

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
имени М.В. ЛОМОНОСОВА  
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

*На правах рукописи*

Криман Анастасия Игоревна

**Истоки и смысл постгуманизма  
в социально-философском контексте**

5.7.7. Социальная и политическая философия

Диссертация  
на соискание ученой степени  
кандидата философских наук

Научный руководитель:  
кандидат философских наук, доцент  
Костикова Анна Анатольевна

Москва - 2024

|   |     |
|---|-----|
| <b><u>ВВЕДЕНИЕ</u></b> .....  | 4   |
| <b>Глава 1. Истоки возникновения постгуманизма как нового социально-антропологического дискурса</b> .....           | 24  |
| 1.1 Социально-антропологический аспект: неопределённость субъекта и проблемы традиционного гуманизма.....           | 24  |
| 1.2 Идеинный аспект: кризис гуманизма как экзистенциальный вызов.....   | 37  |
| 1.3 Теоретический аспект: философия постмодернизма как контекст формирования постгуманистических идей .....         | 45  |
| 1.4 Методологический аспект: акторно-сетевая теория и социально-философский контекст ухода от антропоцентризма..... | 55  |
| 1.5 Критика антропоцентристского дискурса в контексте постгуманизма....   | 63  |
| <b>Глава 2. Ключевые идеи постгуманизма и их теоретические следствия для социальной философии</b> .....             | 67  |
| 2.1 Пост-антропоцентризм как наследие «антропоцена».....  | 73  |
| 2.2 Постгуманизм как постколониализм: рефлексия западноевропейской культуры.....                                    | 79  |
| 2.3 Постгуманизм как пост-дуализм: соотношения субъекта и объекта.....  | 87  |
| 2.4 Постгуманизм как пост-иммортиализм: пересмотр «вечных» вопросов философии.....                                  | 90  |
| 2.5 Основные направления внешней критики постгуманизма.....   | 105 |
| <b>Глава 3. Постгуманизм в противостоянии с трансгуманизмом</b> .....   | 126 |
| 3.1 Комплексный проект будущего человека: постгуманизм, трансгуманизм и русский космизм.....                        | 126 |
| 3.2 Современные технологии трансформаций человека: трансгуманизм и постгуманизм.....                                | 140 |

|   |            |
|---|------------|
| 3.3 Основные направления постгуманистической критики<br>трансгуманизма..... | 157        |
| <b>Заключение.....</b>  | <b>176</b> |
| <b>Список литературы.....</b>   | <b>179</b> |

## **Введение**

Диссертация посвящена исследованию постгуманизма – социально-философского направления, которое возникло и приобрело популярность на рубеже XX-XXI в. В работе отражены основные этапы развития данного направления, показан его генезис, выявлены его идейно-теоретические основания, продемонстрирована разница между смежными направлениями (антигуманизм, трансгуманизм), проанализирована связь современного социально-философского дискурса с феноменом де-антропологизации, обозначен круг концептуальных вопросов, поднимаемых постгуманизмом, рассмотрена проблематика субъекта и объекта в современной социальной философии, дан прогноз относительно эпистемических перспектив постгуманистической оптики.

### **Актуальность темы исследования**

В современной философии происходит пересмотр «особого» места человека и, как следствие, радикальное переосмысление концепта «человек» - то, что называется «де-антропологизацией». Де-антропологизация означает отказ от антропоцентрического взгляда на мир, живых существ и технику, а также стирание концептуальных границ между ними. В то же время совершается поворот к «не-человеческому»: считается, что и другие существа и объекты имеют свою собственную ценность и «субъектность».

В эпоху гуманизма человек был центром мироздания и одновременно источником знания о мире. Только он был способен производить смыслы и управлять ими. Кризис гуманистической идеологии привел философскую мысль к тому, что были утрачены классические определения как самого человека, так и его места в мире. Как пишет один из провозвестников постгуманизма И. Хассан, «прежде всего, нам необходимо понять, что человеческая форма – включая человеческое воображение и все его внешние проявления – может радикально меняться, и поэтому нуждается в пересмотре. Мы должны понять, что пятьсот лет гуманизма, возможно,

подходят к концу, так как гуманизм превращается в то, что мы вынуждены назвать постгуманизмом»<sup>1</sup>. И сегодня постгуманизм претендует на то, чтобы быть значимой стратегией философствования.

Постгуманистическое движение не организовано институционально, однако широко представлено в академической среде. В целом, оно объединяет представителей разных наук и школ, занявших соответствующую методологическую установку и избравших новую стратегию исследования человека. Стоит упомянуть ежегодную конференцию «За гранью гуманизма» («Beyond Humanism Conference»)<sup>2</sup>: в 2023 году состоялась уже 13-я встреча, собравшая исследователей со всего мира. С 2017 года выходит «Журнал постчеловеческих исследований» («The Journal of Posthuman Studies»)<sup>3</sup>. В 2022 году появился «Журнал постгуманизма» («Journal of Posthumanism»)<sup>4</sup>. Оба научных издания индексируются в международной базе Scopus. На Всемирном философском конгрессе в 2018-м году, заглавной темой которого была «Учиться быть человеком» («Learning to be Human»), работало несколько секций и воркшопов, посвященных постгуманистическим исследованиям<sup>5</sup>. Все это свидетельствует о том, что философия постгуманизма, бесспорно, привлекает академический интерес. Он объединяет представителей разных наук и школ, занявших соответствующую методологическую установку и избравших новую стратегию исследования человека.

Наряду с постгуманизмом на статус нового подхода к человеку претендуют такие направления современной философии, как объектно-ориентированные онтологии (ООО)<sup>6</sup>, спекулятивный реализм, новые

---

<sup>1</sup> Hassan I. Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture? The Georgia Review, 1977. Vol. 31, No. 4. P. 843.

<sup>2</sup> Сайт конференции: <http://beyondhumanism.org/>

<sup>3</sup> Сайт журнала: [https://www.psypress.org/Journals/jnls\\_JPHS.html](https://www.psypress.org/Journals/jnls_JPHS.html)

<sup>4</sup> Сайт журнала: <https://journals.tplondon.com/jp>

<sup>5</sup> Сайт конференции: <https://wcp2018.sched.com/>

<sup>6</sup> Например: Харман Г. Четвероякий объект: Метафизика вещей после Хайдеггера. Пермь: Гиле Пресс, 2015.

гендерные теории. Практику де-антропологизации осуществляют также экоактивисты, исследователи в области искусственного интеллекта, вневидовых этик, представители современного искусства. В связи с этим бывает сложно отнести тот или иной концепт или того или иного исследователя к конкретному направлению. Например, такие представители постгендерной философии, как Р. Брайдогги и Д. Харауэй, считаются одновременно и представителями постгуманизма, поскольку в их концепциях человек теряет предзаданность и социальную значимость своих фундаментальных характеристик, например, такие как раса, пол и др., становясь номадическим субъектом, постоянно пересобирающим свою идентичность.

Более того, постгуманизм как формирующееся, но уже достаточно авторитетное направление сам по себе неоднороден. Некоторые исследователи выделяют несколько типов постгуманизма: критический (Н. Бадмингтон, К. Хэйлс), спекулятивный (К. Мейясу, Г. Харман), натуралистический (Д. Чалмерс, Д. Деннет) и технологический (Х. Моравек, В. Виндж)<sup>7</sup>. Опираясь на диссертационное исследование Фр. Феррандо, мы, говоря о постгуманизме, имеем в виду совокупность конкретных идей, а не схожие по тем или иным причинам концепции:<sup>8</sup> «Философский постгуманизм можно определить как пост-гуманизм, пост-антропоцентризм и пост-дуализм: три аспекта следует рассматривать вместе, то есть концепция, основанная на философском постгуманистическом подходе, должна обладать не только пост-гуманистической, но также пост-антропоцентрической и пост-дуалистической чувствительностью»<sup>9</sup>. На

---

<sup>7</sup> Иванченко М.А. Эволюция гуманизма и формирование постчеловеческой социальности: дисс. ... канд. Фил. Наук:5.7.7. – УрФУ, г. Екатеринбург, 2023 г. – 145 с.

<sup>8</sup> Диссертация Фр. Феррандо была на тему: «Феномен Постчеловека в контексте постгуманистической и прочих теорий» («The posthuman. Posthumanism and Others»), в 2019 ей же году была выпущена монография на тему «Философский постгуманизм» («Philosophical Posthumanism»). См.: Ferrando F. Philosophical Posthumanism. Bloomsbury Publishing Plc., London, 2019.

<sup>9</sup> Феррандо Ф. Философский постгуманизм. М.: Издательский дом ВШЭ, 2022.

данном основании можно отличать, собственно, постгуманистические концепции от «околопостгуманистических» теорий.

Отметим, что постгуманизм не является ни онтологией, ни философской антропологией в традиционном смысле. Он не занимается проблемой бытия или сущности человека. Более того, ряд постгуманистов, например, Р. Брайдотти и Фр. Феррандо, считают, что сущность человека принципиально неопределима и предлагают использовать термины «номадическая субъектность» или «постчеловек». При этом понятие постчеловека в постгуманизме отличается от аналогичного в трансгуманизме: «Трансгуманистическое внимание к технологии рискует создать новую версию исключительности, то есть исключительность искусственного, виртуального или робота, тогда как открытие постчеловека, по мысли философского постгуманизма, не предполагает иерархии: дуализм человека/машины не просто меняется, но и структурно деконструируется»<sup>10</sup>. Постгуманистическое постчеловеческое обнаруживается в слиянии человеческого с не-человеческим, которое выражается через животное и технологическое. И в этом ключе постгуманизм является новым социально-философским направлением, понимающим социальность не как исключительно человеческий феномен. Постгуманизм как социальная философия нивелирует субъект-объектные отношения в их классическом понимании и наделяет субъектностью тех, кто традиционно не относился к человеческим субъектам. Аналогичное слияние человеческого с не-человеческим осуществляет акторно-сетевая теория Б. Латура, потому в нашем исследовании она рассматривается как методологическое основание постгуманистической теории.

В настоящее время мы живем в период «Антропоцена»<sup>11</sup>, когда человек задает себе вопросы о своем месте в мире среди других видов. Постгуманизм философски переосмысляет все следствия вступления в новую эру: по словам

---

<sup>10</sup> Феррандо Ф. Философский постгуманизм. М.: Издательский дом ВШЭ, 2022.

<sup>11</sup> Crutzen P.J., Stoermer E.F. 2000. The «Anthropocene» // Global Change Newsletter. No. 41. P. 17–18.

Ф. Феррандо, «в историческом плане его можно считать философским подходом, который соответствует неформально определенной геологической эпохе “Антропоцена”»<sup>12</sup>. Критика антропоцентризма, который сосредотачивается только на человеке как «нейтральном субъекте», является основой для таких философских направлений, как исследования инвалидности («disability studies»)<sup>13</sup>, исследования животных («animal studies»)<sup>14</sup>, новые направления феминизма<sup>15</sup>, постколониальная теория («postcolonial studies»)<sup>16</sup>, экоактивизм («environmental studies»)<sup>17</sup> и др. Данные течения, анализирующие изменения как в экологической среде, так и в этике, которая приходит к вневидовым расширениям, также близки к постгуманизму.

Несмотря на то, что к проблеме человека обращаются разные современные философские движения, именно постгуманизм претендует на то, чтобы быть главным. Понимание положения, в котором оказалась современная цивилизация, возлагает ответственность на человеческий вид, хотя и лишает его приоритетного положения среди прочих, которые раньше обозначались как Другие. Постгуманизм нивелирует любые иерархические различия, чтобы представить плодотворную оптику понимания современных процессов, происходящих как в гуманитаристике, так и в науке в целом.

В 2011 году Генеральный директор ЮНЕСКО Ирина Бокова выступила с докладом о необходимости формирования «нового гуманизма»: «Новый гуманизм подразумевает усилия для того, чтобы каждый человек, даже маргинал, мог активно участвовать в жизни общества. <...> Новый гуманизм – это осуществление равноправия полов, это равный с мужчинами доступ женщин к знаниям и властным полномочиям. Это также лучшее знание

---

<sup>12</sup> Феррандо Ф. Философский постгуманизм. М.: Издательский дом ВШЭ, 2022.

<sup>13</sup> Например: Albrecht G. L., Seelman K., Bury M. Disability studies. Sage Publications, 2001.

<sup>14</sup> Например: Singer P. Animal Liberation, New York: Harper Collins Publishers, 2002.

<sup>15</sup> Например: Collins P. H., Bilge S. Intersectionality. John Wiley & Sons, 2020.

<sup>16</sup> Например: Де Кастру Э.В. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М., 2017.

<sup>17</sup> Например: Milstein T., Castro-Sotomayor J. Routledge Handbook of Ecocultural Identity. London, UK, 2020.



проблем окружающей среды, понимание и предвидение изменений климата миллионами людей, страдающих от засухи, опустынивания и наводнений. Это и защита биологического и культурного разнообразия»<sup>18</sup>. Данный доклад был сделан еще до активного формирования постгуманизма, но в своих основных положениях последний полностью отвечает ожиданиям новой гуманистической идеологии, сформулированной ЮНЕСКО.

### **Степень научной разработанности проблемы**

Проблеме гуманизма посвящены работы известных философов, прежде всего таких как М. Хайдеггер, Ф. Ницше, Э. Гуссерль, Х. Ортега-и-Гассет, Э. Кассирер, Г. Зиммель, Э. Фромм, М. Шелер, Т. Адорно, А. Кожев, К. Армстронг<sup>19</sup>. Также в контексте осмысления кризиса гуманизма необходимо упомянуть таких отечественных исследователей, как С. Л. Франк, Н. А. Бердяев, А.Ф. Лосев, С.С. Хоружий<sup>20</sup>.

Постгуманистическая тематика фактически разрабатывается в контексте идей деконструкции субъекта. Проблемой деконструкции субъекта в контексте философии постмодернизма занимались такие авторы, как М. Фуко, Ж. Делез и Ф. Гваттари, Ж. Бодрийяр, Р. Барт, Ж. Деррида<sup>21</sup>. Также

---

<sup>18</sup> Бокова И. Новый гуманизм в XXI веке. URL: [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000189775\\_rus](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000189775_rus)

<sup>19</sup> Например: Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // *Время и бытие. Статьи и выступления*. М.: Республика, 1993; Ницше Ф. Фридрих. По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали. М.: Культурная революция, 2012; Гуссерль. Кризис европейских наук. СПб.: Владимир Даль, 2004; Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М.: ООО «Издательство АСТ», 2002; Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры. М.: Гардарики, 1998; Зиммель Э. Проблемы философии истории. Этюд по теории познания. М.: Книжный дом «Либком», 2011; Фромм Э. Бегство от свободы. М.: Прогресс, 1990; Шелер М. Человек в эпоху уравнивания. М., 1994; Адорно Т. О технике и гуманизме // *Философия техники в ФРГ*. М., 1989; Кожев А. Введение в чтение Гегеля: лекции по Феноменологии духа. СПб.: Наука, 2003; Армстронг К. Битва за Бога: История фундаментализма. М.: Альпина нон-фикшн, 2013.

<sup>20</sup> Например: Франк С. Л. Достоевский и кризис гуманизма. // *Русские эмигранты о Достоевском*. СПб: Андреев и сыновья, 1994; Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989; Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: «Мысль», 1978; Хоружий С.С. Социум и синергия: колонизация интерфейса. Изд-во Казанского инновационного ун-та им. В. Г. Тимирязова (ИЭУП), 2016.

<sup>21</sup> Например: Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М.: Прогресс, 1977; Делез Ж. Логика смысла. М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998; Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип. М.: ИНИОН РАН, 1990; Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального. Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2000; Барт Р. Смерть автора // *Избранные работы: Семиотика. Поэтика*. Москва, 1994; Деррида Ж.О

переосмыслением субъектности занимались Т. Адорно, Ю. Хабермас, М. Мерло-Понти, Э. Левинас, Г.-Г. Гадамер<sup>22</sup> и др.

Термин «постгуманизм» был введен постмодернистским художником и философом И. Хассаном<sup>23</sup>. Философия постгуманизма активно развивается на Западе такими учеными, как Д. Харауэй, К. Вулф, Р. Брайдотти, К. Барад, Ф. Феррандо, Р. Долфийн и И. ван дер Туин, С. Зоргнер и Р. Раниш, Р. Пепперел, Н. Бадмингтон, Л.Е. Грэхам<sup>24</sup> и др. Также постгуманистические идеи можно обнаружить в разной степени разработанности у Дж. Батлер, В. де Кастру, Э. Кона, Дж. Агамбена, Ф. Дескола, Ж. М. Шеффера, Л. Гордона, Ж. Симондона<sup>25</sup> и др.

---

грамматологии. Издательство: М.: Ad Marginem, 2000;

<sup>22</sup> Например: Адорно Т.В. Негативная диалектика. М.: Научный мир, 2003; Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: Весь мир, 2003; Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Ювента, Наука, 1999; Левинас Э. Гуманизм другого человека. СПб.: Высш. религиоз.-филос. шк., 1998; Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988.

<sup>23</sup> Hassan I. Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture? // *The Georgia Review*, Vol. 31, No. 4, 1977.

<sup>24</sup> Например: Haraway D. *The Companion Species. Prickly Paradigm Press: Chicago, 2003*; Braidotti, R. *The Posthuman. Polity: Cambridge, UK, 2003*. / Braidotti, R. *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming. Polity: Cambridge, UK, 2002*. / Braidotti, R. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory. Columbia University Press: New York, 1994*; Barad K. *Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter // Signs: Journal of Women in Culture and Society, 2003. Vol. 28, No. 3. P. 801–31*; Ferrando, F. *Towards a Posthumanist Methodology. A Statement. In: Frame, Journal For Literary Studies, 2012. Vol. 25, No. 1, Narrating Posthumanism, Utrecht University, 9–18* / Ferrando, F. *Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations. In: Existenz, The Karl Jaspers Society of North America, 2014. Vol. 8, No. 2, March 2014, 26–32*. / Ferrando, F. *Philosophical Posthumanism. Bloomsbury Publishing Plc., London, 2019*; Dolphijn R., van der Tuin, I. *New Materialism: Interviews & Cartographies. Open Humanities Press: University of Michigan, 2012*; Ranisch R., Sorgner S. L. *Post- and Transhumanism: An Introduction. Peter Lang Publisher: Frankfurt et al, 2014*; Pepperell R. *The Posthuman Manifesto // Pepperell, R. The Posthuman Condition: Consciousness Beyond the Brain. Intellect Books: Bristol, UK, 1995*; Badmington, N. *Posthumanism. Palgrave: New York, 2000*; Graham, L. E. *Representations of the Post/Human: Monsters, Aliens and Others in Popular Cultures. Rutgers University Press: New Brunswick, NJ, 2002*.

<sup>25</sup> Например: Butler, J. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. Routledge: New York et al., 1999*; Де Кастру Э.В. *Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М., 2017*; Кон Э. *Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018*; Агамбен Дж. *Открытое. М.: РГГУ, 2012*; Дескола Ф. *По ту сторону природы и культуры. М.: Новое литературное обозрение, 2012*; Шеффер Ж.-М. *Конец человеческой исключительности. М.: Новое литературное обозрение, 2010*; Gordon L. *Problematic People and Epistemic Decolonization: Toward the Postcolonial in Africana Political Thought // Postcolonialism and Political Theory. Edited by Nalini Persram, P. 121—142. N.Y.: Lexington Books, 2007*; Симондон Ж. *Два урока о животном и человеке. Издательство Grundrisse. М., 2016*.

В русскоязычной философии исследованием постгуманизма посвящены работы А.В. Павлова, Е. Никитиной, Н.М. Сазонова, М.В. Тлостановой, О.В. Тимофеевой, И.В. Катерного, М.А. Иванченко, Д.А. Юмартова<sup>26</sup>. Отдельные аспекты постгуманистической тематики есть в исследованиях А.А. Костиковой, И. Чубарова, Д.П. Козолупенко, А.Г. Гачевой<sup>27</sup>.

В 2022 году И.В. Катерным была защищена докторская диссертация на тему «Постгуманизм: критический анализ социальных и дискурсивных практик»<sup>28</sup> по специальности 22.00.01 «Теория, методология и история социологии». В 2023 году была защищена диссертация М.А. Иванченко по специальности 5.7.7. «Социальная и политическая философия» на тему «Эволюция гуманизма и формирование постчеловеческой социальности».<sup>29</sup> Успешные защиты диссертаций по постгуманизму означают, что

---

<sup>26</sup> Например: Павлов, А.В. Постгуманизм: преодоление и наследие постмодернизма. Вопросы философии. 2019. № 5, С. 27–35; Никитина Е. По направлению к транс-мета-постгуманизму. URL: <http://www.academia.edu/36494476>; Сазонов Н.М. Ferations. world: о картографии утерянных масштабов // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре. № 131, с. 187-205; Тлостанова М.В. Постаптропоцентрический антигуманизм против другого гуманизма как гуманизма Другого // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2015. №1. С.33-48; Тимофеева О.В. Другой в философско-антропологическом контексте: проблема различия и границы между человеком и животным: автореферат дис. ... доктора философских наук: 09.00.13 / Тимофеева Оксана Викторовна; [Место защиты: Ин-т философии РАН]. - Москва, 2018. - 38 с.; Катерный И.В. Концептуализация социальной онтологии постгуманизма: социологические импликации // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2019. № 6. С. 13—34; Иванченко М. А. Философское осмысление феномена бессмертия в парадигмах трансгуманизма, постгуманизма и эссенциоконгнитивизма // Galactica Media: Journal Of Media Studies. 2021. № 3(1). С. 39–63; Юмартов Д.А. Инклюзивность как основной принцип постгуманизма // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого № 4 (40), 2021. С. 109-122.

