-Cultural Form [Electronic resource] // Changing Views: Worlds in Play: Proceedings of the 2005 DiGRA International conference. Vancouver, Canada, June 16–20, 2005. – Vancouver, 2005. – Vol. 3. – 12 p. – URL: <http://eprints.uwe.ac.uk/8361/1/nonhumans.pdf> (access date: 13.12.2018).
138. Grey A. d., Rae M. Ending Aging: the rejuvenation breakthroughs that could reverse human aging in our lifetime. – N.Y.: St. Martin's Press, 2007. – 377 p.
139. International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems 10th Revision (ICD-10) Version for 2010 [Electronic resource] // World Health Organization. – 2010. – Ch. V: Mental and behavioral disorders (F00–F99).

Neurotic, stress-related and somatoform disorders (F40–F48). – URL: <http://apps.who.int/classifications/icd10/browse/2010/en#/F40-F48> (access date: 13.12.2018).

140. Juul J. Half-real: video games between real rules and fictional worlds. – Cambridge: MIT Press, 2011. – 248 p.

141. Habermas J. The postnational constellation: political essays. – Cambridge: MIT Press, 2001. – 190 p.

142. Hall S. Questions of cultural identity. – London: SAGE Publications, 2003. – 198 p.

143. Haraway D. When Species Meet. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007. – 360 p. – (Posthumanities).

144. Hastings A. The construction of nationhood: ethnicity, religion, and nationalism. – Cambridge: Cambridge University Press, 1997. – 248 p.

145. Heller M. Paths to post-nationalism: a critical ethnography of language and identity. – Oxford: Oxford University Press, 2011. – 240 p.

146. Hughes J. Citizen Cyborg: why democratic societies must respond to the redesigned human of the future. – N. Y.: Basic Books, 2004. – 320 p.

147. Huxley J. New bottles for new wine: ideology and scientific knowledge // Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. – 1950. – Vol. 80, № 1/2. – P. 7–23.

148. Huxley J. Transhumanism // Journal of Humanistic Psychology. – 1968. – № 8. – P. 73–76.

149. Jameson F. Notes on Globalization as a Philosophical Issue. / The cultures of globalization. – Durham, London: Duke University Press, 1998. – P. 54–77.

150. Kessler S. Religious freedom in Thomas More's «Utopia» // The Review of Politics. – 2002. – Vol. 63, № 2. – P. 207–229.

151. Kember S. Cyberfeminism and Artificial Life. – London: Routledge, 2003. – 272 p.

152. Kidd W. Culture and Identity. – Pgrave: Houndmills, 2012. – 280 p. – (Skill-based sociology).

153. Khatib F. DiMaio F., Cooper S., Kazmierczyk M., Gilski M., Krywda S., Zabranska H., Pichova I., Thompson J., Popović Z., Jaskolski M., Foldit Contenders Group, Foldit Void Crushers Group, Baker D. Crystal structure of a monomeric retroviral protease solved by protein folding game players // *Nature structural and molecular biology*. – 2011. – Vol. 18, № 10. – P. 1175–1178.
154. Koltko-Rivera M. E. Maslow's «Transhumanism»: was transpersonal psychology conceived as «A Psychology without People in it»? // *Journal of humanistic psychology*. – 1998. – № 38. – P. 71–80.
155. Kymlicka W. Immigration, citizenship, multiculturalism: exploring the links // *The political quarterly*. – 2003. – Vol. 74, №. s1. – P. 195–208.
156. Kurzweil R. *How to create a mind: the secret of human thought revealed*. – N.Y.: Viking, 2012. – 352 p.
157. Leira H. Justus Lipsius, political humanism and the disciplining of 17th century statecraft // *Review of international studies*. – 2008. – Vol. 34, № 4. – P. 669–692.
158. Lifton R. J. *The Protean Self. Human Resilience in an age of Fragmentation*. – N. Y.: Basic Books, 1995. – 272 p.
159. Lines D. A. Rethinking Renaissance Aristotelianism: Bernardo Segni's *Ethica*, the Florentine Academy, and the Vernacular in Sixteenth-Century Italy // *Renaissance Quarterly*. – 2013. – Vol. 66, № 3. – P. 824–865.
160. Lindholm Ch. *Culture and Identity: the history, theory and practice of psychological anthropology*. – Oxford: Oneworld Publications, 2007. – 446 p.
161. Matusевич T. The future Human-Being – what is it like? // *Philosophy and Cosmology*. – 2012. – Vol. 11. – P. 161–170.
162. McHugh P. R. Resolved: Multiple personality disorder is an individually and socially created artifact [Electronic resource] // *Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry* – 1995. – Vol. 34, №. 7. – P. 957–963. – URL: [https://jaacap.org/article/S0890-8567\(09\)63607-8/pdf](https://jaacap.org/article/S0890-8567(09)63607-8/pdf) (access date: 13.12.2018).
163. Mead G. H. *Mind, Self and Society*. – Chicago: University of Chicago Press, 2015. – 560 p.
164. Milojević I., Izgarjan A. Creating alternative futures through a storytelling: a case study from Serbia // *Futures*. – 2014. – Vol. 57. – P. 51–61.