<sup>27</sup> Например: Костикова А.А. Postmodernism: A Feminist Critique // Metaphilosophy. Basil Blackwell (United Kingdom). № 44, 2013. P. 24-28; Чубаров И.М. Машинная антропология. Запоздалый манифест // ЛОГОС. Т. 25. № 2 (104), 2015. С. 122-141; Козолупенко Д. П. Нечеловеческая антропология: «Договорной человек» в современной философской антропологии // 2020. С. 195-207; Гачева А. Г. Русский космизм в идеях и лицах. М.: Академический проект, 2019.

<sup>28</sup> Катерный И.В. Постгуманизм: критический анализ социальных и дискурсивных практик: дисс. ... доктор фил. наук: 20.00.02. – МГИМО, г. Москва, 2022 г. – 433 с.

<sup>29</sup> Иванченко М.А. Эволюция гуманизма и формирование постчеловеческой социальности: дисс. ... канд. фил. наук: 5.7.7. – УрФУ, г. Екатеринбург, 2023 г. – 145 с.

постгуманистическая теория, являясь формирующимся направлением, уже представляет собой полноценную философскую оптику.

В качестве методологического базиса постгуманистической теории используется акторно-сетевая теория (АСТ)<sup>30</sup>. Разработкой АСТ на первоначальных этапах, помимо Б. Латура, занимались Мишель Каллон, Джон Ло и Аннмари Мол<sup>31</sup>. В данной работе используется оригинальная версия АСТ Б. Латура. В России АСТ достаточно популярна, ей были посвящены исследования таких авторов, как С.А. Гавриленко, А.А. Писарев, В.С. Вахштайн, З.А. Сокулер<sup>32</sup>.

Важной темой в понимании постгуманизма является его сопоставление с трансгуманизмом. На наш взгляд, оно существенно отличается от постгуманизма как с точки зрения происхождения, так и по основным идеям. Основоположниками трансгуманизма являются Дж. Хаксли, М. Минский, Р. Курцвель, Н. Бостром, Ферейдун М. Эсфендиари, Р. Эттингер, М. Мор, Н. Вита-Мор, Э. Дрекслер<sup>33</sup>. Обращаясь к концепциям прошлого,

---

<sup>30</sup> Латур Б. Пересборка социального. Введение в акторно-сетевую теорию. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014.

<sup>31</sup> Например: Ло Дж. Объекты и пространства // Социология вещей. Сборник статей. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006; Каллон М. Некоторые элементы социологии перевода: приручение морских гребешков и рыболовов бухты Сен-Бриё. URL: <https://logosjournal.ru/home/articles/387335/>; Мол А. Множественное тело: Онтология в медицинской практике. Пермь: Гиле Пресс, 2017.

<sup>32</sup> Например: Гавриленко С.А., Писарев А.А. Акторно-сетевая теория: незавершенная сборка // Логос. М.: Издательство института Гайдара. Т. 27, №1. 2017; Вахштайн В.С. Социология вещей и «поворот к материальному» в социальной теории // Социология вещей. Сборник статей. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. *Данный материал создан физическим лицом, выполняющим функции иностранного агента (дата принятия решения о включении в реестр иностранных агентов - 22.04.2022)*; Сокулер З.А. Насекомые и млекопитающие умеют считать: Нуждаются ли в ограничении тезисы социального конструктивизма // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. М.: Издательство Московского университета. № 5, с. 21-38.

<sup>33</sup> Например: Huxley J. Transhumanism // New Bottles for New Wine. Chatto & Windus: London, 1957. P. 13–17; Minsky M. The Emotion Machine: Commonsense Thinking, Artificial Intelligence, and the Future of the Human Mind. New York: Simon & Schuster, 2006; Kurzweil R. The Age of Intelligent Machines. Cambridge, MA: MIT Press, 1990; Bostrom N. A History of Transhumanist Thought. In: Journal of Evolution and Technology, Vol. 14, Issue 1, April 2005, 1–25. URL: <http://jetpress.org/volume14/bostrom.html>; FM-2030. Are You a Transhuman? Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World. Warner Books: New York, 1989; Эттингер Р. Перспективы бессмертия. М.: Научный мир, 2003; Moore J. Geologists and Interpreters of Genesis

трансгуманисты выделяют таких авторов, как Дж. Мирандола, М. Кондорсе, Д. Дидро<sup>34</sup>. Поскольку можно провести параллели между некоторыми трансгуманическими проектами и евгеникой, необходимо упомянуть Ф. Гальтона, Н. Кольцова, Ю. Филипченко<sup>35</sup>. Генеалогия трансгуманизма тесно связана с научной фантастикой, в частности, с киберпанком. Произведения О. Хаксли, У. Гибсона, Д. Нуна, Ф. Дика<sup>36</sup> повлияли на популяризацию трансгуманистических идей.

Трансгуманистический дискурс достаточно хорошо известен российским ученым и философам. У истоков популяризации трансгуманизма в России стояли Д. Медведев и В. Прайд, И.В. Артюхов<sup>37</sup>. Анализ трансгуманистических идей представлен в работах В.И. Аршинова, В.Г. Буданова<sup>38</sup>. Ввиду крайней популярности трансгуманизма перечислить всех исследователей, занимающихся данной проблематикой, не представляется возможным. Среди критиков трансгуманизма необходимо назвать Ф. Фукуяму, Ю. Хабермаса, В. А. Кутырева, Ф.И. Гиренка, Н.Н. Ростову<sup>39</sup>.

---

in the Nineteenth Century// Lindenberg and Numbers, God and Nature, 1975; Vita-More, N. Bringing Art/Design into the Discussion of Transhumanism. In: Hansell, G. R., Grassie, W., P. 70–83. 2011; Drexler K. E. Engines of Creation. The Coming Era of Nanotechnology Fourth Estate, London, 1996.

<sup>34</sup> Например: Мирандола Дж. П. Речь о достоинстве человека // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли в 5-и тт. Т.1.; Кондорсе М. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума // Философия истории. Антология. М., 1993; Дидро Д. Избранные философские произведения. М., 1941.

<sup>35</sup> Например: Galton F. Composite portraits // Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1878; Кольцов Н.К. Родословные наших выдвигенцев // Русский евгенический журнал. 1926. Т. IV. Вып. 3–4; Филипченко Ю.А. Пути улучшения человеческого рода. Ленинград: Государственное издательство, 1924.

<sup>36</sup> Хаксли О. О дивный новый мир. М.: АСТ, 2014; Хаксли О. Возвращение в новый мир. М.: АСТ, 2018; Гибсон У. Нейромант. Азбука, 2015; Нун Д. Вирт. Adaptec/T-ough Press, 2002; Дик Ф.К. ВАЛИС. Эксмо, 2021.

<sup>37</sup> Прайд В., Медведев Д. А. [Электронный ресурс] – 2005. Феномен NBIC-конвергенции: Реальность и ожидания URL: <http://transhuman.ru/biblioteka/nanotekhnologii/fenomen-nbic-konvergentsi>; Артюхов И.В. Трансгуманизм: философские истоки и история возникновения. В кн.: Новые технологии и продолжение эволюции человека? Трансгуманистический проект будущего. Москва, ЛКИ, 2008, с. 31-46.

<sup>38</sup> Аршинов В.И. Трансгуманизм в перспективе эволюции сложности. Философские науки. 2013;(8):11-23; Буданов В.Г. Квантово-синергетическая антропология и проблемы искусственного интеллекта и трансгуманизма // Философские науки. 2013. № 9. С. 25 – 37.

<sup>39</sup> Fukuyama F. Agency or Inevitability: Will Human Beings Control Their Technological Future? // Rosenthal, M. (ed.) The Posthuman Condition. Aarhus University Press: Aarhus, 2012. P. 157–69; Хабермас Ю. Будущее человеческой природы: На пути к либеральной евгенике? М.: Весь Мир, 2002; Кутырев В.А. Апология человеческого (предпосылки и контуры консервативного философствования) // Вопросы философии. 2003. №1. С. 63-75; Гиренок Ф.И. Признаки

В контексте генезиса идей, близких трансгуманизму, необходимо обозначить такое направление, как русский космизм. Основные идеи русского космизма содержатся в трудах В.Ф. Одоевского, Н.Ф. Федорова, К. Циолковского, А.Л. Чижевского, В.И. Вернадского<sup>40</sup>. Большой вклад в разработку проблем и анализа наследия русских космистов внесли С.Г. Семенова, А. Г. Гачева<sup>41</sup>.

Постгуманизм пока недостаточно известен в русскоязычном научном сообществе, хотя в последние годы начинают появляться переводы уже ставших классическими работ данного направления: Р. Брайдотти «Постчеловек» (2021), Д. Харауэй «Оставаясь со смутой: заводите сородичей в Ктулucene» (2021), Фр. Феррандо «Философский постгуманизм»<sup>42</sup>. Таким образом, перед отечественной наукой стоит задача продемонстрировать, как можно работать с этой оптикой.

**Цель диссертационной работы** – социально-философский анализ феномена постгуманизма, его смысла и истоков для уточнения перспектив его развития.

Для достижения поставленной цели необходимо решить следующие **задачи**:

---

постхайдеггерианского мышления. Вестник Московского университета. Серия 7: Философия, издательство Изд-во Моск. ун-та (М.), № 2, с. 19-25; Ростова Н. Мягкая сила постгуманизма: что нам мешает мыслить по-русски? М.: Проспект, 2022.

<sup>40</sup> Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4-х тт. / Составление, подготовка текста и комментарии А. Г. Гачевой и С. Г. Семеновой. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995; Циолковский К.Э. Избранные труды. М.: Л., 1934; Чижевский А.Л. Теория космических Эр. Грезы о земле и небе. - Тула: Приокское книжное издательство, 1986; Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. М.: Наука, 1989.

<sup>41</sup> Например: Семенова С.Г. Тайны Царства небесного. М.: Школа-пресс, 1994; Гачева А. Г. Русский космизм в идеях и лицах. М.: Академический проект, 2019.

<sup>42</sup> Брайдотти Р. Постчеловек. М.: Издательство Института Гайдара, 2021; Харауэй Д. Оставаясь со смутой: Заводить сородичей в Хтулucene. Пермь: Гиле Пресс, 2020; Феррандо Ф. Философский постгуманизм. М.: Издательский дом ВШЭ, 2022.

1. Проанализировать в различных аспектах формирование нового социально-антропологического дискурса – постгуманизма.
2. Обозначить ключевые идеи постгуманизма и их теоретические следствия для современной философии.
3. Представить трансгуманизм как альтернативный идейно-теоретический проект будущего.

**Объектом исследования** являются исследования постгуманистов и их предшественников.

**Предметом исследования** – истоки и смысл постгуманизма как новой оптики понимания и пересмотра классических гуманистических проблем.

**Научная новизна диссертационной работы** состоит в следующем:

1. На основе ключевых работ представителей постгуманизма (Р. Брайдотти, Д. Харауэй, Фр. Феррандо, К. Хэйлс) были развернуты следующие аспекты истоков нового социально-философского дискурса: социально-антропологический аспект, идейный аспект, теоретический аспект, методологический аспект.
2. В результате реконструкции классических концепций субъектности (Аристотель, Р. Декарт, И. Кант, Г.В.Ф. Гегель) было доказано, что постгуманистическое понимание неопределенности субъекта как центрального вопроса постгуманизма является логическим развитием классической философии.
2. Выделены и раскрыты основные термины постгуманистической теории: «пост-дуализм», «пост-антропоцентризм», «пост-гуманизм». Для уточнения постгуманистического понимания взаимосвязи человеческих и не-человеческих существ предлагается ввести в научный оборот понятия «пост(не)человеческое», «пост-иммортиализм».
3. Предложена систематизация критики постгуманизма, включающая в себя различные подходы к проблемным основаниям

постгуманизма: концептуальный, деятельностный, идеологический, политический, религиозный, психологический.

4. Проведен подробный сравнительный анализ трансгуманизма, русского космизма и постгуманизма, а также работе представлена авторская классификация трансгуманистических проектов. В связи с необходимостью дифференциации различных человеческих и нечеловеческих самостей введено понятие «био-люди».

### **Теоретическая и практическая значимость исследования**

Теоретическая значимость исследования заключается прежде всего в систематическом представлении современной, широко популярной в Западной философии, но малоисследованной в России социально-философской теории. Поскольку большинство работ по постгуманизму и смежной тематике написано на английском языке, данная диссертация, освещающая генезис постгуманизма и его основные положения, представляет ценность для отечественной гуманитаристики. Также данное исследование очерчивает перспективы постгуманистической оптики, демонстрируя, как можно развивать постгуманистическую теорию и в чем состоят ее слабые места.

Постгуманизм – это незавершенное, развивающееся философское направление. Соответственно, практическая значимость проявляется в возможности разработки новых курсов на пока еще не разработанную в отечественной науке проблематику. Также постгуманизм является перспективным полем для дальнейшей философской работы, в том числе по развитию выводов настоящей диссертации.

Постгуманистический подход подразумевает анализ актуальной экологической ситуации и в целом отражает внимание к процессам, зачастую деструктивным, происходящим как с человечеством, так и с природой. Также постгуманистическая теория является концептуальным базисом для многих



произведений современного искусства, которые отражают обеспокоенность по поводу будущего человека и мира в целом.

### **Теоретические и методологические основания исследования**

В работе используются следующие методы исследования: общефилософские (анализ, синтез), методы структурного анализа текста, метод сравнительного анализа философских концепций, метод историко-культурной реконструкции. В контексте выявления основных положений постгуманистической теории применяется метод деконструкции.

### **Положения, выносимые на защиту:**

1. Постгуманизм – это направление в современной философии, объединяющее исследования природы человека и не предполагающее выделение его сущности. Это междисциплинарное направление объединяет представителей гуманитарного знания, хотя институционально не оформлено и представляет собой уникальный опыт академической активности и регулярных конференций.

2. Предпосылками формирования постгуманизма следует считать: неопределенность понятия «субъекта» в классических философских концепциях; проблемы традиционного гуманизма, приведшие к его кризису; идеи постмодернистских философов, подразумевающие критику традиционного понимания «субъекта»; новые подходы XX-го века к пониманию человеческого и социального; установка на критику антропоцентризма в конце XX-го века.

3. Центральными понятиями постгуманизма являются пост-антропоцентризм как уход от главенствующей роли человека, пост-дуализм как попытка преодолеть фундаментальные оппозиции и пост-гуманизм как альтернативный взгляд на представителей внутри человеческого вида и внимание к не-человеческим актантам. Для уточнения функционирования

постгуманистической оптики следует ввести понятие «пост(не)человеческое».

4. Современная разработка темы человека во многом определяется дискуссией между постгуманизмом и трансгуманизмом, который обосновывает свое определение человека как проекта будущего, опираясь на преодоление биологических ограничений с помощью технических расширений. Для концептуализации трансгуманистической направленности на технологизацию и понимания наличествующего человека как несовершенного вводится термин «био-люди».

5. Предвосхищением идей пост- и трансгуманистов в отечественной философии можно считать русский космизм. В частности, в философии Н.Ф. Фёдорова есть установка на интерпретацию человека как временного по отношению к смерти; у К.Э. Циолковского мы обнаруживаем прото-постгуманистические идеи деконструкции субъектности («лучистая эра»), понимание природы как мыслящей субстанции.

6. Постгуманизм и трансгуманизм – принципиально разные направления с различным генезисом и основными положениями. В постгуманизме трансформируется само понимание человека и социума как исключительно человеческих феноменов. Цель трансформации человека в трансгуманизме – преодоление смерти. В целях подчеркнуть разницу в подходах в работе вводится термин «пост-иммортиализм».

7. Постгуманизм с его пересмотром понятий «социум» и «человек» подразумевает различные риски для человеческой культуры, с этим связана критика исследуемого направления. Критика постгуманистического проекта разворачивается на концептуальном, деятельностном, идеологическом, религиозном и психологическом уровнях.

## Степень достоверности и апробация результатов исследования

Достоверность полученных результатов достигается автором при помощи применения научной методологии и принципа объективности. Диссертационное исследование опирается на широкий круг источников и исследовательскую литературу на русском, английском и немецком языках.

Диссертация была обсуждена и рекомендована к защите на заседании кафедры философии языка и коммуникации философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

Основные положения и выводы диссертационного исследования были изложены в 6-ти научных статьях, опубликованных в изданиях, отвечающих требованиям п. 2.3 Положения о присуждении ученых степеней в Московском государственном университете имени М.В. Ломоносова.

### **I. Публикации в рецензируемых изданиях, индексируемых в международных базах Web of Science, Scopus, RSCI:**

1. Криман А.И. Постгуманистический поворот к пост(не)человеческому // Вопросы философии. 2020. № 12. С. 57–67 (*Web of Science, Scopus, RSCI*; JIF – отсутствует, JCI – 0,32, CiteScore – 0,3, SJR – 0,25, импакт-фактор РИНЦ (пятилетний/двухлетний) – 0,695/0,754).
2. Криман А.И. Постгуманизм и современное искусство: пересборка антропоцентристского дискурса в пространстве визуального // Наука телевидения. 2023. 19 (3). С. 21–41 (*Web of Science*; JIF – отсутствует, JCI – 0,25, импакт-фактор РИНЦ (пятилетний/двухлетний) – 0,517/0,636).
3. Криман А.И. Переосмысление основных вопросов философии в контексте постгуманизма // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2020. № 4. С. 68–85 (*RSCI*, импакт-фактор РИНЦ (пятилетний/двухлетний) – 0,365/0,178).

**II. Публикации в журналах, включенных в Список рецензируемых научных изданий по философским наукам, утвержденный решением Ученого совета МГУ имени М.В. Ломоносова:**

4. Криман А.И. Философия постмодернизма как условие возникновения постгуманизма // Сибирский философский журнал. 2021. Т. 19. № 3. С. 161-174 (импакт-фактор РИНЦ (пятилетний/двухлетний) – 0,171/0,267).
5. Криман А.И. На пути к постчеловеку: трансгуманизм как проводник? // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2019. № 4 (34). С. 77-83 (импакт-фактор РИНЦ (пятилетний/двухлетний) – 0,144/0,121).
6. Криман А.И. Концепции русского космизма и трансгуманизм // Личность. Культура. Общество<sup>43</sup>. 2018. Т. 20. № 1-2. С. 228-233 (импакт-фактор РИНЦ (пятилетний/двухлетний) – 0,231/0,302).

**Статьи в коллективных монографиях**

1. Момджян К.Х., Цуркан Е.Г., Антоновский А.Ю., Бараш Р.Э., Ефремов О.А., Кржевов В.С., Левицкий В.С., Покровская Т.П., Миронова Д.В.Г., Дряева Э.Д., Криман А.И., Куслий П.С. Социальный эволюционизм сегодня: к 150-летию публикации книги Чарльза Дарвина «Происхождение человека и половой отбор». М.: Логос, 2021.
2. Бычков А.С., Гиренок Ф.И., Дмитриев В.Е., Дмитриева И.А., Звонова Е.А., Заславская Е.А., Криман А.И., Наумов Н.Г., Нилогов А.С., Ростова Н.Н., Бахтияров О.Г., Жигалкин С.А., Олейник В.А. Философия жизни и смерти в России: вчера, сегодня, завтра: коллективная монография. М.: Издательский Дом «Русская философия», 2020.

---

<sup>43</sup> Данное издание было включено в первую редакцию дополнительного списка МГУ имени М.В. Ломоносова по философским наукам, утвержденного решением Ученого совета МГУ имени М.В. Ломоносова.

3. Дмитриев В.Е., Дмитриева И.А., Криман А.И., Лайканаро В., Бычков А., Варава В.В. Русская философия в России и в мире: коллективная монография. М.: Объединённое движение «Русская философия», 2019.

### **Иные публикации**

1. Криман А.И. Идея постчеловека: сравнительный анализ трансгуманизма и постгуманизма // Философские науки. 2019. № 62(4). С. 132-147.
2. Криман А.И. Философия Н.Ф. Федорова в контексте трансгуманизма // Московский Сократ: Николай Федорович Федоров (1829–1903). Сборник научных статей. М.: Академический проект, 2018.
3. Криман А.И. Скрытое явное. Заметки на полях социальности (Ответ на статью Ф.И. Гиренка) // Газета «Завтра», 2020.

*Опубликованные тезисы докладов на конференциях:*

Криман А.И. Феномен творчества как точка бифуркации в постсекулярную эпоху // Российское философское общество. Восьмой Российский философский конгресс "Философия в полицентричном мире". Сборник научных статей. 2020. С. 1147-1148.

Kriman A. The Main Questions of Philosophy Posed by Kant in the Perspective of Posthumanism // The 11th Beyond Humanism Conference. Critical Posthumanism and Transhumanism, France, Lille. 2019. P. 77-78.