165. Moscovici S. Social Representations: Essays in social psychology. – N.Y.: New York University Press, 2001. – 240 p.
166. Moravec H. Mind Children: The future of robot and human intelligence. – Cambridge: Harvard University press, 1990. – 224 p.
167. More M. Technological self-transformation // Extropy. – 1993. – № 4 (2). – P. 15–25.
168. Naarden B. Socialist Europe and revolutionary Russia: perception and prejudice, 1848–1923. – Cambridge: Cambridge University Press, 2002. – 604 p.
169. Olson E. T. The human animal: personal identity without psychology. – Oxford: Oxford University Press, 1999. – 200 p.
170. Parfit D. Reasons and Persons. – Oxford: Oxford University press, 1986. – 560 p.
171. Perlin A. A. «To die in order to live»: the need for legislation governing post-mortem cryonic suspension // Southwestern university law review. – 2007. – Vol. 36. – P. 33–58.
172. Post S. G. Humanism, posthumanism, and compassionate love // Technology in Society. – 2010. – Vol. 32, № 1. – P. 35–39.
173. Praetorius D. Gamers Decode AIDS Protein That Stumped Researchers For 15 Years In Just 3 Weeks [Electronic resource] // Life and wellness segment of HuffPost. – 2017. – URL: http://www.huffingtonpost.com/2011/09/19/aids-protein-decoded-gamers_n_970113.html (access date: 13.12.2018).
174. Prime Minister's speech at Munich Security Conference [Electronic resource] // United Kingdom public sector information website. – 2011. – URL: <https://www.gov.uk/government/speeches/pms-speech-at-munich-security-conference> (access date: 13.12.2018).
175. Rahner K. Theological Investigations. – N.Y.: The Crossroad Publishing Company, 1973. – Vol. IV. – 432 p.
176. Rao R.P.N., Stocco A., Bryan M. et al. A Direct Brain-to-Brain Interface in Humans [Electronic resource] // Public Library of Science (PLOS). – 2014. – URL: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0111332> (access date: 13.12.2018).

177. Rex J. National Identity in the democratic Multicultural State [Electronic resource] // Sociological Research Online. – 1996. – Vol. 1, № 2. – URL: <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.5153/sro.18> (access date: 13.12.2018).
178. Roco M. C., Bainbridge W. C. Converging technologies for improving human performance: integrating from the nanoscale // Journal of nanoparticle research. – 2002. – Vol. 4, № 4. – P. 281–295.
179. Ross C. Multiple Personality Disorder: Diagnose, Clinical Features, and Treatment. – N.Y.: Wiley, 1996. – 452 p.
180. Sassen S. Losing Control? Sovereignty in the age of globalization. – N.Y.: Columbia University Press, 1996. – 128 p.
181. Shogimen T. Marsilius of Padua and Ogyu Sorai: Community and Language in the Political Discourse in Late Medieval Europe and Tokugawa Japan // The Review of Politics. – 2002. – Vol. 64, № 3. – P. 497–524.
182. Silver L. Remaking Eden: cloning and beyond in a brave new world. – N.Y.: William Morrow, 1997. – 317 p.
183. Sirius R. U., Cornell J. Transcendence: the disinformation encyclopedia of transhumanism and the singularity. – San Francisco: Disinformation Books, 2015. – 268 p.
184. Smith A. D. Towards a global culture? // Theory, culture and society. – 1990. – Vol. 7, № 2–3. – P. 171–191.
185. Squire V. Desert «trash»: posthumanism, border struggles and humanitarian politics // Political Geography. – 2014. – Vol. 39. – P. 11–21.
186. Stock G. Metaman: the merging of human and machines into a global superorganism. – N.Y.: Simon & Schuster, 1993. – 365 p.
187. Sno H. N., Schalken H. F. A. Dissociative Identity Disorder: diagnosis and treatment in the Netherlands // European Psychiatry. – 1999. – Vol. 14. – P. 270–277.
188. Temple A. Multiplicity is Natural [Electronic resource] // Astraea's Web: multiplicity, politics, religion. – 2002. – URL: <http://astraeasweb.net/plural/theory.html> (access date: 13.12.2018).
189. Tennison M. N. Moral transhumanism: the next step // Journal of Medicine and Philosophy (United Kingdom). – 2012. – Vol. 37, № 4. – P. 405–416.

190. The Human Connectome Project [Electronic resource] // USC Stevens Neuroimaging and Informatics Institute. – 2014. – URL: <http://www.humanconnectomeproject.org/data/hcp-project> (дата обращения 13.12.2018).
191. The Sociolinguistics of Identity / ed. T. Omoniyi, G. White. – London – N.Y.: Continuum, 2006. – 239 p. – (Advances in Sociolinguistics; ed. S. Johnson).
192. Tipler F. J. The Physics of immortality: modern cosmology, God and the resurrection of the dead. – N.Y.: Anchor, 1997. – 560 p.
193. Toumey C. Seven Religious Reactions to Nanotechnology // Nanoethics. – 2011. – Vol. 5, № 3. – P. 251–267.
194. Truglia C. Al-Ghazali and Giovanni Pico Della Mirandola on the question of human freedom and the chain of being // Philosophy East and West. – 2010. – Vol. 60, № 2. – P. 143–166.
195. Tham J. Will to power: A critique of nihilistic tendencies in reproductive technology // The New Bioethics. – 2013. – Vol. 18, № 2. – P. 115–132.
196. Weaver M. Angela Merkel: German multiculturalism has «utterly failed» [Electronic resource] // The Guardian. – 2010. – October, 17. – URL: <http://www.theguardian.com/world/2010/oct/17/angela-merkel-german-multiculturalism-failed> (access date: 13.12.2018).
197. Wesp E. A Too-Coherent World: Game Studies and the Myth of «Narrative» Media [Electronic resource] // Game studies. – 2014. – Vol. 14, № 2. – URL: <http://gamestudies.org/1402/articles/wesp> (access date: 13.12.2018).
198. Wolf C. What is posthumanism? – London, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010. – 358 p.
199. Young S. Designer Evolution: a transhumanist manifesto. – N.Y.: Prometheus Books, 2005. – 417 p.
200. Ulam S. John von Neumann 1903–1957 // Bulletin of the American Mathematical Society. – 1958. – Vol. 64, № 3. – P. 1–49.