Криман А.И. Философско-антропологическая лаборатория "HumanData": анализ и первые результаты // Материалы Международного молодежного научного форума «Ломоносов-2019» [Электронный ресурс]

Криман А.И. Трансгуманизм и постгуманизм. Ракурсы рассмотрения человека будущего // Материалы Международного молодежного научного форума «Ломоносов-2019» [Электронный ресурс]

*Промежуточные результаты исследований были отражены в авторских учебных курсах: Постчеловек в постгуманизме: истоки, смыслы. Перспективы (2024), Этика и новые гуманизмы в цифровую эпоху (2023), Языковая картография исследований новых гуманизмов (2023), Постгуманизм: истоки, смысл, перспективы (2022), Структурализм и постструктурализм (2021), Современная философия: постгуманизм (2021),*

Истоки и смысл постгуманизма в социально-философском контексте (2021), Постчеловек за углом: бежать или радоваться? (2020), Философия творчества и искусственный интеллект (2019), Проблема постчеловека в современной философской антропологии (2019). Результаты исследования были апробированы в процессе преподавания факультативов «Истоки и смысле постгуманизма в социально-философском контексте» (2019-2020), «Постгуманизм: истоки, смысл перспективы» (2021-2023), а также в ходе проведения автором семинарских занятий по курсу «Философская антропология» (2018-2019) на философском факультете МГУ им. М.В. Ломоносова.

Основные результаты диссертационного исследования были представлены на 40 международных и локальных конференциях в РФ и за рубежом. В том числе автор выступал на Всемирном философском конгрессе в Китае (Пекин, 13-20 августа 2018) с докладом «The Anthropocene: Technical Extensions, Media and Posthuman» («Антропоцен: Технические расширения, медиа и постчеловек»). Также автор принимал участие в «The 6th International Multidisciplinary Scientific Conferences on Social Sciences and Arts SGEM 2019» (Австрия, 10-14 апреля 2019) - международной междисциплинарной конференции с докладом «A Comparative Analysis of Transhumanism and Posthumanism in the Context of the Idea of Posthuman» («Сравнительный анализ трансгуманизма и постгуманизма в контексте идеи постчеловека»). Авторские концепции были представлены международному постгуманистическому сообществу на ежегодной конференции постгуманистов и трансгуманистов «The 11th Beyond Humanism Conference. Critical Posthumanism and Transhumanism» (Франция, 9-12 июля 2019). Автор выступил с темой «The Main Questions of Philosophy Posed by Kant in the Perspective Of Posthumanism» («Переосмысление основных вопросов философии Канта в контексте постгуманизма»). В 2023 году в рамках ежегодной конференции «Beyond Humanism Conference» был сделан доклад

на тему «Russian Cosmism in its Relations to Trans- and Posthumanisms» («Русский космизм в связи с транс- и постгуманизмами»). В 2019 году автор выступил в МХАТ им. Горького с собственным «Манифестом пост-иммортиализма», где был представлен новый концепт в постгуманистической теории. Также автор был приглашен в качестве спикера с темой «Де-антропологизация в гуманитаристике и современном искусстве» на конференцию, посвященную выставке «Да живет иное во мне» (2021). Автор участвовал в научных конференциях в библиотеке им. Н. Ф. Федорова, библиотеке А. Ф. Лосева, РГУ Нефти и газа (НИУ) имени И.М. Губкина, Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН и др.

Также в рамках апробации результатов диссертационного исследования автором были инициировано и организовано более 10 конференций и круглых столов как в МГУ им. М.В. Ломоносова, так и на других интеллектуальных площадках. Автором были прочитаны лекции, касающиеся проблематики диссертационного исследования, на различных кафедрах философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова.

Автор был приглашен в качестве спикера к обсуждению концепций постгуманизма, трансгуманизма, русского космизма и прочих вопросов, касающихся вызовов и перспектив современности, в ходе которых состоялись дискуссии с ведущими специалистами в данных областях, таких как Франческа Феррандо (Fr. Ferrando), Донна Харауэй (D. Haraway), Кэтрин Хэйлс (K. Hayles), Стэфан Зоргнер (S. Sorgner), Хайме дель Валь (J. Del Val), В.В. Варава, П. Ханова, А. Г. Гачева, Е. Никитина, Д. Медведев, В. Прайд, И. Кирилюк, Б. Г. Режабек, и др. Автор регулярно участвует в дискуссиях в СМИ.

### **Структура работы**

Работа состоит из введения, трех глав, заключения и библиографии.

## **ГЛАВА 1. Истоки возникновения нового социально-антропологического дискурса <sup>44</sup>**

### **1.1 Социально-антропологический аспект: неопределенность субъекта и проблемы традиционного гуманизма**

Анализ постгуманизма предполагает исследование развития гуманизма. Данная проблематика обсуждается в течение многих веков. Постгуманистическая теория является результатом как конструктивных, так и деструктивных процессов европейской философии, которая кристаллизуется в концепциях континентальных философов, начиная с эпохи Ренессанса. Одним из главных маркеров, позволяющих проанализировать фундаментальные изменения эпох, является отношение к человеку и человеческому вообще. Нас интересуют изменения социально-антропологического сознания, связанные с фиксацией на идее об исключительности человека, которая относится к гуманистической идеологии. Историко-философские аспекты исследования гуманизма — это самостоятельная тема. Однако идея постгуманизма основывается на всей истории гуманизма.

Традиционное понимание гуманизма предполагает, что это направление рассматривает человека и человеческое общество как основные ценности.<sup>45</sup> В диссертации, в качестве основных признаков гуманизма будут рассматриваться: направленность на человека и человеческое вообще, которые оформились в своего рода идеологию; регуляция общественных отношений по защите прав и свобод гражданского общества с целью

---

<sup>44</sup> Материалы данной главы диссертации нашли отражение в следующих публикациях, выполненных автором лично, в которых, согласно Положению о присуждении ученых степеней в МГУ имени М.В. Ломоносова, представлены основные результаты, положения и выводы исследования: Криман А.И. Философия постмодернизма как условие возникновения постгуманизма // Сибирский философский журнал, 2021. Т. 19. № 3. С. 161-174.

<sup>45</sup> Также гуманизм можно понимать без отсылок к какой-либо конкретной эпохе. В таком случае мы подразумеваем под гуманизмом идеологию, имеющую в виду «идеального субъекта» вообще. Гуманизм выделяет человека среди прочих видов, ставя его интересы выше всех прочих. Оправданием данной привилегии является признание того, что человек обладает разумом.



установления конвенциональной справедливости; наличие у человека исключительной способности к познанию прочих сущностей, в том числе животных; «европейский» тип рациональности.

Эти положения подвергаются критике в работах представителей постгуманизма, среди которых Фр. Феррандо, К. Хэйлс, Р. Брайдотти, С. Зоргнер, Х. дель Валь, Д. Харауэй, О. Тимофеева. На кризис гуманизма указывали также М. Фуко, Ж. Делез, Ж. Деррида. В соответствии с этим в работе будет рассмотрено преодоление слабых сторон гуманистической идеологии в их связи с социально-философскими изменениями современного общества.

Затруднения возникают при соотнесении терминов «субъект» и «человек». Над этой проблемой рефлексировали в первую очередь философы-постмодернисты. Бадью пишет: «Современный Субъект пуст, расколот, не-субстанционален, нерефлексивен. Кроме того, он предполагается только в отношении частных процессов со строгими условиями»<sup>46</sup>. Постгуманисты предлагают переосмыслить этот тезис: субъект теряет свои позиции гегемонии над объектом. В этой оптике термин «субъект» становится в принципе излишним.

Идея «расколотости» субъекта не является исключительной темой философствования последних шестидесяти лет, ее можно обнаружить у таких философов, как Декарт, Спиноза, Кант, Гегель. Человеческий субъект познания в классических философских системах не так уж и «человечен», что роднит его с постгуманистической оптикой расщепления субъектности.

Постгуманизм вместо субъект-объектной структуры предлагает актантность, которая является следующим этапом перехода после субъект-субъектного способа взаимодействия. Отметим, что актанты взаимодействия находятся в равноправии, но никогда не могут быть четко определены в

---

<sup>46</sup> Badiou, A. L' être et évènement / A. Badiou. – Paris : Éditions du Seuil, 1988. P.9.

своих рамках. Номадичность, ризоматичность, текучесть, которые создают определенный вид колебания участников объединения и разъединения "коллективов", - важные черты, указывающие на альтернативу жесткой модели субъект-объект. Постгуманизм – это в первую очередь философия, легитимизирующая де-антропологизацию в пользу переопределения классических терминов модерна, а также устойчивых оппозиций. На данном этапе важно рассмотреть неопределённость понятия «субъект». Нам важно показать, что хотя термин «субъект» позиционируется как вполне определяемый у многих философов, в своем основании таковым он не является. Определения «субъекта» и «субъектности» в некоторых концепциях не имеют референта, а это значит, что они проблематичны. В этой связи важно обсудить, что представляет из себя постгуманизм: является ли он этапом в развитии философии - или же представляет собой базовые идеи и вещи, которые просто требовали артикуляции в последние годы.

В нашем исследовании мы используем терминологию, предложенную К.Х. Момджяном, в силу ее содержательности и цельности. По Момджяну, субстанция - это «процессуальное начало, которое определяет особый способ существования, присущий самоцельным информационным системам с органическим типом целостности, способным к самопорождению, самоподдержанию и саморазвитию»<sup>47</sup>. А это значит, что при анализе описанных ниже подходов к субъектности мы будем исходить из самореферентности в позитивном смысле, т.е. «способности к самоцельному существованию»<sup>48</sup>, которая позволяет говорить об особом статусе субъекта. Наш анализ субъектности будет базироваться на идее, что независимо от того, как определяется субъектность, в самом своем ядре «субъект» - это понятие, которое нельзя свести к чему-либо еще, обладающее сложной структурой и уникальной внутренней связью элементов. Структура любой

---

<sup>47</sup> Момджян К.Х. Субстанциальный подход в теоретическом обществензнании, его необходимость и принципы // Вопросы философии. № 2. 2022. С. 71-82.

<sup>48</sup> Там же.

субъектности как бы «возобновляет» саму себя, то есть, субъект способен к самовоспроизводству, при этом обладая свойствами эмерджентности.

Следует отметить, что в контексте основных интерпретаций исследуемого явления, субъектность как таковая связывается с человеком. Это важно зафиксировать, так как в дальнейших разделах будут рассмотрены процессы разрушения традиционных дихотомий и расширения понимания субъектности на примере работ постмодернистов и постгуманистов. Основная задача заключается в выявлении проблематичности постгуманистического подхода в классических концепциях субъектности.

Традиционно субъект рассматривался через деятельность, что позволяло его противопоставить объектности. В контексте определения деятельности обратимся к отечественному философу К.Х. Момджяну: «Деятельность, представляющая собой *modus essendi* общественного человека, понимается мной как субстанциальное начало, способное к самопорождению, самоподдержанию и саморазвитию, в ходе которых создает «из себя и для себя» все формообразования социальной реальности в ее субъектных, объектных, организационных и прочих измерениях»<sup>49</sup>. Таким образом, субъект является носителем потенции к деятельности, которая понимается как деятельность социальная, т.е. явленная другим субъектам.

К.Х. Момджян отмечает, что деятельность понимается как способ существования людей, основанный на целеполагающей активности, абстрактно-логическом вербально-понятийном мышлении, орудийном взаимодействии со средой и институциональных формах коллективности<sup>50</sup>. Согласно этому, человек воспринимается как субъект, способный мыслить и направлять свое мышление на общество, проявляя целеустремленное поведение и устанавливая определенные связи. Однако с таким подходом возникают некоторые трудности. В современной литературе обсуждается вопрос о том, сохраняется ли субъектность при отсутствии деятельности.

---

<sup>49</sup> Там же.

<sup>50</sup> Там же.

История знает примеры людей, находившихся в коме многие годы, но потом выходящих из нее. Таким образом, в течение долгого периода не проявлялась никакая деятельность, но затем она возрождалась. Следовательно, если мы следуем данной логике, индивид может терять субъектность, как интегральную часть, а затем вновь обретать ее. Неясно, кто определяет утрату и восстановление субъектности. Более того, есть разные точки зрения на вопрос о том, когда наступает смерть человека. В юриспруденции вопрос об определениях жизни, смерти, дееспособности решался на протяжении долгого времени. Этот вопрос также поднимается в религиозных текстах, в которых принципиально важно понимание начала жизни и момента ее завершения. Современная медицина предлагает различные подходы к осмыслению смерти человека, связанные с техническими возможностями и традициями правовой системы. В некоторых странах медики отождествляют смерть человека со смертью мозга. «Незаменимым признаётся мозг, поэтому смерть мозга эквивалентна смерти человека. Так происходит в США, Европе и некоторых странах Азии»<sup>51</sup>. В разных национальных системах правового регулирования начало жизни определяется по-разному, по-разному формируется медицинская статистика, в частности, младенческой смертности. Решения лежат в поле принятия политических решений, а также религиозных. «Само выдвижение критерия «смерти мозга» всецело связано с развитием биомедицинской техники, которая позволила искусственным образом поддерживать дыхание и кровообращение в организме – то, что в предыдущие эпохи свидетельствовало о жизни человека»<sup>52</sup>. Однако есть страны, где смерть фиксируется по прекращению сердечной активности. Это показывает, что вопрос о том, что означает быть живым, не является однозначным. Для некоторых родственников человек, подключенный к аппарату, все еще сохраняет субъектность, даже если не проявляет признаков жизни. Для

---

<sup>51</sup> Брызгалина Е.В. Биоэтика. URL: <https://docs.yandex.ru/docs/view?tm=1705914592&tld>

<sup>52</sup> Козолупенко Д. П. Нечеловеческая антропология: «Договорной человек» в современной философской антропологии // 2020. С. 195-207.

других сопричастность и общение могут быть главным маркером признания субъектности.

Другая сложность возникает в связи с предполагаемой пассивностью объекта. Со времен классической философии «субъект рассматривался в терминах деятельности, которая противостоит бездеятельностному объекту. И этот самый бездеятельностный объект, то есть мир, внеличностный естественный порядок, представляется рационально постижимой структурой, но как раз в терминах деятельности, конструирования»<sup>53</sup>. Примером такого конструирования является текст. Возникает вопрос, является ли текст объектом. В рамках классического подхода - да, текст является объектом. Текст - полностью созданная руками человека вещь, артефакт, результат активного творчества. Однако можно представить ситуацию, когда текст становится, к примеру, лозунгом. И в таком случае он обретает жизнь даже в большем смысле, чем люди, актуализирующие этот лозунг. Субъекты следуют за объектом и являются в определённом смысле более пассивными, чем смысл, выраженный в нескольких словах. Данный тезис позволяет также поставить вопрос о категоричности определения субъекта и объекта в деятельностном подходе.

Также представляет собой проблему конструирование собственной субъектности. Конструирование собственной субъектности является значительным аспектом, требующим внимания. Субъектность обычно рассматривается как что-то заранее заданное и присущее исключительно человеку. В случаях, когда личность не соответствует ожиданиям общества, возникает непростой вопрос. Например, феномен трансгендерности, независимо от точки зрения на него, является существующей реальностью. Люди, переходящие к другому гендеру, активно формируют свою субъектность. Так они видят проявление свободы воли в контексте своей социальной перформативности. К.Х. Момджян пишет: «Свободы человека

---

<sup>53</sup> Карнеев, Р. Р., Мухортов, А. С. Реконцептуализация субъекта и критика Просвещения // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2022. № 1 (70). С. 128–136.

недостаточно для того, чтобы усилием воли «отменить» присущие ему «инстинктоподобные» (А. Маслоу) влечения и их принудительное воздействие на поведение»<sup>54</sup>. Желание изменить свой пол не связано с инстинктами; это результат размышлений, приводящих к решительным поступкам. Можно не соглашаться с таким выбором, но в целом трансгендеры соответствуют определению социального субъекта. «Все эти трансформации формируют специфические особенности социального субъекта, который может быть определен как носитель целеполагающей активности, способный инициировать и контролировать ее ход, направленный на удовлетворение собственных потребностей, интересов и целей»<sup>55</sup>. Их трансформации формируют уникальные черты социального субъекта, который иницирует и контролирует целеполагающую активность для удовлетворения собственных потребностей и целей.

Человек, стремящийся к изменению своего пола, является активным участником целеполагающей деятельности, направленной на модификацию своей субъектности согласно представлениям о своей личности. В итоге, трансгендеры удовлетворяют потребность самовоспроизводства субъекта не меньше, чем другие социальные группы. В этом контексте, их право на признание как социальных субъектов не может быть оспорено.<sup>56</sup>

Но главное, что подобные случаи иллюстрируют еще одно затруднение деятельностного подхода к субъектности. Сама структура субъекта содержит как «субъектные» (активные, деятельностные) аспекты, так и «объектные» (пассивные, поддающиеся воздействию) черты<sup>57</sup>. Таким образом,

---

<sup>54</sup> Момджян К.Х. Социально-философский подход к проблеме человеческой субъектности // Человек. 2022. Т. 33. № 4. С. 7-26.

<sup>55</sup> Там же.

<sup>56</sup> «Вторым фактором субъектности является субстанциальность, то есть способность к самоцельной активности, в ходе которой реализуются собственные, имманентно присущие субъектам цели». См.: Момджян К.Х. Социально-философский подход к проблеме человеческой субъектности // Человек. 2022. Т. 33. № 4. С. 7-26

<sup>57</sup> Если мы понимаем объект «как пассивный элемент социального действия, с той оговоркой, что эта пассивность понимается не как бездействие вообще, а как неспособность к активности

субъектность не является исключительно «субъектной» и четко противопоставленной объектности.

Мы подошли к артикуляции базовых отношений субъекта и объекта и представлениям, согласно которым субъектом всегда выступает человек. В этой связи стоит обратиться к мысли Аристотеля. В его представлении субъектом может выступать индивидуальный человек, обладающий разумом и душой, в то время как объекты представляют из себя вещи и их сущности. Однако все не так прозрачно, как кажется на первый взгляд. С нашей точки зрения, в данном историческом представлении также обнаруживаются определенные сложности, которые подвергают сомнению четкость определения субъектности.

Необходимо заметить, что в данном случае субъектность и объектность подразумевают не категориальные отношения деятельности и пассивности, а сущностные – субъективности и объективности, чувственного и рационального. Подобное понимание, отсылает нас к софистам. «Проблема субъекта и объекта у софистов приняла форму противопоставления «субъектных переживаний» и объективного мира<sup>58</sup>. Как писал Лосев, «Греческие софисты – это первая ступень самосознания духа, переходившего от объективного космологизма к субъективному антропологизму»<sup>59</sup>. Таким образом, субъект у софистов не олицетворял чистое, рациональное знание, а наоборот, представлял собой чувственно-психологическую субстанцию. Субъектность не может быть всеобщей, она единична и ситуационна, что схоже с представлениями постгуманистов. Если исходить из того, что каждый субъект в процессе познания обнаруживает свою исключительность, то встает вопрос о том, как индивид способен открывать законы, всеобщее. Обратимся к интерпретации Аристотеля, хотя, «всякий знает, Аристотель —

---

целесолагающего типа». См.: Момджян К.Х. Социально-философский подход к проблеме человеческой субъектности // Человек. 2022. Т. 33. № 4. С. 7-26

<sup>58</sup> Причерпий Е.Н. Вопросы субъекта и объекта в классической немецкой философии // Субъект и объект как философская проблема. К.: Наукова думка, 1979.

<sup>59</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. М., 1969, с. 45-46.

не вершина античности, он — исключение».<sup>60</sup> Аристотель решал проблему эмпирического характера субъектности, наделяя субъекта, помимо души, т.е. психического, разумом. И именно эта сущностная характеристика, по мнению Аристотеля, позволяла субъекту, индивиду познавать всеобщее и выявлять законы. В таком понимании субъектности кроется проблематичность. Говоря о субъекте как о субстанции, которая отражает именно человеческое, мы обнаруживаем не-человеческое. Душой Аристотель называет энтелехию. «Энтелехия, от греч. *entelecheia*, «осуществление», то есть термин философии Аристотеля, означающий собою 1) переход от потенции к организованно проявленной энергии, которая сама содержит в себе свою 2) материальную субстанцию, 3) причину самой себя и 4) цель своего движения, или развития»<sup>61</sup>. Таким образом, энтелехия – это движение субстанции, которая содержит цель в себе самой. «Этой целью у живых существ является душа, притом в соответствии со [своей] природой. Ведь все природные тела являются орудиями души как у животных, так и у растений, и существуют они ради души».<sup>62</sup> Человек, животные и растения связаны друг с другом на уровне морфологии. В этом и заключается проблематичность аристотелевской субъектности. Безусловно, человек отличается от животных и растений своей сложностью, он вмещает в себя и разум. Однако в человеческом проявляются и не-человеческие черты, точнее, ядро (энтелехия), которое приводит в движение все живые существа вообще. Стоит отметить родство понятий «энтелехия» и «монада». Лейбниц ранжирует монады определенным образом: человек есть представитель «монад-духов», а животные – «монад-душ». Мы не будем заострять внимание на различиях, а обратим внимание на сходства. Как Аристотель, так и Лейбниц не противопоставляли человека и животное. Они говорили о более сложном устройстве: человек в себе содержит и растительное, и

---

<sup>60</sup> Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году. СПб.: Наука, 2007.

<sup>61</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. М., 1969.

<sup>62</sup> Аристотель. О душе. М.: Рипол-Классик, 2018.



животное, но приобретает еще и специфические черты. Данное понимание человеческого ставит под вопрос бинарное разделение субъект-объектного, так как, если понимать субъектное как человеческое, активное, а объектное как пассивное, природное, то аристотелевская, и в данном случае лейбницевская, оптика размывает четкое субстанциональное разделение: субъектное содержит в себе объектное в субстанциональном плане.

Также определенным затруднением, и даже противоречием, жесткому субъект-объектному делению является сама мифологичность античного мировоззрения, присущая и Аристотелю. Мифологический характер античного мировоззрения подчеркивает единое и комплексное восприятие мира. В мифе нет четких противопоставлений между индивидом и реальностью, все необходимо воспринимать в совокупности. «Мир дается как целостность, неразрывность. Индивид не вычленяет себя из общества, не имеет своего (отличного от общественного) субъективного знания, вследствие чего не соотносит субъективное с объективным. Это соотношение производит общество в целом, но стихийно, неосознанно, вследствие чего в мифе и обыденном сознании нет противопоставлений субъекта и объекта»<sup>63</sup>. А это значит, что субъект-объектная структура является во многом надстройкой над обыденным или мифологическим сознанием, то есть, необязательно, что она отражает «истинное положение дел».

Возвращаясь к субстанциональности, необходимо упомянуть Спинозу и его гипотезу субстанциональности в контексте проблемы неопределенности человеческого субъекта. Проблемность субъекта заключается в том, что единственным субъектом, обладающим свободой воли, является только Бог. И в этом смысле человеческое познание и действие уже не может обладать полнотой субъектности. А это значит, что субъект-объектные отношения, которые мы понимаем как реализацию деятельности человека над тем, что может быть объектом, уже не столько

---

<sup>63</sup> Причерпий Е.Н. Вопросы субъекта и объекта в классической немецкой философии // Субъект и объект как философская проблема. К.: Наукова думка, 1979.

автономны и полны. Если человек не может выражать полностью субъектность, то и его отношения к объекту не могут отличаться полнотой и завершенностью. Тем самым ставится под вопрос их возможность, а главное, определенность. В данных отношениях человек не может проявить свою сущность в полной мере, так как определяющим для субъекта является отношение к божественному: «...человек может осуществлять свое стремление к совершенству и накапливать свое могущество только в процессе разумного осмысления божественного установления миропорядка и подчинения ему»<sup>64</sup>. Говоря о человеческой субъектности, мы не можем ограничиваться исключительно его активной деятельностью над объектом. Более важным процессом для субъективации является в каком-то роде пассивное проявление подчинения божественному. В таком случае необходимо поставить вопрос: «А не морфологизируем ли мы деятельность, чтобы адаптировать ее под субстанциональный подход?». Подобная постановка вопроса иллюстрирует, что субстанциональная трактовка проблематична. Человеческие субъекты не обладают субъектностью во всей полноте, и, более того, качество этой субъектности определить нельзя, так как полнота субъектности может быть только в трансцендентном.

Подобную проблематичность можно встретить и у Гегеля, так как главным творческим, самоактуализирующимся и деятельным началом у него является абсолютная идея, в которой реализуется тождество субъекта и объекта. Субъектом познания, развития, общества у Гегеля выступает Дух, который актуализируется в том числе в человеческом, но им не исчерпывается. «Гегель...не упоминает о телесности субъекта, его интересует чистое бытийствование и становление сознания»<sup>65</sup>. Таким образом, человеческая субъектность освобождается от индивидуализма в пользу общественных структур и формаций. «В понятии духа, объективного

---

<sup>64</sup> Русаков С.С. Концепция субъекта и субъективации в философии Спинозы: прочтение Ж. Делеза // Философская мысль. – 2021. – № 5.

<sup>65</sup> Карнеев, Р. Р., Мухортов, А. С. Реконцептуализация субъекта и критика Просвещения // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2022. № 1 (70). С. 128–136.

разума (формами которого выступают искусство, религия, мораль, философия и т.п.) содержится та рациональная мысль, что субъектом познания является общество, формы общественного сознания, а не эмпирический индивид»<sup>66</sup>. Более того, дух противопоставляется индивиду, лишая его субъектности в полной мере. А это значит, что, говоря о человеке, мы не можем говорить о нем как о субъекте. Гегель усиливает отчуждение трансцендентального от чувственного, которым в том числе определяется отдельно взятый индивид. «Игнорирование индивида и его познавательных способностей приводит к тому, что Гегель по существу исключает момент чувственности из отношения между субъектом и объектом»<sup>67</sup>. Человек не может представлять субъекта как такового, так как он не является причиной самого себя. Однако, если мы наделяем человека исключительной способностью самопознания и самополагания, которая способна вывести ко всеобщему, мы тоже сталкиваемся с затруднениями.

И в этом ключе необходимо упомянуть Декарта. «Декарт усилил принцип “познай самого себя” (греч. *gnothi seauton*) и исключил сократовский принцип “заботы о себе” (греч. *epimeleia heautou*), что привело к однобокой рецепции концепции субъекта в философии XVII-XVIII веков.<sup>68</sup> Именно картезианское понимание субъекта как активного познающего человека, а объекта как того, с чем работает человек, будь то вещь или идея, укоренилось в европейском сознании и культуре в целом. Вопрос о человеке как о субъекте, который обретает свою субъектность в процессе рефлексии, сразу упирается в интуицию: «Субъект удостоверяется в своем существовании посредством рефлексии, но исчезает, когда «есть» непосредственно».<sup>69</sup> Возникает вопрос о том, является ли человек субъектом,

---

<sup>66</sup> Причерпий Е.Н. Вопросы субъекта и объекта в классической немецкой философии // Субъект и объект как философская проблема. К.: Наукова думка, 1979.

<sup>67</sup> Там же.

<sup>68</sup> Русаков С.С. Концепция субъекта и субъективации в философии Спинозы: прочтение Ж. Делеза // Философская мысль. – 2021. – № 5.

<sup>69</sup> Кругликов С.Т. Хронология субъекта Рене Декарта // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Т.18. В.3. С. 68-75.

когда не мыслит. В случае если субъектность не утрачивается, то тогда само определение существования ставится под сомнение. А если же нет, то куда субъектность исчезает, и кто это регистрирует. Из всего вышесказанного следует, что человеческая субъектность непостоянна, а значит, проблематична.

Вопрос о субъектности тесно связан с субъективностью: «вопрос о времени cogito усложняется удвоением субъективности — то ли сам человек должен мыслиться как субъект, то ли в мышлении вообще обнаруживается сама субъективность»<sup>70</sup>. И в данном случае мы встречаемся с затруднениями. Если мы полагаем, что человек есть исчерпывающий сам себя субъект, то тогда мыслящее Я может выходить из временного пространства. «Если же второе, то мы должны примириться с неизбежным дуализмом или недоступным развертыванием Субъекта посредством нас самих».<sup>71</sup> Таким образом, человек обретает черты объекта, так как его субъектность не исчерпывается им самим и его отношением к объекту, что подтверждается самим Декартом: «если бы я происходил от себя самого, то сам бы стал Богом»<sup>72</sup>. Субъект-объектные отношения не исчерпываются типом взаимодействия человека к объектам материального и нематериального мира. Сам субъект по своей сути сложен, а главное, неопределен и не самоцелен. Данная мысль позволяет нам заключить, что субъект имеет сложную, неоднородную структуру, субстанциональность которой включает в себя не-человеческое.

И в этом ключе необходимо обратиться к Канту, так как он полагал найти ответы на все основные вопросы философии в определении человеческого. Кантовские основные вопросы философии зиждутся на субъект-объектной структуре. Однако отношение Канта к субъекту не однозначно. Как пишет Фуко, анализируя фигуру субъекта у Канта: «Кант,

---

<sup>70</sup> Там же.

<sup>71</sup> Там же.

<sup>72</sup> Декарт Р. Размышления о первоначальной философии. — СПб.: Абрис-книга, 1995.

если угодно, делает еще один виток по спирали, который состоит в том, чтобы сказать: то, что мы не способны познать, и составляет саму структуру познающего субъекта, исключаящую познание этого».<sup>73</sup> Таким образом, возникает парадоксальность кантовской субъектности – все вокруг нее сосредоточено, но ответить на вопрос, что же такое субъект мы не можем.

## **1.2 Идеальный аспект: кризис гуманизма как экзистенциальный вызов**

Начиная с эпохи Ренессанса, с ее пиететом перед древнегреческой философией через призму христианской парадигмы, сущность человеческого начинает все дальше отдаляться от самого человека. Эпоха Возрождения породила человека разумного, морального, созданного «по образу и подобию Божьему», но стремящегося к свободе. Европейцы эпохи Ренессанса конструируют идеальные миры: в 1516-м году Томас Мор пишет «Утопию» (которая станет нарицательным обозначением воображаемого мира несбыточных надежд), в 1623 году Томмазо Кампанелла издает «Город Солнца». Идеальный город на возвышенности, своеобразный Олимп, представляется средоточием гуманистических идеалов эпохи Ренессанса. Философия, литература, искусство базируются на предельном антропоцентризме. «Витрувианский человек» Леонардо да Винчи – символ того времени.

В XVIII и XIX вв. обнаруживаются человек, вытолкнутый из бытия, который «вращается вокруг самого себя как *animal rationale*»<sup>74</sup>. Гуманизм, имеющий под собой идеи блага человечества и для человечества, поразительным образом упирается в свою невозможность. Франк, говоря о кризисе европейского гуманизма, очень точно описывает подобный парадокс: под гуманизмом следует понимать «общую форму веры в человека

---

<sup>73</sup> Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году. Спб.: Наука, 2007.

<sup>74</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993.

как такового»<sup>75</sup> - «в человека как бы предоставленного самому себе и взятого в отрыве от всего остального и в противопоставлении всему остальному»<sup>76</sup>. Достоинство человека становится и целью, и средством. При этом Бог не является более ни условием существования человека, ни его ориентиром.

На рубеже XIX-XX-х вв. человечество, движимое гуманистическими идеалами, оказывается в пространстве покинутости, «брошенности». Морального закона и небо неба над головой оказалось недостаточно для существования идеального человека. Ощущая обман на уровне миропорядка, Ницше нападает на мораль: «...мораль сострадания, все более расширяющаяся вокруг себя, охватывающая даже философов и делающих их больными, открылась мне как самый жуткий симптом нашей жутью обернувшейся европейской культуры, как ее окольный путь...»<sup>77</sup>; «Мы желаем сделаться наследниками морали, уничтожив ее»<sup>78</sup>. Человек строил метафизические замки, руководствуясь *ratio*, и оказался без крова. Туман, навеянный гуманизмом, рассеялся. Замки оказались мифом о человеке. И человек, потерявший крышу над головой и фундамент под ногами, оказался, по словам М. Хайдеггера, бездомным. «Последним эту бездомность испытал Ницше. Он не сумел внутри метафизики найти из нее никакого другого выхода, кроме перевертывания метафизики».<sup>79</sup> «Бездомность становится судьбой мира» и атрибутом новоевропейского человека.

### **М. Хайдеггер и экзистенциальный тупик**

Уже в начале XX века М. Хайдеггер, оглядываясь назад, пишет о том, что основой гуманизма является метафизика. «Всякое определение человеческого существа, заранее предполагающее, будь то сознательно или

---

<sup>75</sup> Франк С. Л. Достоевский и кризис гуманизма. //Русские эмигранты о Достоевском. СПб: Андреев и сыновья, 1994.

<sup>76</sup> Там же.

<sup>77</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т.5. М.: Культурная революция, 2012. С. 306.

<sup>78</sup> Там же.

<sup>79</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993.

бессознательно, истолкование сущего в обход вопроса об истине бытия, метафизично»<sup>80</sup>. Проблема заключается в том, что гуманистические идеалы эпохи Просвещения оказались несостоятельными в новой реальности. Гуманизм с его верой в человека морального и разумного мог работать только в вакууме, в стерильном пространстве гуманитаристики. Он полагал некую «сущность» человека, удаленную от эмпирики. Применение метафизики на практике дискредитировало как метафизику, так и практику. В 1946-м году Хайдеггер задается вопросом: «Стоим ли мы вообще на верном пути к существованию человека, когда — и до тех пор, пока — мы ограничиваем человека как живое существо среди других таких же существ от растения, животного и Бога?»<sup>81</sup>. Тем самым он обнаруживает предпосылки постгуманистического дискурса, в котором человек будет освобожден от кандалов-границ между миром и своей сущностью (в которой Хайдеггер все-таки не отказывает человеку). Однако обнаружить эту сущность изъятием человека из реальности невозможно.

Но как же возможен разговор о человеке, если проект его абсолютизации привел к кризису, а сводить человеческое к *homo animalis* — значит окончательно потерять надежду ответить на вопрос «что такое человек?». Хайдеггер уже без радикализации говорит о срединном пути. В попытке обнаружения человеческого нельзя делать ставки только на вопрошающего. Человек эк-зистенцирует, но совершенно отличным от всего, что кроме него, способом. Возможность эк-зистенции обуславливает язык. Более того, «язык есть просветляюще-утаивающее явление самого Бытия»<sup>82</sup>. Только через человека возможна эк-зистенция самого бытия. Но гуманизм, движимый изначально заботой о человеке, свернул по другому пути. Величие человека еще не актуализировано именно потому, считает Хайдеггер, что забота о себе должна проявляться не через утверждение своей субъектности,

---

<sup>80</sup> Там же.

<sup>81</sup> Там же.

<sup>82</sup> Там же.

а через заботу о бытии путем своей эк-зистенции. Тем самым, «при определении человечности человека как эк-зистенции существенным оказывается не человек, а бытие как экстатическое измерение эк-зистенции»<sup>83</sup>. Хайдеггер все еще находится в парадигме, сконструированной Кантом. Вопрос о том, возможно ли выйти из этой парадигмы остается открытым. Но очевидно, что через схему, где бытие бытийствует в полной мере только через человека, проглядывается антропология Канта. Хайдеггер в своей фундаментальной работе «Бытие и время» выстраивает онтологию на отрицании кантовской антропологии. Это является прямым указанием на то, что вопрос о человеке первичен в категориях сущего.

Возвращаясь к эк-зистенции человека, Хайдеггер признает, что она возможна в ситуации заброшенности, где человек как «пастух бытия» выговаривает сущее. Возможно, допускает Хайдеггер, «нашей речи потребуются тогда не столько захлебывающееся многословие, сколько простое молчание»<sup>84</sup>. Европейский гуманизм оказался несостоятельным. 1946 год<sup>85</sup> – это темное безнадежное время скорби и мирового молчания после кровавой бойни. С одной стороны – побежденный Третий Рейх, с другой – миллионы погибших и осиротевших. Хайдеггер с ужасом оглядывается назад. В «Письме о гуманизме», адресованном французскому философу Ж. Бофре, который сразу после выхода брошюры Ж.-Л. Сартра «Экзистенциализм — это гуманизм» (1946) спрашивал Хайдеггера о перспективах обновления смысла этого потрепанного жизнью понятия, он пытается ответить на вопрос «Каким способом можно вернуть смысл слову "гуманизм"?»<sup>86</sup> и постулирует необходимость другого гуманизма.

Это должен быть гуманизм, «мыслящий человечность человека из близости к бытию. Но это вместе с тем и гуманизм, в котором во главу угла

---

<sup>83</sup> Там же.

<sup>84</sup> Там же.

<sup>85</sup> Там же.

<sup>86</sup> Там же.



поставлен не человек, а историческое существо человека с его истоком в истине бытия».<sup>87</sup> Но как бы Хайдеггер ни хотел уйти от человека, в определении сущего он все равно приходит к тому, что Кант обозначил главным вопросом. Для воздвижения нового гуманизма необходимо «изначально осмыслить существо человека»<sup>88</sup>. Полемизируя с Сартром, Хайдеггер призывает отойти от субъективности. Сартр, наоборот, мыслит субъективность точкой отсчета экзистенции вообще. Первым принципом экзистенциализма, как пишет Сартр, является отрицание предзаданности сущего существованию. Нет никакой «природы» человека: «Человек просто существует, и он не только такой, каким себя представляет, но такой, каким он хочет стать».<sup>89</sup> В мысли Сартра чувствуется стремление, романтический порыв, надежда на человека как на строителя своей судьбы. В письме Хайдеггера улавливается скорее пессимизм, конец письма и вовсе печален: «Мысль нисходит к нищете своего предваряющего существа. Мысль собирает язык в простое выказывание. Язык есть дом бытия, как облака — облака в небе. Мысль прокладывает своим сказом неприметные борозды в языке. Они еще неприметнее, чем борозды, которые медленным шагом проводит по полю крестьянин».<sup>90</sup> Несмотря на неразрывную связь с экзистенцией, мысль Хайдеггера метафизична. Уходя от прошлых идеалов, он приходит к тому, что необходимо формировать новые. Стоит вспомнить его вариации на тему переосмысления основных вопросов философии, поставленных Кантом, записанные в его дневниках, позже известных как «Черные тетради». Несмотря на то, что они были написаны в довоенное время, ориентир Хайдеггера на гибридизацию метафизики и социальности остается актуальным и в последующем творчестве философа. В противовес

---

<sup>87</sup> Там же.

<sup>88</sup> Там же.

<sup>89</sup> Сартр Ж.П. Экзистенциализм — это гуманизм // Научно-просветительский журнал «Скепсис» [Электронный ресурс] URL: [http://scepsis.net/library/id\\_545.html](http://scepsis.net/library/id_545.html) (дата обращения: 07.12.2021).

<sup>90</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993.

кантовскому «четырёхугольнику» он постулирует свои вопросы, способные раскрыть сущность мироздания вообще:

«Что нам следует делать?

Кто мы есть?

Почему мы должны быть?

Что есть сущее?

Почему свершается бытие?»<sup>91</sup>

Нетрудно заметить, что, отвечая на вопросы по восходящей снизу вверх, Хайдеггер исходит из социальности как потаенного ключа как человеческого, так и метафизического. Человек – это мы. Мир – это мы. Бытие – это мы. И этому «мы» в середине XX-го века пришел конец, а значит, и проекту гуманизма вообще.

### **Э. Гуссерль о кризисе науки**

Э. Гуссерль приходит к осознанию давно назревавшего кризиса европейской культуры со стороны эпистемологии. В своей работе «Кризис европейских наук» он обращает внимание на общий кризис, в котором оказались философия и наука Нового времени. Этот труд был написан раньше хайдеггеровского «Письма о гуманизме». Гуссерль еще до Второй мировой войны обозначил главной проблемой европейских наук духовный кризис: «кризис самого европейского человечества в совокупной осмысленности его культурной жизни, в его совокупной «экзистенции»»<sup>92</sup>.

Причиной этому Гуссерль видит отмежевание науки от окружающего мира. Вместо близости к человеку «наука пошла по другому пути: объективизации и натурализации окружающего мира, где реальному, живому

---

<sup>91</sup> Хайдеггер М. Размышления II–VI (Черные тетради 1931–1938) / Пер. с нем. А. Григорьева. М., 2016. С. 11.

<sup>92</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук. Спб.: Владимир Даль, 2004. с. 2.

человеку не нашлось места»<sup>93</sup>. Разделение теоретического и эмпирического уровней в науке, берущее свое начало с Галилея, позволяет решать различные задачи, но в то же время помещает человеческую мысль в идеальное пространство, где нет места «жизненному миру». Понимание природы как чего-то противостоящего культуре способствовало их разделению: «естественно-научная рациональность имела своим следствием дуализм. Возникло как бы два мира: природа-сама-по-себе и бытие-само-по-себе – психика».<sup>94</sup> Данную проблему уже в XXI-м веке будут решать представители постгуманизма. В контексте отмежевания научного знания от жизненного мира человека необходимо заметить некоторую предопределенность данного процесса, которую описал Э. Гидденс, говоря об «абстрактных системах». Данный социально-философский подход имеет под собой тезис о том, что изменения в социальных процессах не всегда прозрачны для человека. Другими словами, «индивиды создают общество не по собственному выбору и не в соответствии с намеченным планом, а в контексте неосознаваемых условий действия и его непредвиденных последствий»<sup>95</sup>. Мы полагаем, что описанный Гуссерлем процесс сепарации может быть как раз следствием неосознанного формирования специфической картины познания мира. «Для Гидденса очевидно, что существенной частью мотивации действия (motivation of action) является именно бессознательная мотивация»<sup>96</sup>. Таким образом, генезис социальных изменений может быть не всегда обнаружен. «Проблема здесь заключается не в том, что многие социальные характеристики, которые прежде были частью повседневной жизни или «жизненного мира», начинают переключаться и инкорпорироваться в абстрактные системы. Скорее, материя и форма

---

<sup>93</sup> Комаров А. Е. Эдмунд Гуссерль о кризисе европейской науки // Ярославский педагогический вестник. №3. 2006.

<sup>94</sup> Там же.

<sup>95</sup> Климов И.А. Социологическая концепция Энтони Гидденса // Социологический журнал. 2000. №1-2.

<sup>96</sup> Там же.

повседневной жизни приобрели новый вид в связи с более масштабными социальными изменениями»<sup>97</sup>.

Гуссерль, обозначая разрыв между наукой и жизнью, не акцентирует внимание на онтологических основаниях данного разрыва, он констатирует очевидный для него факт. Физикалистский объективизм проводит линию демаркации между человеком и природой, обнаруживая человека на троне. Однако этот трон находится в пространстве идеализаций. «Этот мир повседневности вначале Галилей, а затем и его последователи заменили миром идеальных сущностей».<sup>98</sup> Сложность и проблема заключается в том, что человеческое мышление, даже работая с абстракциями<sup>99</sup>, стремится к эмпирическому воплощению. Идеальные сущности, объекты, идеи оказываются несовместимы с «жизненным миром», в котором любая идеальность становится симулякром в платоновском понимании.

По мнению Гуссерля, стратегия идеализации привела сама наука в тупик. Еще большим тупиком явился кризис гуманизма после Второй мировой войны, описанный Хайдеггером. Заикленность на идеальном субъекте при его реализации на практике оказалась еще более опасной, чем кризис классических научных представлений о мире. Возможным выходом из сложившегося положения послужила философия структурализма и постструктурализма, обозначающая кризис субъекта как «болеуую точку» философии XX-го века. «Перед Второй мировой войной и в еще большей степени — после нее, философия во Франции и, думаю, во всей континентальной Европе была по преимуществу философией субъекта. То есть философия ставила своей целью *par excellence* сделать смыслопорождающего субъекта основанием любого знания и принципом любой сигнификации. Своей важностью вопрос смыслопорождающего

---

<sup>97</sup> Гидденс Э. Последствия современности. М.: Праксис, 2011.

<sup>98</sup> Там же.

<sup>99</sup> Гуссерль, говоря о системе Галилея, понимает ее как продолжение античных традиций абсолютизации. Идеальная линия, точка и прочие фигуры, при экстраполяции теряют свои свойства идеальности, а значит, ставится под вопрос сама оптика подобного мышления.

субъекта был обязан, безусловно, влиянию Гуссерля — во Франции были известны в основном лишь его «Картезианские размышления» и «Кризис», — но центральное положение субъекта было связано также с институциональным контекстом»,<sup>100</sup> - заключает М. Фуко.

Подытожим основные черты кризиса гуманизма: гуманистическая утопия оказалась нереализуемой, более того, ее реализация воплощает антиутопию; обнаружилась проблема идеального субъекта, который оказывается инструментом насилия; проблематизация субъект-объектных отношений в целом. Все аспекты человеческого существования требуют пересмотра. И в этом контексте рефлексия упадка гуманизма Хайдеггером и Гуссерлем во многом повлияла на философию постмодерна, в лоне которого зародился антигуманизм, центральными пунктами которого стали осознание конца гуманизма и критика философской оптики эпохи Просвещения.

### **1.3 Теоретический аспект: философия постмодернизма как контекст формирования постгуманистических идей**

Постгуманизм является одним из самых молодых дискурсов, который только набирает ход, пересобирая, реинкарнируя, реконструируя понятия и смыслы различных направлений последних лет. К таким направлениям можно отнести исследования инвалидности (disability studies), исследования животных (animal studies), постколониальную философию, акторно-сетевую теорию Б. Латура, интерсекциональный феминизм и, безусловно, философию постмодернизма.

Необходимо обозначить основные понятия постгуманизма. Данный дискурс характеризуется пост-антропоцентризмом, пост-дуализмом, пост-гуманизмом, пост-иммортиализмом<sup>101</sup>. Общий смысл заключается в

---

<sup>100</sup> Фуко М. О начале герменевтики себя. // Пер. А. Корбута. М.: Логос, №2 (65), 2008. С.65- 95.

<sup>101</sup> «Пост-иммортиализм» является авторским термином. Подробнее о пост-иммортиализме см.: Криман А.И. Переосмысление основных вопросов философии в контексте постгуманизма // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2020. № 4. С. 68–85.

необходимости ухода от главенствующей фигуры антропоса, преодоление любых дуализмов, таких как природа/культура, мужчина/женщина, объект/субъект, Восток/Запад, *zoe/bios* и т.д., включение в поле субъектности не-человеческих актантов. Постгуманизм обращается к антигуманистическим установкам (в контексте постмодернистского отторжения диктатуры гуманистических идеалов), однако на них не останавливается, а идет дальше.

В данном параграфе будут обозначены основные постмодернистские термины в их связи с постгуманистической теорией. Изначальной точкой разворачивания дискурса является деконструкция субъектности, и в этом контексте постгуманизм невозможно помыслить без влияния постмодернистской философии. Трудно переоценить вклад структуралистов и постструктуралистов в философию XX-го и XXI-го веков, однако самыми весомыми для постгуманистической теории являются те их идеи, которые работают с деконструкцией субъекта. Стоит заметить, что и сам термин «постгуманизм» впервые появился в постмодернистской литературе у И. Хассана. Хассан, художник-постмодернист, анализируя итоги кризиса гуманизма, пишет: «мы должны понять, что пятьсот лет гуманизма, возможно, подходят к концу, так как гуманизм превращается в то, что мы должны вынуждены назвать постгуманизмом»<sup>102</sup>. Во многом подобный взгляд являлся отражением пересборки представителями антигуманизма классических понятий гуманистической идеологии.

М. Хайдеггер и Э. Гуссерль завершают классическое понимание субъекта, отмечая пессимизм и невозможность метафизики в ее классическом понимании. М. Фуко в своих трудах утверждает, что субъект, вопреки классической метафизике, является исторически изменчивой конструкцией. Ж. Делёз, во многом продолживший идеи М. Фуко, отмечал:

---

<sup>102</sup> Hassan I. Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture? // The Georgia Review, Vol. 31, No. 4, 1977. P. 843.

«Фуко является одним из тех мыслителей, которые в наибольшей степени смогли подвести черту под XIX-м веком и засвидетельствовать свою принадлежность к веку XX-му»<sup>103</sup>. Говоря о Фуко, необходимо заметить, что его отношение к субъектности было различно, принято выделять ранний и поздний периоды. «Если в ранних работах Фуко рассматривал пассивное складывание субъекта в психиатрической, медицинской вообще или тюремной системах, то Фуко позднего интересуется прежде всего активное конституирование субъекта через практики “самости”»<sup>104</sup>. Понимание субъектности Фуко начинается с переосмысления исторического багажа, накопленного за несколько сотен лет, а именно развертывания и угасания гуманистической идеологии, и параллельной модификации понимания соотношений божественного и человеческого.

Концепт «**смерти человека**», который артикулировал М. Фуко<sup>105</sup>, является базовым для антигуманизма и важным для постгуманизма. Критика трансцендентального субъекта направлена на критику Канта и всей последующей философской антропологии вплоть до Ф. Ницше, пробудившего мысль от «антропологического сна». «В смерти человека исполняется смерть Бога»<sup>106</sup>, тем самым рушатся прежние авторитеты, что, в свою очередь, открывает возможность для возникновения новых концепций.

Рефлексируя над истоками кризиса гуманизма, Фуко подчеркивал, что человек эпохи Просвещения – это историческая конструкция, которая стала социальной конвенцией о человеческой природе вообще. М. Фуко пишет:

«Во всяком случае, ясно одно, - человек – это не самая древняя и не самая постоянная из всех проблем, стоящих перед человеческим знанием. <...> Археология нашей мысли с легкостью показывает: человек – это изобретение недавнего времени и конец его, может быть, уже недалек. Если

---

<sup>103</sup> Делёз Ж. Фуко. М.: Изд-во гуманит. лит., 1998.

<sup>104</sup> Дьяков А. В. Мишель Фуко и его время. СПб.: Алетейя, 2010.

<sup>105</sup> Наиболее отчетливые формулировки этой концепции можно найти у Фуко. См.: Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сад, 1994.

<sup>106</sup> Фуко М. Воля к истине. М.: Касталь, 1997.

эти установки исчезнут так же, как они возникли, если какое-нибудь событие (возможность которого мы можем лишь предвидеть, не зная пока ни его формы, ни облика) разрушит их, как разрушилась на исходе XVIII в. почва классического мышления, тогда - в этом можно поручиться – человек изгладится, как лицо, нарисованное на прибрежном песке»<sup>107</sup>.

Все философские разговоры о чистых понятиях, чистых сущностях, о понятии чистого человека вызывают у Фуко гебефренический философский смех. «Всем тем, кто ещё хочет говорить о человеке, его царстве и его освобождении, всем тем, кто ещё ставит вопрос о том, что такое человек в своей сути, человек как таковой, чистое понятие «человек», всем тем, кто хочет исходить из человека в поиске истины, и, наоборот, всем тем, кто сводит познание к истине самого человека, всем тем, кто не желает мыслить без мысли о том, что мыслит сам человек, всем этим несуразным формам рефлексии можно противопоставить философический смех»<sup>108</sup>. Подобное отторжение обусловлено прошлым иллюзорным пониманием человека. В противовес классическому его пониманию как «мерила всех вещей» Фуко замечает, что понятие «человек» как таковое появляется только в XVIII веке. «Человек — это недавнее создание, которое творец всякого знания изготовил своими собственными руками не более двухсот лет назад; правда, он так быстро состарился, что легко вообразить, будто многие тысячелетия он лишь ожидал во мраке момента озарения, когда наконец он был бы познан»<sup>109</sup>. В условиях упадка гуманизма человек в классическом понимании умирает. С его кончиной, настаивал Фуко, погибнет и желание классифицировать, доминировать, исключать и эксплуатировать, которое вызвало столько хаоса в современную эпоху.

Фукинская линия продолжается в деконструктивистской философии Ж. Деррида. «Двумя главными примерами философского постгуманизма

---

<sup>107</sup> Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сэд, 1994.

<sup>108</sup> Там же. С. 329.

<sup>109</sup> Там же.



являются Жак Деррида и Мишель Фуко, которые провозгласили "конец человека", а именно конец определенной концепции человечества, которая преобладала в эпоху Просвещения», - замечают постгуманисты Р. Раниш и С. Зоргнер<sup>110</sup>. Деррида, говоря о субъекте, использует такой термин, как «сингулярность». Он изымает конструкцию «кто?», которая раньше подразумевалась под субъектностью, даже из поля грамматического построения текста. В интервью с Ж.-Л. Нанси «Кто придет после субъекта?» он говорит о том, что «трансцендентальный опыт, центрированный преимущественно вокруг Я и субъективности, стал рассматриваться в большей мере как конституированный, нежели конституирующий, учреждаемый чем-то и зависимый»<sup>111</sup>. Все эти процессы непосредственно связаны с кризисом гуманизма с его субъект-объектной структурой понимания. К середине XX-го века стало очевидно, что данная структура уже не работает. Фуко показал, что субъект – это сконструированное во времена эпохи Просвещения понятие. Деррида идет дальше и утверждает, что при внимательном рассмотрении даже у таких классиков как Декарт, Кант, Гегель можно встретить парадоксальность понимания субъекта. Деррида заключает: «Субъект — это небылица»<sup>112</sup>.

Также в пространстве структурализма рождается концепция «смерти автора». Р. Барт анализирует процесс текстопроизводства и с необходимостью включает в него интерпретацию читателя. Любое произведение, любой текст, по его мнению, не принадлежит автору. Текст создается и пересобирается в процессе чтения, нивелируя притязания изначального замысла на единичную и «правильную» трактовку. Понимание текста как итога работы исключительно автора является следствием все тех же явлений, которые переосмыслиют антигуманисты, а именно сконструированного культа «человеческой личности». Не язык

---

<sup>110</sup> Ranisch R., Sorgner S. L. *Introducing Post- and Transhumanism // Post- and Transhumanism: An Introduction*. Frankfurt am Main, Peter Lang GmbH, 2015. P. 59.

<sup>111</sup> Ibid. P. 39.

<sup>112</sup> Ibid. P. 38.

присваивается автором, а автор в какой-то степени является проводником языка. Проводником, но не создателем: «говорит не автор, а язык как таковой; письмо есть изначально обезличенная деятельность»<sup>113</sup>. Интенция, направленная на уход от базовых для континентальной философии стереотипов, находит свое продолжение в постгуманизме. Постгуманизм в первую очередь отталкивается от пост-антропоцентризма. И в этом ключе уход от иерархической фигуры автора, предложенный Бартом, созвучен с уходом от влияния витрувианского человека в гуманитаристике в целом. Бывшие забетонированными в европейском сознании базовые нарративы подвергаются деконструкции, которую запустили структуралисты в середине прошлого века и продолжили постгуманисты в последние десятилетия.

Одним из самых главных концептов для постгуманистического дискурса является **деконструкция** Деррида<sup>114</sup>. Постгуманизм, в противовес антигуманизму, проходя через смерть человека, продолжает линию деконструкции. «В отличие от антигуманизма, постгуманизм, хотя и не признает никакого эпистемологического примата человека, на самом деле возобновляет возможность для человеческой деятельности в деконструктивной и реляционной форме»<sup>115</sup>. Подобные процессы открывают поле переговоров между изнанкой и поверхностью. Движение «к», а не «из» одновременно примиряет интенсивность с экстенсивностью, высвобождая ранее скрытые процессы. «Деконструкция с необходимостью осуществляется изнутри; она структурно (т. е. без расчленения на отдельные элементы и атомы) заимствует у прежней структуры все стратегические и экономические средства ниспровержения и увлекается этим процессом до самозабвения»<sup>116</sup>.

Также является важным концептом **«номадическая сингулярность»**<sup>117</sup> Делёза. В противовес классическим установкам понимания субъектности

---

<sup>113</sup> Барт Р. Смерть автора // Избр. работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 385.

<sup>114</sup> Деррида Ж. О грамματοлогии. М.: Ad Marginem, 2000.

<sup>115</sup> Ferrando F. Philosophical Posthumanism. Bloomsbury Publishing Plc., London, 2019. P. 52.

<sup>116</sup> Там же.

<sup>117</sup> Развертывание номадологии начинается в «Логике смысла», проходит через «Что такое

Делёз открывает трансцендентальное поле номадического, не имеющее четких границ и иерархий: «Есть номадические сингулярности, не запертые более ни в застывшей индивидуальности бесконечного Бытия (пресловутая неизменность Бога), ни внутри оседлых границ конечного субъекта (пресловутые пределы знания)»<sup>118</sup>. Парадоксальность фиксации на границах – или их размывании – заключается в том, что, с одной стороны, все и всё различно, но с другой – равно в своей различности.

Данный аспект субъектности, предлагаемой Делёзом, является плодотворным для линии постгуманизма, в которой размываются границы человеческого и не-человеческого. «Субъектом здесь выступает свободная, анонимная и номадическая сингулярность, пробегающая как по человеку, так и по растениям и животным, независимо от материи их индивидуации и форм их личности»<sup>119</sup>. Дихотомия природа/культура становится несостоятельной ввиду выворачивания складок бытийствования прошлых классических конструктов. Как замечает философ А. Ашкерев, «Полярность роли “активного” субъекта, которую стремится взять на себя культура, и роли “пассивного” объекта, оставляемого природе, оборачивается при этом всего-навсего вывернутой наизнанку гомологией “пассивного объекта” и “активного субъекта”»<sup>120</sup>. Таким образом, онтологическая значимость иерархических конструктов, имеющих в виду поляризацию по принципу субъект-объектных отношений, нивелируется в постгуманистической оптике. Подобные структуры – базис и шлейф эпохи модерна.

Критикуя следствия эпохи модерна, Делёз обращает внимание, что иерархичность сообществ, базирующаяся на диктате традиционной субъектности, так или иначе приводит к концептуальному насилию. В этом

---

философия» и оформляется в «Капитализме и шизофрении: Тысяча плато» Ж. Делёза и Ф. Гваттари.

<sup>118</sup> Делёз Ж. Логика смысла. М.: Акад. проект, 2011. С. 145.

<sup>119</sup> Там же. С. 146.

<sup>120</sup> Ашкерев А. Ю. Социальная антропология. М.: ООО «Маркет ДС Корпорейшн», 2005. С. 33.

контексте пост-колониальная философия с ее вниманием к иному складу мышления и бытийствования тех, кто проживает на территориях, за которыми устоялся термин «Восток», становится спасением из тюрьмы идеализации европейской фанатичной тяги к рацио. Однако подобный поворот имеет и свои сложности, о которых говорили Делёз и Гваттари. «Ибо как сделать так, чтобы тема расы не свернулась в расизм, в господствующий и всеохватывающий фашизм или, проще, в аристократизм, или же в секту и в фольклор, в микрофашизмы? И как сделать так, чтобы полюс Востока не был фантазмом, иным способом, реактивирующим все фашизмы, а также весь фольклор, йогу, дзен и карате?»<sup>121</sup>. Микрофашизм в понимании Делёза и Гваттари – это просачивание в культуру насильственных практик, имеющих интенцию создания фиксированных паттернов, подобно раковым опухолям. Они не столь всеохватывающие, резкие и прожорливые как, например, фашизм, но за счет своей способности встраиваться в семиосферу, рано или поздно дают метастазы. Эти метастазы микрофашизмов со временем образуют свои ризомы и бесконечно перемещаются и перетекают друг в друга, собираясь в то, что называют более комплексными терминами: нацизм, сексизм, эйджизм, антисемитизм и т.д.

Также важным для постгуманизма является понятие **де-территоризация** из делёзианской номадологии. Она реализуется в уходе от любых бинарностей в пользу **множественности**. «Вместо огромного противостояния между одним и многими существует только разнообразие множественности - другими словами, различие»<sup>122</sup>. Поворот к множественности, который реализовал Делёз, олицетворяет невозможность проведения линии Единого. В этом контексте стоит упомянуть общую классическую установку – понимание Единого как более совершенного, чем Многое. Следуя идее Единого, объекты, собранные в общую идею

---

<sup>121</sup> Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения: Тысяча плато. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. С. 284.

<sup>122</sup> Делёз Ж. Фуко. М.: Изд-во гуманит. лит., 1998. С. 182.

разрозненности, понимаются как что-то, не имеющее главного<sup>123</sup>. Подобная стратегия нивелирует различия между исследуемыми акторами, понимая их как побочные. Тем самым совершается акт насилия, искусственно подгоняющий различные явления под изначально подразумеваемую идею. Подобный тоталитаризм мышления противостоит делёзианскому пониманию реального и ирреального. «Множественность есть свойство производства желания, ибо нет изначальной органической тотальности. Если мы встречаем такую тотальность рядом с частями, это целое этих частей, но оно их не тотализует, это единство всех этих частей, но оно их не объединяет; оно добавляется к ним как новая дополнительная часть»<sup>124</sup>. Для Делёза не представляют интереса тотализирующие реальность стратегии, служащие своим бесконечным воспроизводством поддержанию умирающих больших нарративов. Он схватывает субъектности в их различимости, улавливая их «линии ускользания», которые не дают предельной четкости в определении того, что, собственно, ускользает, но проясняет реальность более естественно – обнаруживая ее там, где проявляются различия.

Необходимо упомянуть понятие **(фал)логоцентрического субъекта**, введенного Деррида, подразумевающее под собой свержение с пьедестала «витрувианского человека», который на протяжении долгого времени был синонимом человека вообще, «универсальным человеком». «Универсальный "человек", по сути, подразумевается как мужской, белый, урбанизированный, говорящий на стандартном языке, гетеросексуально вписанный в репродуктивную единицу и полноправный гражданин признанного

---

<sup>123</sup> Необходимо заметить разницу в терминах, которую следует прояснить. Классическое представление отношений исследователя и исследуемого исходит из субъект-объектной парадигмы мышления. В контексте делёзианского понимания множественности, употребление термина «объект» в традиционном смысле слова невозможно, так как противоречит общему концепту множественности. «У множества нет ни субъекта, ни объекта, есть только определения, величины, измерения, способные расти лишь тогда, когда множество меняет свою природу». Ввиду этих непримиримых различий, более корректно использовать термин Б. Латура – «акторы», так как не имеют такой негативной смысловой нагруженности. См.: Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения: Тысяча плато. М.: У-Фактория, Астрель, 2010.

<sup>124</sup> Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения: Тысяча плато. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. С. 10.

государства»<sup>125</sup>. С подачи Делёза и Гваттари он перестает быть «мерилом всех вещей».

Де-антропологизация влечет за собой **де-иерархизацию**. Расщепление структуры иерархичности связано с **критикой дуализма**, который выступает симптомом бинарного мышления. «"Смерть человека", объявленная Фуко, формализует эпистемологический и моральный кризис, выходящий за рамки бинарного противостояния и пересекающий различные полюса политического спектра»<sup>126</sup>. Одним из таких полюсов является экологический вопрос, к которому приходят Делёз и Гваттари, анализируя идеи Б. Спинозы. Данный подход «позволяет обойти подводные камни бинарного мышления и решить экологический вопрос во всей его сложности»<sup>127</sup>. Подобная оптика обнаруживает нас в пространстве экстенсивности, в противовес классическим установкам.

В данном контексте необходимо обратить внимание на **ризоматичность**, которая вытекает из множественности и де-иерархизации. Ризома – это множественность, но «не многое, выводимое из Одного или к которому добавляется Одно ( $n + 1$ )»<sup>128</sup>. Ризома, которая служит иллюстрацией кочевой культуры, не содержит в себе иерархичности, она растёт «разом во все стороны», она нелинейна. «Она сделана не из единиц, а из измерений, или, скорее, из подвижных направлений. У нее нет ни начала, ни конца, но всегда — середина, из которой она растет и переливается через край»<sup>129</sup>. Ризома не имеет семантического центра и жестко выстроенной иерархии ценностей, и поэтому постгуманистический дискурс, как будет показано позднее, перерабатывающий идеи философии посмодернизма, трудно уместить в последовательность. «Ризома — это антигенеалогия»<sup>130</sup>.

---

<sup>125</sup> Ferrando F. *Philosophical Posthumanism*. Bloomsbury Publishing Plc., London, 2019. P. 65

<sup>126</sup> Ibid. P.73

<sup>127</sup> Ibid. P. 23

<sup>128</sup> Делёз Ж., Гваттари Ф. *Капитализм и шизофрения: Тысяча плато*. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. С.37

<sup>129</sup> Там же. С.16

<sup>130</sup> Там же. С.9

Все являет собой связь всех со всем, реализуя периодические темпоральные соединения, рождая паттерны и **ассамбляжи**.

Чуть позже Б. Латур включит в свой дискурс данное понятие, переработав на свой манер наследие постмодернистов. В контексте данного исследования Латур интересен еще и тем, что дает научно обоснованную оптику понимания социальности, в рамках которой будет работать в том числе постгуманизм. Он расширяет социальное до не-человеческих агентов, что позволяет вырваться из плена, обозначенного антигуманистами. Данный шаг уже давно напрашивался, но не был еще совершен в середине XX-го века. Латур и его соратники создают акторно-сетевую теорию, о которой речь пойдет ниже.

#### **1.4 Методологический аспект: акторно-сетевая теория и социально-философский контекст ухода от антропоцентризма**

Рефлексия кризиса философии в исполнении постмодернистов – результат конца эпохи прозрачности знания. Стало ясно, что рационализм и сциентизм недостаточны для описания действительности. Антигуманизм всеми силами отталкивается от вязко-сплетенного полотна актуализованной истории, которая явилась следствием реализации усиленных тезисов гуманистической идеологии, подразумевавшей идеалы (разума, знания, человека).

А. Кожев, говоря о «конце истории», заключает: «Исчезновение человека в конце Истории не будет катастрофой: мир останется таким, каким был от века. Человек продолжит жить, но уже в согласии с наличным бытием. Он исчезнет только как субъект, противостоящий объекту, как действующее отрицание»<sup>131</sup>. Субъект-объектные отношения, реализующие методологию отчуждения познающего от познаваемого, более не приносят

---

<sup>131</sup> Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Лекции по «Феноменологии духа», читавшиеся с 1933 по 1939г. в Высшей практической школе. Подборка и публикация Реймона Кено. СПб., 2003.

плоды. И если в эпоху Просвещения данная схема была необходимым костылем, с помощью которого человечество дошло до XX-го века, то после этого рубежа стало очевидно, что костыль необходимо отбросить в пользу «желающих машин производства»<sup>132</sup>.

Ален Бадью, в своем «Манифесте философии» дает рецепт, не основанный на негативации, которую мы встречаем у Фуко, Делеза, Деррида, Барта, Кожева. Он провозглашает витальность философского метода через транgressию, через преступание выставленных ранее границ и следствий гуманистического проекта реализации идеального человека, а вместе с ним и идеальных структур. «Я не только утверждаю, что философия сегодня возможна. Я утверждаю, что по форме ее возможность не есть преступание через некий конец. Напротив, предстоит разобраться, что означает сделать еще один шаг. Всего один шаг в современную конфигурацию, ту, что со времен Декарта связывает условия философии с тремя узловыми понятиями, каковыми являются бытие, истина и субъект».<sup>133</sup> Социально-философская оптика Латура является своего рода положительным следствием «смерти человека» в том смысле, в каком конструкт идеального человека реализовывал и поддерживал иерархический режим субъект-объектных отношений, переосмыслением которых занимается постгуманизм.

И в этом смысле, говоря об идейно-теоретических основаниях возникновения постгуманизма, невозможно избежать акторно-сетевой теории Б. Латура. Исторически данный подход к пересборке социального (или расширения социального и нивелирования классических установок на исключительность человеческого социума, в том числе научно-конституированного социума) принадлежит не только Бруно Латуру.

---

<sup>132</sup> Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения: Тысяча плато. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010.

<sup>133</sup> Бадью А. Манифест философии. СПб.: Machina, 2003.



Мишель Каллон, Бруно Латур, Джон Ло и Аннмари Мол, создатели акторно-сетевой теории<sup>134</sup> (или «акторно-сетевой анализа», или «акторно-сетевого подхода», или материальной семиотики), изначально развивали ее в направлении социологии перевода. Впоследствии представители делятся на два лагеря<sup>135</sup>, и положения АСТ становятся все запутаннее, что, впрочем, отражает некую ризоматичность и гипертекстуальность, внутренне присущие АСТ. Однако самым преданным данной концепции автором, и одновременно ее предателем, является Бруно Латур.

Несмотря на разрозненность интерпретаций базовых понятий внутри самой АСТ, таких как «не-человеческое», «онтология» и т.д., можно выделить некоторые ключевые идеи. Во-первых, в социально-философском смысле «стираются границы между предметными регионами, вплоть до фундаментальных делений природа/культура, человеческое/нечеловеческое, материальное/нематериальное»<sup>136</sup>.

Во-вторых, АСТ дает необходимую оптику раскрытия и пересборки понятия «социальное», что чрезвычайно важно для социально-философского контекста постгуманистической теории. Латур, анализируя традиционный, классический подход к социальному как чему-то принципиально отличному от прочих регионов бытия, приходит к тому, что данный подход требует пересмотра. Более того, он призывает вообще от него отказаться и включить его в историческое поле наряду с «человеком» и противопоставлением природы и культуры<sup>137</sup>. Он предлагает новый подход, который и является основой АСТ.

---

<sup>134</sup> В последствии «АСТ».

<sup>135</sup> Вахштайн В. С. Возвращение материального. «Пространства», «сети», «потoki» в акторно-сетевой теории // Социологическое обозрение. 2005. Т. 4. № 1. С. 94–115. *Данный материал создан физическим лицом, выполняющим функции иностранного агента (дата принятия решения о включении в реестр иностранных агентов - 22.04.2022)*

<sup>136</sup> Гавриленко С.А., Писарев А.А. Акторно-сетевая теория: незавершенная сборка // Логос. М.: Издательство института Гайдара. Т. 27, №1. 2017.

<sup>137</sup> Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. М.: Новое литературное обозрение, 2012.

«Второй подход не принимает как само собой разумеющийся основной принцип первого. Он утверждает, что в социальном порядке нет ничего специфического, что нет никакого социального измерения, никакого «социального контекста», никакой отдельной области реальности, которой можно было бы навесить этикетку «социальное» или «общество»; что нет никакой «социальной силы», которой можно было бы «объяснить» недоступные объяснению остаточные характеристики других областей». <sup>138</sup> Социальное перестает быть особой областью знания, которая как будто бы имеет привилегии в вопросе понимания «сущности» явлений. Другими словами, социальное определяется в первую очередь как то, что производит связи между участниками коммуникации в самом широком понимании. Этот термин «обозначает не какую-то сферу реальности или отдельный элемент, а некое движение, перемещение, трансформацию, перевод, занесение в список». <sup>139</sup>

В-третьих, нивелируется иерархичность между участниками взаимодействия – человеческие и не-человеческие актанты признаются равноправными как для процесса познания, так и для формирования отношений между ними. Данный пассаж чрезвычайно важен для развертывания постгуманистического дискурса, который включает экологическую обеспокоенность в том числе. Современный человек должен отказаться от привычного для эпохи Просвещения возвышения над тем, что традиционно принято называть «природой».

Дело в том, что не-человеческие (или в данном случае животные) актанты участвуют в глобальных процессах не меньше, чем человек. «Улитка может заблокировать плотину, Гольфстрим может внезапно исчезнуть, террикон — стать биологическим резервом, а черви — превратить почвы

---

<sup>138</sup> Латур Б. Пересборка социального. Введение в акторно-сетевую теорию. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014. С. 90.

<sup>139</sup> Латур Б. Пересборка социального. Введение в акторно-сетевую теорию. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014. С. 92.

Амазонии в бетон. Больше нет никаких оснований для ранжирования различных сущностей в порядке их значимости»<sup>140</sup>.

Харман, комментируя и анализируя АСТ и движение мысли Б. Латура приходит к объект-объектным онтологиям, включающим посыл о равенности объектов гетерогенных сетей, которые помещают все объекты взаимодействия (человеческие и не-человеческие) в одну плоскость. Однако плоские онтологии – это пример новой метафизики, где сохраняется, пусть и в модифицированном варианте, феноменологическая интенция к «сущности». Сущность всегда подразумевает так или иначе иерархию и постулирует возможность выявления сущностного ядра. Постгуманизм, используя основания АСТ, экстраполирует заданную «плоскостность» на бесконечный универсум социального, который также включает не-человеческие самости, однако, уходя от вопроса о сущности, оставляет данное поле выколотым. Постгуманизм усиливает значение связей АСТ и делает акцент на равной субъектности исследуемых самостей<sup>141</sup> без обращения к их сущностным различиям, что будет показано в 4 главе.

Подробный анализ АСТ не входит в наши научно-исследовательские интересы, на данном этапе необходимо зафиксировать главные следствия АСТ, которые обеспечивают социально-философскую оптику постгуманизма:

1) Нивелируются субъект-объектные отношения, где субъектом всегда выступает человек. При этом также снимается иерархичность, так как субъект традиционно наделялся особыми свойствами (способностью к познанию, наличие сознания вообще, возможность выделения единичного объекта из универсума объектов), а объект всегда выступал в пассивной

---

<sup>140</sup> Латур Б. Политики природы. Как привить наукам демократию, М.: Ад Маргинем Пресс, 2008. С. 35.

<sup>141</sup> Данный термин позволяет уйти от нагромождений и излишних коннотаций таких терминов как «субъект» и «объект», нивелируя их как таковые.

роли, которая не подразумевала возможности какого-либо влияния как на субъект, так и на характер их отношений.

2) В АСТ акторами являются как практические (или материальные), так и семиотические вещи, образующие «социальные сети». В таком случае социум понимается не как сумма субъектов, а приближается к буквальному значению термина, если обратиться к этимологии.<sup>142</sup> «Я хочу переопределить понятие социального, вернувшись назад к его первоначальному значению, и сделать его вновь способным проследивать связи», - пишет Латур в своей знаковой работе «Пересборка социального».<sup>143</sup> Социальное – это поле действия актантов, находящихся в отношениях конституирования сетей (или прерывания отношений, действий). Исходя из расширения понимания социальности, выводится следующий тезис:

3) Все актанты пребывают в постоянно образующихся или распадающихся отношениях. Действие – главный индикатор включения актанта в сеть. Таким образом, человек – ранее выступающий как носитель привилегий носителя и производителя знания – встает в один ряд с не-человеческим, статус которого, соответственно, поднимается. Для иллюстрации можно привести пример. Например, преподаватель проводит лекцию в виртуальном формате. Основные участники – сам преподаватель, студенты, их компьютеры, программа, с помощью которой становится возможной трансляция, разработчики этой программы, производители компьютеров, рабочие, которые технически производили их, кот, который сидит на коленях лектора, Мишель Фуко, которому посвящена лекция, университет, то есть институция, где учатся студенты и работает преподаватель, чихнувший студент, забывший выключить звук на ноутбуке, зазвонивший телефон, прервавший повествование, звонивший родственник, который сообщил адресату важную новость про родственницу, сама

---

<sup>142</sup> Слово «социум» происходит от латинского *socium* «общее», форма ср. рода прил. *socius* «общий, совместный (также товарищ, спутник)».

<sup>143</sup> Латур Б. Пересборка социального. Введение в акторно-сетевую теорию. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014.

родственница и т.д. В конкретный отрезок времени образуется единая гетерогенная сеть или «коллектив», и, вопреки классическому пониманию субъектности, не представляется возможным иерархически выделить какой-либо «актант»<sup>144</sup> среди прочих. Если, к примеру, у преподавателя сломался бы компьютер, то сеть бы оборвалась и впоследствии образовалась бы новая со шлейфом несостоявшейся предыдущей. Если бы отключили электричество у чихнувшего студента, он не смог бы услышать впечатляющую лекцию и вдохновиться идеями Фуко – и не была бы написана блестящая работа, посвященная ему. Если бы не позвонил преподавателю родственник и не сообщил бы печальную новость, лектор бы не испытал грусть, которая подтолкнула его глубже задуматься об излагаемой теме, и чихающий студент бы не вдохновился лекцией и не написал бы блестящую работу. Все участники таким образом в экстенсивном поле взаимодействия являются равными.

4) С позиций АСТ научный факт также не является исключительным и стоящим выше, чем прочие не-человеческие актаны. Подобное утверждение, безусловно, вызвало большой резонанс, что позволяет отнести АСТ к весьма радикальным подходам к пониманию науки как таковой. В контексте постгуманизма важно, скорее, следствие: усиление акцента на нивелирование устоявшихся иерархий. Наука и человек как носитель и производитель научного знания являлись классическим идеалом следствия функционирования сознания. Сциентизм во многом стал новой религией, пришедшей на смену догматам церкви, требующих запелляционной веры вопреки научной доказательности. Сциентизм, обращающий веру в бога в свойство человеческого, вкупе с научно-технологическим прогрессом рождает такое явление, как трансгуманизм, о котором речь пойдет в следующей главе. Стоит заметить, что в постгуманизме также исчезает пиетет перед религиозностью, однако в каком-

---

<sup>144</sup> В АСТ предпочтительнее использовать понятие «актант», а не «актор», чтобы подчеркнуть, что социальные взаимодействия создаются не только людьми, но и неодушевленными предметами.

то смысле происходит ее реабилитация – божественное, которое можно широко представить как не-человеческое, обретает субъектность, точнее, ее не теряет (с поправкой на то, что субъектностью обладают и прочие не-человеческие агенты).

5) Один из самых важных тезисов АСТ, с которым работает постгуманизм, – это деконструкция классических дихотомий, таких как природа/культура, внешнее/внутреннее, ложь/правда и т.д. Подобное «выворачивание» не является фантазийной прихотью Латура, а есть прямое следствие падения гуманистической идеологии. С расщеплением субъектно-объектного метода познания «рассыпаются» все прочие, казалось бы, базисные структуры. Постгуманизм подхватывает этот ход и распространяет все дальше и глубже, растягивая и пересобирая понимание «социальности». Как будет показано в главе про постгуманизм, «новая этика», им формируемая, последовательно разрушает дихотомии мужчина/женщина, Восток/Запад, «белые»/ «черные».

Данные тезисы позволяют прийти к тому, что можно назвать «пересборкой социальности», где понятие «социум» теряет свои позиции в пользу «коллективов» бесконечно и неисчислимо переплетающихся человеческих и не-человеческих самостей. На данном этапе мы фиксируем приближение к смыслу постгуманизма. Однако ввиду частых недопониманий разницы трансгуманистического и постгуманистического подходов необходимо разъяснить и исключить трансгуманизм из поля конституирования постгуманизма. Прямого конфликта между транс- и постгуманистами нет, более того, в научном сообществе они консолидируются и рожают проекты на пересечении своих оптик. Однако разница между ними есть, и она существенна. Поэтому необходимо обратиться к трансгуманизму, его истории и основным положениям. Но, прежде чем освещать такое направление, как трансгуманизм, необходимо

вспомнить, по сути, предтеч современных трансгуманистов, а именно русских космистов.

### **1.5 Критика антропоцентристского дискурса в контексте постгуманизма**

А.В. Павлов в статье, посвященной связи постмодернизма и постгуманизма, приходит к выводу, что «...возможно, постгуманизм – это именно то, что в итоге окончательно упразднит постмодернизм»<sup>145</sup>. Данный тезис противоречит теории самого постгуманистического течения. Как пишет одна из главных теоретиков современного постгуманизма Фр. Феррандо, «Постгуманизм можно рассматривать как постэкслюзивизм: эмпирическую философию медиации, предлагающую примирение существования в его самых широких значениях»<sup>146</sup>. Как было показано выше, постгуманизм преодолевает любые иерархии и дихотомии, последствия гуманистической и патриархальной идеологий. А значит, исключает такую структуру, как «упразднение», содержащую а priori насилие и подавление. Однако постгуманизм исходит из того, что идеалы гуманистических ценностей уже не работают. Почва гуманизма – это гумус, из которого произрастает антигуманизм и, как следствие, постгуманизм. И в этом контексте критика гуманистических установок не только возможна, но и необходима для развития более плодотворного дискурса в социальной философии, этике, культурологии и т.д.

Постгуманизм оперирует концептуальными следствиями постмодернизма, переродившимися в XXI в. в новые смыслы. Более того, включение в социальное, философское и условно «культурное» поле приходит к пост(не)человеческому, в самом его широком понимании. Включенность «Других» в поле субъектности позволяет реализовать этический поворот к ранее угнетенным, не имеющим возможности проявить

---

<sup>145</sup> Павлов А. В. Постгуманизм: преодоление и наследие постмодернизма // Вопросы философии. №5, 2019. [Электронный ресурс] URL: <https://ras.jes.su/vphil/s004287440005053-3-1> (дата обращения: 07.12.2023)

<sup>146</sup> Ferrando F. *Philosophical Posthumanism*. Bloomsbury Publishing Plc., London, 2019. P. 56.

свою самость, в плане признания за ними права на бытийствование и, как следствие, равной субъектности. Более того, если философское и социальное поле населяют всевозможные «Другие» (человеческие, не-человеческие, иначе – пост(не)человеческие), сама фигура «Другого» деконструируется: модифицируется понятие друговости в пользу различных Самостей.

Но до сих пор в философском пространстве можно встретить поддержку мифов о былом величии человека как узурпатора власти. В этом контексте подразумевается особый человек, даже среди других человеческих Самостей, отчего-то воспринимаемых опустошенными. Однако, если мы исходим из того, что «...новое понятие друговости освободилось от корреляции с человеком, внутренне опустошившись»<sup>147</sup>, мы признаем, что изначально пустым понятием является как раз «человек», что никакой Самости у человека и не было. Через подобные стратегии прорывается страх перед Другим, чужим, туземцем. При доведении этого тезиса до предела становится очевидным, что жажда продлить угасающие постулаты об исключительной ценности «нейтрального субъекта» имеет под собой признание отсутствия собственной субъектности или наполненности как таковой.

Если мы исходим из патриархальной установки, что есть какие-то идеальные человеческие единицы, возвышающиеся над прочими неравными, клейменными понятием *Untermensch*, то становится неясным, как признание «Других» за единицы в контексте признания их друговости может навредить целостности и полноте подразумеваемых *Übermensch*? Человек в таком случае – это просто носитель исторически сложившихся привилегий, которые позволяли ему выступать в качестве субъекта подавления и машины по производству насилия с целью конституирования собственной мнимой самости. В подобной модели мышления, если «субъект» лишается своих атрибутов власти в пользу условных «Других», он признает, что через

---

<sup>147</sup> Ростова Н.Н. Человек на границе животного мира // Вестник Томского государственного университета. 2019. № 446. С. 74.



потерю иерархичности и прав на привилегии лишается своей субъектностью. «Нечеловеческий другой освобождает от проблемы другого, служит его незатратной заменой»<sup>148</sup>. Незатратной? Безусловно, поддержание угасающей машины иерархичности зачастую более затратно и требует сил для выстраивания баррикад от тех, кто не достоин исключительного положения. Подобное философствование всегда порождает понятия нормы и патологии. Установка на исключительность идеального субъекта рождает признание иерархичности наций, одобрения машин по дискриминации носителей иных ценностей, приносит из XVII в XXI в. картезианское понимание животных как автоматов.

Смысл постгуманистического поворота заключается не в том, что человеческое достоинство редуцируется до бездуховной механистичности утки Вокансона, а в том, что в условиях исторически развертываемого дискурса философия уже не может игнорировать следствия кризиса гуманизма и значимые концептуальные ступени, пройденные философией постмодерна, феминистской теорией, disability studies, animal studies, квир-теорией; деколонизацию мышления и признание катастрофичности экологической ситуации.

Порой включение во всеобщее бытийствование существ, не видимых глазу, является настолько весомым, что переворачивает социальные, политические, экономические, мифотворческие процессы. Яркой иллюстрацией включения nano-субъектности (то есть бактериальной, вирусной) в пространство бытийствования явилась пандемия вируса COVID-19. Непризнание nano-актанты полноправным участником переплетающихся отношений человеческого и не-человеческого вынуждено искать опору в шлейфах гуманистической идеологии.

Рекурсивность множественности актантов прослеживается через разнообразие существ, составляющих не общества, а коллективы

---

<sup>148</sup> Там же.

пост(не)человеческих актантов (Латур); как агентность, расщепляющаяся на различные планы имманентности (Харауэй); как имманентности, которые проявляются в разных самостях (не только человеческих, но животных, бактериальных, как было показано ранее), что открывает вопрос о возможностях бесконечных комбинаций, пребывающих в едином симбиотическом пространстве.

Со «смертью человека» философия пришла (на первый взгляд) к тупику, но ситуация освобождения от исторически сконструированных стереотипов иерархичности обнаруживает философию в новом положении пустоты, но не опустошенности. «Пустота эта не означает нехватки и не требует заполнить пробел. Это есть лишь развертывание пространства, где наконец-то можно снова начать мыслить»<sup>149</sup>. И современный постгуманизм, несмотря на его ризоматичность, сложность и неоднородность, – это итог развития социальной философии начала XXI в. В новом тысячелетии говорить о человеке как о «мериле всех вещей» уже невозможно. Но говорить о человеческом необходимо, поэтому рождается идея постчеловека.

Постчеловек – это всегда постчеловек(и). Постчеловеческое – уже пост(не)человеческое<sup>150</sup>. В этом заключается постгуманистический поворот. Мы не можем говорить о какой-то сущности человека, точка бифуркации метафизики гуманизма уже пройдена. Мы не можем игнорировать тех, кого со смертью главных иллюзий модерна «озарили» лучи субъектности. Идти против этой траектории – не значит безобидно отстаивать призраки былого величия. Это значит игнорировать тех, кто находился по ту сторону бинарного означивания, носителей зое-модальностей (женщин, детей, животных, представителей миноритарных сообществ). Это значит не подать руки вроде бы более слабому, закрыть дверь перед просящим кров как будто бы «чужим».

---

<sup>149</sup> Фуко М. Воля к истине. М.: Касталь, 1997. С. 362.

<sup>150</sup> Авторский термин. Подробнее см.: Криман А.И. Постгуманистический поворот к пост(не)человеческому // Вопросы философии. 2020. № 12. С. 57–67.

Устанавливая нормативы, мы всегда попадаем на иерархизированную фабрику сортировки и отбраковки. Более того, подходя к человеческому с точки зрения его атрибутов, мы тоже оказываемся в пространстве либо свершившихся, либо свершающихся деконструкций. Как показала история, поддержка такого режима в философии влечет за собой неминуемое движение маятника в обратную сторону.

## **Глава 2. Ключевые идеи постгуманизма и их теоретические следствия для социальной философии**

Я выражаю компостность, а не постчеловечность: мы все компост, а не пост-человеки<sup>151</sup>.

*Харауэй Д., Антропоцен, Капиталоцен, Плантациоцен, Ктулуцен: создание племени*

Понимание пост(не)человеческого<sup>152</sup> неразрывно связано с идеей постчеловека. «Постчеловек» является зонтичным термином для новых антропологий, в первую очередь трансгуманизма и постгуманизма. Трансгуманизм зародился в середине XX в., но широкую известность приобрел в 90-е гг. Развитие программ слабого и сильного искусственного интеллекта, усовершенствование процесса крионирования, появление нанотехнологий дали толчок к распространению данного направления. Несмотря на то, что трансгуманизм и постгуманизм зачастую понимают синонимично, они представляют собой различные направления в философии и интерпретируют человеческое и постчеловеческое по-разному<sup>153</sup>. Трансгуманизм рассматривает человека как составной механизм, требующий

---

<sup>151</sup> В оригинале: «I am a compost-ist, not a posthuman-ist: we are all compost, not posthuman». В английском языке суффикс «-ist» имеет значение, помимо прочих, принадлежности к какой-либо идеологии. Необходимо обратить внимание на связь человеческого с «компостностью». Слово «compost» означает компост, перегной. Д. Харауэй использует игру слов, так как compost созвучно с «composed», т. е. с чем-то составным, составленным из нескольких частей. Тем самым подразумевается, как непосредственное включение, точнее, единение человеческого с компостом (и более широко, с материей), так и составная природа человеческого, границы которого не определены.

<sup>152</sup> Термин пост(не)человеческое представляет собой гибрид модифицированных в постгуманизме понятий человеческого и не-человеческого.

<sup>153</sup> Подробнее об их различиях будет показано в следующей главе.

усовершенствования при помощи технологических расширений. Постчеловек – это тот, кто уже не должен быть человеком в силу необходимости преодоления биологии, тот, кто, пройдя этап трансчеловека, нивелирует органические «несовершенства» путем слияния с технологическим.

Постгуманизм понимает постчеловека иначе. Постчеловеческое неотделимо от не-человеческого, оно преодолевает дуалистические конструкции и выходит на новый уровень понимания субъектности. В данной главе будет рассмотрен дискурс постгуманизма и его фундаментальные особенности. Постгуманизм связан в первую очередь с такими именами, как Д. Харауэй, К. Вулф, Р. Брайдотти, Ф. Феррандо, Р. Долфийн, И. ван дер Туин, К. Барад, С. Зоргнер, Х. дель Валь, Р. Пепперель, Дж. Ваттимо, Н. Бадмингтон и др. Также постгуманистические идеи можно обнаружить у Б. Латура, В. де Кастру, Э. Кона, Дж. Агамбена, Ф. Дескола, Ж.М. Шеффера и др.

В контексте истории постгуманизма необходимо обозначить его первое упоминание в работе И. Хассана «Прометей как перформер» (1977). Его взгляд явился своеобразной точкой бифуркации для постгуманистической гуманитаристики. «Концепция Хассана – важная точка для встречи постмодернизма и постгуманизма. Именно Хассан был тем, кто придал определенное звучание идеям постмодерна в искусстве и культуре»<sup>154</sup>. Он наметил некоторые из ключевых моментов для постгуманизма, таких как дальнейшая деконструкция понятия «человек»; открытость через возможности «пост»; инклюзивность и постдуализм, а главное, пришел к необходимости формирования нового социально-философского дискурса. Хассан, анализируя кризис гуманизма и наследие постмодерна, выявляет новую эпоху в гуманитаристике: «Прежде всего нам необходимо понять, что

---

<sup>154</sup> Павлов А. В. Постгуманизм: преодоление и наследие постмодернизма // Вопросы философии. №5, 2019. [Электронный ресурс] URL: <https://ras.jes.su/vphil/s004287440005053-3-1> (дата обращения: 07.12.2021)

человеческая форма – включая человеческое воображение и все его внешние проявления – может радикально меняться и поэтому нуждается в пересмотре. Мы должны понять, что пятьсот лет гуманизма, возможно, подходят к концу, так как гуманизм превращается в то, что мы вынуждены назвать постгуманизмом»<sup>155</sup>.

Тем самым эпистемологический и онтологический генезис постгуманизма из постмодернизма становится более явным. В еще одном знаковом для зарождающегося постгуманизма тексте «Постмодернистский поворот» Хассан намечает основную траекторию, по которой будет двигаться постгуманизм: «Пока что мы не можем и не должны выбирать между Единым и Многим, Гуманизмом и Деконструкцией, Общностью и Разрушением. Мы можем только открыть их для дальнейших дискуссий»<sup>156</sup>.

А.В. Павлов в своей статье «Постгуманизм: преодоление и наследие постмодернизма» пишет о том, что постгуманизм является следствием постмодернизма (и это неоспоримый факт: сами постгуманисты ссылаются на постмодернистскую философию) и как будто бы этим следствием исчерпывается в контексте продуцирования концептов.<sup>157</sup> Однако, несмотря на то что в постгуманизме химерическим образом развиваются многие идеи постмодернистской философии (Ж. Делеза и Ф. Гваттари, М. Фуко, Ж. Деррида и др.), постгуманисты идут дальше в плане расширения и преобразования наследия постмодернизма с учетом социальных, политических и экологических изменений конца XX в.

В 90-х гг. прошлого столетия был осуществлен постгуманистический поворот в области литературной теории и культурологии, характеризующийся пересмотром базовых для модерна оппозиций и их соотношений. Как замечает Павлов, «...постгуманизм изначально возник как

---

<sup>155</sup> Hassan I. Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture? *The Georgia Review*, 1977. Vol. 31, No. 4. P. 843.

<sup>156</sup> Hassan I. *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*. Ohio State University Press: Columbus, OH, 1987.

<sup>157</sup> Павлов А. В. Постгуманизм: преодоление и наследие постмодернизма // *Вопросы философии*. №5, 2019. [Электронный ресурс] URL: <https://ras.jes.su/vphil/s004287440005053-3-1> (дата обращения: 07.12.2021)

культурцентричная философия. И материал, на котором строились рассуждения, и сам концептуальный аппарат теории были исключительно «культурными»<sup>158</sup>. Данная область была определена как культурологический постгуманизм. Важнейший вклад в его создание внесла теория киборгов Д. Харауэй. Начало новой философии положил успех книги «Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм в 1980-х годах» (1985), где Харауэй поставила под сомнение фиксацию на человеческом и провела исследование гибридности в позитивном и генеративном плане: «В конце XX в., в наше время, мифическое время, мы все химеры, выдуманные и сфабрикованные гибриды машины и организма; короче, мы киборги»<sup>159</sup>.

Очень важен момент включения технологического в понимание постчеловеческого в трансгуманизме и постгуманизме, так как использование данными направлениями схожей терминологии создает постоянную путаницу между ними. В «Манифесте киборгов» Харауэй вводит метафору киборга, чтобы дестабилизировать бинарные оппозиции, существующие в западной традиции. И в этом контексте технокультура технологий бросает вызов устоявшимся дуализмам души/тела, животного/человека, организма/машины культуры/природы, мужчины/женщины и т.д., о чем речь пойдет в следующих параграфах. В трансгуманизме же киборг – это результат перехода от естественного к искусственному, который изначально зиждется на классической картезианской оппозиции тела и души.

Важным аспектом постгуманистической биополитики Харауэй является – это постгендерный подход к постчеловеку: «Ее идеи стали ключевыми принципами для постгуманистов, поскольку они развивают концепцию постгендерного мира»<sup>160</sup>. Помимо включения небинарного гендерного

---

<sup>158</sup> Там же.

<sup>159</sup> Харауэй Д. Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х. М., 2017.

<sup>160</sup> Miah A. Critical History of Posthumanism // Chadwick, R., Gordijn, B., 2009. [Электронный ресурс] URL: [https://www.researchgate.net/publication/226430836\\_A\\_Critical\\_History\\_of\\_Posthumanism](https://www.researchgate.net/publication/226430836_A_Critical_History_of_Posthumanism) (дата обращения: 07.12.2021)

Дискурс Д. Харауэй также дал толчок для развития исследований животных (animal studies), но стоит отметить, что они сами по себе не обязательно предполагают постгуманистический подход.

самоопределения в контекст человеческого, в связи с развитием феминизма и квир-теории постгуманисты через критику следствий био-генетического капитализма вводят постгендерность в поле не-человеческих агентов. Об этом будет подробно рассказано в следующем параграфе.

Постантропоцентричные самости демонстрируют принципиальную неавтономность человека, что приводит к критике всех прочих антропоцентричных установок. Все участники находятся в бесконечных отношениях установления, которые каждый раз конституируют разные самости. «Жизненная сила их связей основана на совместном использовании этой планеты, территории или окружающей среды на условиях, которые больше не являются столь иерархическими и самоочевидными»<sup>161</sup>.

Возвращаясь к истокам постгуманизма, необходимо обозначить, что активно разрабатываться постгуманистический дискурс стал в 90-х гг. XX в., формируя отличное от трансгуманистического понимание того, что такое постчеловек. В 1995 г. Р. Пепперел одним из первых попытался сформулировать основные тезисы философского постгуманизма в своем «Постгуманистическом манифесте». Несмотря на то, что его видение постгуманизма во многом отличается от современного, он выделяет ключевой момент постгуманистического поворота – уход от антропоцентризма.

В 1995 г. К. Вулф пишет эссе «В поисках постгуманистической теории», где использует термин «постгуманизм» для обозначения новой траектории в постгуманитаристике. К. Хэйлс, вдохновляясь этим термином, в 1999 г. пишет знаковую для постгуманизма работу «Как мы стали постлюдьми»<sup>162</sup>. Ее критика невоплощенных нарративов в кибернетической и информационной литературе проложила путь для постгуманизма, уходящего корнями в феминистскую и постмодернистскую практику. В чем же состоит дискурс ускользающего (ли) постчеловеческого?

---

<sup>161</sup> Braidotti R. *The Posthuman. Polity*: Cambridge, UK, 2013. P. 71.

<sup>162</sup> Hayles K. *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. The University of Chicago Press, 1999.

«В постчеловечестве нет существенных различий или абсолютных разграничений между физическим существованием и компьютерным моделированием, кибернетическим механизмом и биологическим организмом, роботизированной телеологией и человеческими задачами»<sup>163</sup>. Постчеловек может меняться, лавировать в виртуальностях, прибегать к каким угодно модификациям, но тесные взаимоотношения с техникой не являются условием его «превосхождения» и не служат цели какого-либо преодоления биологического. Несмотря на технооптимистичность дискурса Хэйлс, она не склонна понимать техническое как инструмент исправления биологии (как в трансгуманизме). Скорее, техническое является одним из модусов постчеловеческого<sup>164</sup>. «Дать слово машине в себе — это прежде всего значит не допускать никакой нарциссической рефлексии», - пишет отечественный философ И.М. Чубаров<sup>165</sup>. Дискурс Хэйлс характеризуется «...потерей субъективности, основанной на том, что тела теряют свои границы»<sup>166</sup> и акцентирует внимание на деантропологизации, в том числе размывая границы между животным и человеком.

Также Хэйлс задает важную траекторию для концептуального разделения трансгуманистического и постгуманистического понимания субъектности: «Постчеловеческий субъект – это совокупность разнородных компонентов, материально-информационная сущность, границы которой строятся и реконструируются непрерывно»<sup>167</sup>. Одним из важных следствий такого взгляда является подход к постчеловеку как возможному и уже существующему («постчеловеческое уже здесь») в отличие от трансгуманистического взгляда на необходимость биологических

---

<sup>163</sup> Там же.: С. 3.

<sup>164</sup> В оригинале: Hayles, N. K. *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. The University of Chicago Press: Chicago et al., 1999.

<sup>165</sup> Чубаров И.М. Машинная антропология. Запоздалый манифест // ЛОГОС. Т. 25. № 2 (104), 2015. С. 122-141.

<sup>166</sup> Miah A. *Critical History of Posthumanism* // Chadwick, R., Gordijn, B., 2009. [Электронный ресурс] URL: [https://www.researchgate.net/publication/226430836\\_A\\_Critical\\_History\\_of\\_Posthumanism](https://www.researchgate.net/publication/226430836_A_Critical_History_of_Posthumanism) (дата обращения: 07.12.2021)

<sup>167</sup> Hayles K. *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. The University of Chicago Press, 1999. P. 3.



модификаций человека, которые всегда направлены в будущее.

Постгуманисты продолжают линию критики гуманизма, утратившего свой авторитет, так как «...кризис в гуманизме происходит уже повсеместно»<sup>168</sup>. Однако постгуманизм не заикливаясь, в отличие от антигуманизма, только на отторжении гуманизма и формирует новый дискурс. «Философский постгуманизм – это непрерывный анализ, который быстро развивается, привлекая к себе все большее внимание как в академических кругах, так и за их пределами; его следует рассматривать не как однородное движение, а как плюралистический подход, разработанный взаимосвязанными тенденциями»<sup>169</sup>. Несмотря на ризоматичность дискурса, который формируют философы постгуманистического толка, углубляющиеся в ту или иную акцентуацию, постгуманистическое мировоззрение имеет общие философские основания. Р. Брайдотти является одной из первых, кто их артикулировал.

В «Постчеловеческом»<sup>170</sup> она обозначает пост-антропоцентризм и пост-гуманизм как главные идеи постгуманистического поворота. В то же время она подразумевает постдуалистический подход в деконструкции базовых оппозиций модерна. В целом, деконструкция базовых оппозиций классической философии относится ко всей постгуманистической теории. Харауэй дополняет эти опорные пункты, и говорит о пост-дуализме как необходимом процессе становления постгуманизма. В заключительной главе я представляю авторский термин «пост-иммортиализм», который, с моей точки зрения с необходимостью дополняет данный дискурс и позволяет раскрыть его важные положения.

## **2.2 Пост-антропоцентризм как наследие «антропоцена»**

В 2000 году нобелевский лауреат Пауль Крutzen впервые озвучил концепцию Антропоцена<sup>171</sup> – нового геологического периода,

---

<sup>168</sup> Badmington N. Posthumanism. Palgrave: New York, 2000. P. 9.

<sup>169</sup> Ferrando F. Philosophical Posthumanism. Bloomsbury Publishing Plc., London, 2019. P. 55.

<sup>170</sup> Braidotti R. The Posthuman. Polity: Cambridge, UK, 2013.

<sup>171</sup> Crutzen P. J., Stoermer, E. F. The “Anthropocene.” In: Global Change Newsletter, No. 41, 17–18, 2000.

характеризующегося фатальным влиянием человека на окружающую среду. Рефлексия подобных процессов приводит к переосмыслению человеком его власти над прочими видами. Рождается постантропоцентричный подход как логическое следствие осмысления кризиса человеческого. «Вопрос постантропоцентризма включает также исследования в области науки и техники, новых медиа и цифровой культуры, экологии и наук о Земле, биогенетики, неврологии и робототехники, эволюционной теории, критической правовой теории, приматологии, прав животных и науки о понятии. Такая высокая степень трансдисциплинарности сама по себе добавляет дополнительный уровень сложности этому вопросу»<sup>172</sup>.

«Философский постгуманизм критикует деятельность человека, а вместе с этим пытается упразднить антропоцентрические и гуманистические допущения, сложившиеся за несколько столетий»<sup>173</sup>. В этом контексте постгуманистическая перспектива направлена в сторону деантропологизации. Как возможна социальная антропология без человека как точки отсчета? Как возможно представить мир без человека вообще? Ведь даже малейшая фантазия от том, что нас нет, а главное, что наше отсутствие ни на что не повлияет, вызывает непонимание и страх. Жизнь настолько заразная вещь, что, коснувшись любого ее проявления, вдохнув ее, трудно расстаться с ней даже в мыслях. Для людей эпохи модерна жизнь выражается в первую очередь через возможность влияния на то, что не наделено разумным существованием. Хайдеггер, упражняясь с конечностью, выявляет ту точку бифуркации, где схватывается субъективность. Постгуманистическая мысль идет дальше в этом направлении, говоря о том, что смерть человека не является исключительным сигнификатором

---

<sup>172</sup> Braidotti R. *Nomadic Subjects, Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, NY: Columbia University Press, 1994. P. 58

<sup>173</sup> Павлов А. В. Постгуманизм: преодоление и наследие постмодернизма // Вопросы философии. №5, 2019. [Электронный ресурс] URL: <https://ras.jes.su/vphil/s004287440005053-3-1> (дата обращения: 07.12.2021)

субъективности. В мир людей врывается «голая жизнь»<sup>174</sup>, которая тоже имеет право на смерть.

В этом контексте философия постгуманизма является сложным психологическим актом освобождения человека от своей вроде бы главенствующей роли. Кажется, если отступить на второй план, то мир исчезнет. Однако оказывается, что он не исчезает, а проявляется. Концепция антропоцена стала очень плодотворной особенно для гуманитаристики. Человек стал настолько могущественен, что своим безрассудным проявлением силы нарушил, казалось бы, базовые условия окружающей среды. Точкой отсчёта эпохи антропоцена принято считать бомбардировку Хиросимы и Нагасаки. Но оружием является не бомба, даже не те, кто ее сбросил. Оружием является сплетение человеческой рациональности и ее эссенции – науки. Гуманизм, лейтмотивом которого являлась установка на *ratio*, приводит, с одной стороны, к безусловной вере в науку, с другой – к вере в человеческую исключительность. В книге «Конец человеческой исключительности» Ж.М. Шеффер опровергает тезис о человеческой исключительности и деконструирует антропоцентричность традиционного философского дискурса, апогеем которого долгое время было картезианское *cogito ergo sum*.

История показала: метафизические концепции идеального человека приводят к тому, что дискурс захватывают те, кто их разрабатывает. Остальные оказываются за бортом гуманистических ценностей. Дробление на своих и чужих, более подходящих и менее подходящих всегда стремится к невозможному, ложному и по ходу движения вытесняет менее подходящих к установленным меркам. Ужасающими иллюстрациями подобной стратегии являются Холокост и ГУЛАГ. Как замечает Брайдотти, «Между этими

---

<sup>174</sup> Термин Дж. Агамбена.

историческими явлениями и отторжением гуманизма в 1960-х и 1970-х годах прослеживается четкая связь поколений»<sup>175</sup>.

Латур одним из первых предпринял попытку уйти от дуализма и субъект-объектного мышления и стереть границу между человеком и не-человеком, наделяя вещи агентностью. Используя семиотику Греймаса, он выдвигает требование «говорить от объектов». Брайдотти при анализе критической роли человека обращается к не-человеческому. «Реляционная способность постчеловеческого субъекта не ограничена нашим видом, но включает в себя все неантропоморфные элементы. Живая материя — это понятие включает в себя плоть — разумна и способна к самоорганизации, но она таковой является только потому, что ее ничего не отделяет от остальной органической жизни. Таким образом, нельзя утверждать, что я работаю полностью в рамках социально-конструктивистского метода, наоборот, я подчеркиваю не-человеческую, витальную силу Жизни, которую называю *zoe*»<sup>176</sup>. *Zoe*-центрированный дискурс является ядром постгуманистического поворота. Это ответ на идеологию биогенетического капитализма, так как «конъюнктурная политическая экономия биогенетического капитализма превращает жизнь/*zoe*, то есть человеческую и не-человеческую разумную материю, в товар для торговли и развития»<sup>177</sup>.

Возвращаясь к биогенетическому капитализму, необходимо упомянуть символ стирания границ природы и культуры, которое имплицитно содержится в капиталистических производствах. Почему капитализм биоцентричен? Потому что биология (в широком понимании — жизнь/*zoe*) становится в один ряд с товарооборотом патриархально ориентированных (то есть всегда имплицитно содержащих насилие и подавление) капиталистических отношений. Для иллюстрации подобных отношений Брайдотти использует пример овцы Долли и других клонированных существ.

---

<sup>175</sup> Braidotti, R. *The Posthuman. Polity*: Cambridge, UK, 2013. P. 17.

<sup>176</sup> Braidotti, R. *The Posthuman. Polity*: Cambridge, UK, 2013. P. 46.

<sup>177</sup> Там же: P. 61.

«Будучи природно-культурными соединениями, эти животные квалифицируются как киборги, то есть как существа смешения или носители постчеловеческих отношений»<sup>178</sup>. Не будучи рожденной традиционным способом, овца Долли является смесью организма и машины, носителем постгендерности, так как отделена от репродукции и от потомства. «Долли не является дочерью ни одного представителя своего старого вида - одновременно сиротой и матерью себя. Во-первых, новый пол, он/она также выходит за рамки гендерной дихотомии патриархальной системы родственных связей»<sup>179</sup>. Долли – икона постчеловеческого бытия, так как не является в полной мере ни животным, ни машиной.

Харауэй очень красочно описывает судьбу другого участника постчеловеческих отношений – онкомыши. «Одним из первых киборгов стала стандартная белая лабораторная крыса, имплантированная осмотическим насосом, предназначенным для непрерывной подачи химикатов»<sup>180</sup>. Являясь пушечным мясом для научных целей, лабораторные мыши своей судьбой воспроизводят судьбу Иисуса – умирая во имя человечества и возрождаясь вновь. В отличие от Долли, она никогда не умирает по-настоящему, просто потому что ее производят, а не рожают. Онкомыши также вписаны в бесконечный процесс производства, это станки по производству витальности. Их существование неразрывно связано с машинностью и человечностью и, по мнению Харауэй, позволяет их отнести к киборгам. «Антропология киборгов» пытается провокационно переосмыслить пограничные отношения между людьми, другими организмами и машинами»<sup>181</sup>. Постаптропоцентричные самости демонстрируют принципиальную неавтономность человека, что приводит к критике всех прочих антропоцентричных установок. Все участники

---

<sup>178</sup> Braidotti, R. *The Posthuman. Polity*: Cambridge, UK, 2013. P. 72.

<sup>179</sup> *Ibid.*: P. 74.

<sup>180</sup> Haraway D. *Modest\_Witness@Second\_Millennium. FemaleMan©\_Meets\_ OncoMouseTM*. London and New York: Routledge, 1997. P. 51.

<sup>181</sup> Haraway D. *Modest\_Witness@Second\_Millennium. FemaleMan©\_Meets\_ OncoMouseTM*. London and New York: Routledge, 1997. P. 52.

находятся в бесконечных отношениях становления, которые конституируют каждый раз разные самости. «Жизненная сила их связей основана на совместном использовании этой планеты, территории или окружающей среды на условиях, которые больше не являются иерархическими и самоочевидными»<sup>182</sup>.

Более того, по мнению Дж. Агамбена, сама человечность конституируется через отношение к животности: «Номо — это, в основе своей, «антропоморфное» животное: чтобы быть человеческим, человек должен познавать себя как не-человека»<sup>183</sup>. На примере «Манифеста гуманизма» Мирандола, который упоминался в контексте гуманистического проекта, он демонстрирует работу «антропологической машины». Мирандола определяет человека как «нашего хамелеона», который имеет два пути мимикрии — выродиться в животное либо преобразиться в божественное. Таким образом работает «антропологическая машина» по различению человеческого при помощи отношения к животному: «отсутствие собственной природы у Номо и располагающая его в неопределенном состоянии между небесной и земной природой, в состоянии парения между животным и человеческим, так что ему всегда приходится быть меньше и больше, чем он сам»<sup>184</sup>. Таким образом, работу этой «машины» обуславливает соотношение внутри оппозиций человек/животное, человеческое/не-человеческое и т.д. Но тенденции последних десятилетий подрывают работу этой машины, так как границы между человеческим и не-человеческим становятся не так различимы.

Некоторые философы понимают уход от антропоцентризма как симптом глубочайшего кризиса, из которого непременно необходимо человека спасти. Совершая назидательный акт нивелирования постгуманистического поворота, они стремятся освободить человека от его конечности, сводя де-

---

<sup>182</sup> Braidotti, R. *The Posthuman. Polity: Cambridge, UK, 2013. P. 71*

<sup>183</sup> Агамбен Дж. *Открытое. М.: РГГУ, 2012. С. 39.*

<sup>184</sup> Агамбен Дж. *Открытое. М.: РГГУ, 2012. С. 40.*

антропологизацию к логическому завершению постмодернистского жеста деконструкции субъектности. Однако де-антропологизация понимается в постгуманизме иначе.

Признанием за человеком множества человек и, более того, не-человек дает возможность выхода из сложившегося в гуманитаристике антропологического тупика. «В условиях постантропоцентризма, смещения границ между природой (zoe) и культурой (bios) стоит вопрос о возможности выхода из кризиса гуманизма через интраактивную включенность, аффирмативные процессы «становления-с», «расцветания-с» нечеловеческими агентами в условиях природокультуры и новых медиаэкологий»<sup>185</sup>. Де-антропологизирующаяся антропология обнаруживает человека в бесконечном становлении. В этом сложном процессе невозможно ухватить структуру и иерархию, потому что их там нет. В противовес гуманистическому цельному иллюзорному субъекту (как метафизической конструкции), который конечен, но не никогда не может быть дан, постгуманизм говорит о человеке как о бесконечном процессе. «Человек воспринимается не как единый агент, а как часть семиотической, материальной, а также многомерной сети»<sup>186</sup>. В этом смысле человек уже является постчеловеком. Постчеловек – это процесс.

## **2.2 Постгуманизм как постколониализм: рефлексия западноевропейской культуры**

Продолжая предыдущий параграф, касающийся де-антропологизации, необходимо остановиться на теме раскрытия постгуманизма как постгуманизма, то есть движения, пересекшего черту гуманизма и мутировавшего во что-то одновременно противоположное гуманизму, но и

---

<sup>185</sup> Никитина Е. О постчеловеческой субъективности: становясь-с животными, растениями и машинами. [Электронный ресурс] URL: <http://moscowartmagazine.com/issue/81/article/1789> (дата обращения: 07.12.2023)

<sup>186</sup> Latour B. Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society. Open University Press: Milton Keynes, UK, 1987.

открывающее новые смыслы и отношения. Так проявляется ветвистость дискурса. Однако ветвистость отсылает не к дереву, а к ризоме. Все аспекты постгуманизма пропитаны друг другом и вытекают один из другого.

Необходимо еще раз заострить внимание на образе «витрувианского человека», изображенного Леонардо да Винчи. Что он собой представляет? Это – мужчина, очевидно, «белый», цисгендерный мужчина-европеоид. Но прежде всего – это архетип человека вообще, через которого мы понимаем человеческую жизнь, отличающейся «разумностью» - *bios*. «Этот культовый образ является эмблемой гуманизма как доктрины, сочетающей в себе биологическое, дискурсивное и нравственное расширение человеческих возможностей с идеей телеологически предопределенного и рационального прогресса»<sup>187</sup>. Он является символом классической доктрины, упадок которой был зафиксирован в первой главе. Необходимо артикулировать пошатнувшиеся основания гуманизма. Это оппозициональная логика восприятия и субъектность определённого толка, метафизический образ идеального, всегда ускользающий вдаль. Вопрос заключается в том, что те, кто находится от этого образа слишком далеко и не обладают необходимыми модусами, или вовсе представляют иную парадигму восприятия и бытийствования, попадают в беспросветный подвал Другого. «Центральное место в этой универсалистской доктрине и ее двоичной логике занимает понятие "различия" как пренебрежения»<sup>188</sup>. Помимо причудливой для «голой жизни» классификации, иерархичность буквально уничтожает возможность выбраться из этого подвала и коснуться «лучей субъектности». Более того, те, кто имеет необходимые атрибуты, маркирующие привилегированность положения, обретают власть над обладателями инаковости. «В той мере, в какой различия означают неполноценность, они приобретают как эссенциалистский, так и смертельный оттенок для людей, которых клеймят

---

<sup>187</sup> Braidotti R. *The Posthuman. Polity*: Cambridge, UK, 2013. P. 13.

<sup>188</sup> Braidotti R. *The Posthuman. Polity*: Cambridge, UK, 2013. P. 13.



как "Других"»<sup>189</sup>. Дискурс власти пропитан классификациями, он не может существовать вне иерархии, где одни наделяются правами контроля и угнетения, а другие – контролируемостью и угнетаемостью. «Все гуманизмы, существовавшие до сих пор, были имперскими. Они говорят о человеке в акцентах и интересах класса, пола, расы, генома. Их объятия душат тех, кого оно не игнорирует. Почти невозможно представить себе преступление, совершенное не во имя человечества»<sup>190</sup>. Гуманистические тезисы, реализуясь на практике не только утратили свое значение, а модифицировались в противоположные по своему пафосу.

Необходимо обратить внимание на политический дискурс после Второй мировой войны. Хайдеггер – один из самых главных интеллектуалов того времени, признает капитуляцию гуманизма. Советский союз одерживает победу над фашизмом, отныне коммунистическая повестка ассоциируется с освобождением. Центром сосредоточения интеллектуальной жизни левых становится Франция. Поколения 60-х, 70-х годов еще помнят ужасы войны и заработали аллергию на все, что связано с насилием и угнетением. Сартр, де Бовуар, Фуко воплощают идеи свободы, в том числе от догм классического дискурса субъекта как носителя власти. «Суверенного и основополагающего субъекта, универсальной формы субъекта, которую можно найти всюду, не существует»<sup>191</sup>, -заключает Фуко. Субъекта нет, а власть осталась.

Рефлексия кризисов в науке и философии пока не позволяет родиться проекту нового человека. Необходимо вычистить лоно Европы от нежизнеспособного ребенка-мутанта, и умершего еще в утробе. Изобретение противозачаточной таблетки – буквальный символ новой эпохи, когда доминирование мужчин, владеющих патриархальным дискурсом, дестабилизируется, открывая путь к субъектности женщинам. Многие

---

<sup>189</sup> Ibid.: p. 13.

<sup>190</sup> Davis A. Women, Race and Class. New York: Random House, 1981. P. 141.

<sup>191</sup> Фуко М. Этика существования // Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3. М.: Праксис, 2006. С. 301.

женщины больше не хотят вынашивать орудия для войны, не хотят поддерживать дискурс власти над ними. Набирает ход вторая волна феминизма, помимо прочего, продолжающая дело постмодернистской философии и заколачивающая гвозди в гроб «витрувианского человека». Об умерших либо хорошо, либо ничего, кроме правды. Покойник служил позорному делу патриархата, говорят феминистки. «Феминистская критика патриархального позирования через абстрактную мужественность и триумфальную белизну утверждала, что этот гуманистический универсализм является неприемлемым не только на эпистемологических, но также на этических и политических основаниях»<sup>192</sup>. Это нападение призвано разрушить саму возможность говорить о норме, структуре власти, перформативно утверждающей инаковость как ненормальность.

Исторически сложившаяся «человеческая норма означает нормальность, нормированность и нормативность»<sup>193</sup>. Она функционирует, перенося особый способ бытия человека в обобщенный стандарт, который приобретает трансцендентные человеческие ценности от мужских к человеческим, становясь универсализированным форматом человеческого вообще. «В этом отношении антигуманизм отвергает диалектическую схему мышления, в которой различие или непохожесть сыграли определяющую роль, выявляя сексуализированного Другого (женщину), расово Другого (аборигена), натурализованного Другого (животных, окружающую среду или Землю)»<sup>194</sup>. Одна из линий постгуманизма вытекает как раз из феминистского дискурса антигуманизма (или постмодернистского феминизма), обращаясь к множественности Других, которые теряют свой угнетенный статус туземцев. Развивающиеся феминистские движения продолжают путь освобождения всех прочих Других, находящихся в сложных отношениях с маскулинностью и феминностью. Более того, они становятся рупором многих миноритарных

---

<sup>192</sup> Braidotti, R. *The Posthuman*. Polity: Cambridge, UK, 2013. P. 24.

<sup>193</sup> *Ibid.*: P. 26.

<sup>194</sup> *Ibid.*: P. 27.

сообществ. Интерсекциональный феминизм продолжает линию критики субъектности и выступает за то, что не существует никакого универсального опыта, конституирующую женскую или прочие самости. Инвалидность, принадлежность к той или иной расе, условия политического строя, экономической системы, сексуальная ориентация и пр. создают сложную симфонию разной степени проявленных привилегированности и/или угнетенности. Множественность, проявленная в социальном, позволяет говорить о пост-гуманизме, где «идеал» человека оказывается невозможен.

В этом контексте необходимо еще раз обратиться к киборгу Харауэй. Киборги – это номадические самости без прошлого и будущего, существа «постгендерного мира», которые «являются незаконными отпрысками милитаризма и патриархального капитализма», это точки сборки мифического, животного, механического, химерического и виртуального. Сущность киборга невозможно уловить и переозначить. Киборг непрерывно создается и распадается. Философия Харауэй погружается в жуткое пространство перверсий и аморальности, хотя в процессе распада нет никаких прошлых пределов. Интровертная множественность усложненной самости проявляется после выхода из строгой парадигмы субъект-объектных отношений. Настроения Харауэй поражают свободой от наследия человеческого, будто она пребывает в левитации и совершенно не нуждается в фундаменте, материальность которого напоминает о подвиге Номо Erectus'a.

Харауэй идет дальше, и распространяет субъектность на тех, кто в колониальной традиции всегда находился в роли автомата – на животных. Брайдотти поднимает вопрос об основаниях субъектности вообще, говоря о бактериях, жизнь которых незаметна глазу, но чья деятельность в кишечнике человека может привести, например, к депрессии. Рекурсивность множественности прослеживается через разнообразие участников, составляющих не общества, а коллективы человеческих и не-человеческих

агентов (Латур); как агентность, расщепляющуюся на различные планы имманентности (Харауэй); как имманентности, которые пронизывают разные самости, что открывает вопрос о возможностях бесконечных комбинаций.

Другой ветвью пост-гуманизма как множественности является рефлексия постколониальных исследований, которые представляют проект деколонизации мышления. Здесь необходимо вспомнить К. Кастанеду с его нашумевшей серией книг о Доне Хуане, в которых герой сталкивается с явлениями, находящимися вне диапазона колониального мышления и восприятия. Его исследования (не так важно, являются ли они вымыслом, правдой или где-то между) открывают пространство недуальной, мистической реальности, где человек может летать, ящерицы умеют разговаривать, а «туземный» мир оказывается сложным нарративом, в котором переплетаются слова, вещи и образы. Дон Хуан становится воплощением другого измерения, символом непознанной инаковости, что гораздо сложнее пути ratio и манит своей неизведанностью. В то же время происходит психоделическая революция, и западная цивилизация открывает для себя *inner space* – «внутренний мир». Фигура Другого оказывается кочевой. Она мигрирует из внешнего во внутреннее, и уже сам человек обнаруживает себя же тем пресловутым Чужаком или туземцем. Конструкция, казавшаяся надежной крепостью, оказалась картонным домиком. Бывшее королевство наполняют освобожденные узники: из лесов выходят животные, из домов вышагивают женщины, химеры выползают из снов, духи открываются зрячим.

Социальные науки XX-го века используют метод «включенного наблюдения»: в частности, антропологи внедряются в жизнь неиспорченных цивилизацией племен. Результат исследований - фиаско традиционных систем восприятия и попытка сформировать новый язык, который позволил бы объяснить этот дивный новый мир (не)человеков, а не субъектов. И хотя постколониальные социальные антропологи не артикулируют себя именно

как постгуманистов, но их стремление преодолеть оппозиции и общий базис (Делез, Латур, Леви-Стросс) позволяет их отнести к постгуманистической волне.<sup>195</sup>

В. де Кастру и Э. Кон, вдохновляясь работой Ф. Дескола «По ту сторону природы и культуры»<sup>196</sup>, совершают попытку построить новые антропологии с новым гносеологическим аппаратом. Общим базисом для них является необходимость ухода от классических бинарных оппозиций. Де Кастру реализует деконструкцию дуальностей уже в методологии: соединяет философию постструктуралиста Делеза и структуралиста Леви-Стросса. Исследуя жизнь индейцев Амазонии, он приходит к выводу, что у них отличное от колониального понимание человеческого. Человечностью наделены все в той или иной степени. Разница проявления человечности обусловлена телесными различиями. Взаимодействие с Другим – акт признания в нем врага, а враг – это модус человеческого. Враг понимается в категориях общности, а не различий. Более того, у людей этого племени нет понимания вещей как объектов, так как они всегда указывают на субъект. То, что у одних может быть «природой», у других может пониматься как «культура». Западный взгляд на миноритарные сообщества как недостаточно цивилизованные должен быть деконструирован, и де Кастру призывает сделать социальную антропологию практикой для «постоянной деколонизации мысли».

Э. Кон поддерживает проект деколонизации мышления. Его книга «Как мыслят леса» является результатом его собственной многолетней работы с народом руна – жителями амазонского района Эквадора. В своих исследованиях он опирается на «постгуманистические исследования» Харауэй, акторно-сетевую теорию Б. Латура и семиотическую теорию

---

<sup>195</sup> Кон в своей работе «Леса, которые мыслят» достаточно часто ссылается на труды Д. Харауэй. И хотя Харауэй отказывается называть себя постгуманисткой, она является признанным пионером постгуманизма.

<sup>196</sup> О Дескола в контексте деконструкции оппозиции культуры и природы будет подробнее в следующем параграфе.

репрезентации Пирса. Совершая попытку ассимиляции с племенем, Кон демонстрирует постгуманистический поворот в действии. Общим пространством с не-человеческими Другими, по мнению Кона, является не телесность, а то, что «наша жизнь пронизана и опосредована знаками»<sup>197</sup>. Это оправдывает аналитический подход Кона как к представителям другого народа по линии постгуманизма, так и животным по линии разборки «антропологической машины», функционирующей уже в модусе «становления-с», а также к духам, врывающимся в деконструкцию классического (то есть западного) понимания реальности. Эта антропология иллюстрирует процесс де-антропологизации дискурса и построена на критике тезиса о человеческой исключительности. Его задачей является сдвиг человека на периферию и включение его в общий ряд других агентов: «Не все субъекты – люди».

Опыт включения в жизнь племени раху привел Кона к новой антропологии: «как нас видят другие существа, имеет большое значение. Тот факт, что другие существа нас видят, меняет суть событий. И если ягуары способны представлять [в смысле «репрезентировать». — Ред.] нас неким образом, от которого может зависеть наша жизнь, то антропология не может ограничиваться лишь изучением того, каким образом ягуаров представляют (репрезентируют) люди из разных культурных сообществ»<sup>198</sup>. Помимо человека, самостью обладают и животные, и духи. Все они влияют друг на друга, так как способны к репрезентации. Мышление – это репрезентация, в том числе и языковая. «Жизнь и мысль во многом одно и то же: жизнь мыслит; мысль жива»<sup>199</sup>. Хэйлс, говоря о познании, приходит к тому, что оно не является исключительно человеческой прерогативой. «Как только мы преодолеем (ошибочное) представление о том, что люди являются единственными важными или значимыми познавателями на планете,

---

<sup>197</sup> Кон Э. Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. С. 38.

<sup>198</sup> Там же.

<sup>199</sup> Там же.

появляется множество новых вопросов, проблем и этических соображений»<sup>200</sup>. И, несмотря на это, нам необходимо признать, что познают не только люди, но и животные, и нейросети, и даже бактерии.

## **2.4 Постгуманизм как пост-дуализм: соотношения субъекта и объекта**

Необходимо зафиксировать внимание на основных оппозициях, с которыми работает постгуманизм в контексте пост-дуализма.

### **Оппозиция субъект/объект**

Философия модерна базируется на классических оппозициях. Как будет показано в следующей главе на примере Канта, оппозициональность субъект-объектного мышления модифицируется в какие-то другие формы. Понимание как субъекта, так и объекта смещается в сторону множественности и неявных границ. С деконструкцией субъекта и объекта связана деконструкция всех прочих дуальностей.

### **Оппозиция человеческое/не-человеческое**

Одним из главных сюжетов в постгуманизме является пересмотр оппозиции человеческое/не-человеческое, так как обнаруживаются конститутивные взаимосвязи между ними, не позволяющие провести четкую границу.

### **Оппозиция природа/культура**

Несмотря на то, что разграничение природы и культуры не всегда было таким отчетливым в истории философии (например, у Аристотеля люди составляют часть природы), в эпоху модерна данное противопоставление является общепризнанным. Дескола, приводя генеалогию данной оппозиции в своей работе «По ту сторону природы и культуры», видит корень в христианской доктрине: «такой переворот произошел с приходом

---

<sup>200</sup> Hayles K. *Unthoughtful: The Power of the Cognitive Nonconscious*. The University of Chicago Press Ltd., London, 2017. P. 9.

христианства; именно оно говорит, с одной стороны, о трансцендентности человека, а с другой — предлагает образ вселенной, вышедшей из небытия актом Божественной воли»<sup>201</sup>. Человек не является природным в полной мере, он «не входит в состав природы как один из ее элементов»<sup>202</sup> и сотворен Богом, чтобы надзирать за ней. «Культурные институты видятся как более или менее разработанное воплощение универсального стремления человеческого общества к контролю над природными условиями и инстинктивными реакциями»<sup>203</sup>. Выявляя генезис данного противопоставления, Дескола приходит к тому, что оно является конструктом, давшим плоды в эпоху Просвещения (когда выделяется один объект среди прочих, но, однако, всегда в ущерб другим)<sup>204</sup>, но уже несостоятельным в контексте как современности, так и более древних цивилизаций: «необходимо просто отдать себе отчет, что взаимоотношения людей между собой, как и взаимоотношения людей с нечеловеческим миром, совсем не так принципиально различны, как это видится в наших онтологических и космологических концепциях. Чтобы это понять, надо прежде всего осознать, что оппозиция «природа»/«культура» совсем не так универсальна, как это принято считать»<sup>205</sup>. Он иллюстрирует свою мысль примером в духе де-колониальной философии, описывая взаимоотношения людей и животных в племенах макуна и ачуаров: «животное одного вида

---

<sup>201</sup> Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 94.

<sup>202</sup> Там же.: с. 94.

<sup>203</sup> Там же.: с. 102.

<sup>204</sup> Более того, по мнению Дж. Агамбена сама человечность конституируется через отношение к животности: «Ното — это, в основе своей, «антропоморфное» животное: чтобы быть человеческим, человек должен познавать себя как не-человека». [Агамбен Дж. Открытое. М.: РГГУ, 2012. С. 39]. На примере «Манифеста гуманизма» Мирандола, который упоминался в контексте эссенции гуманистического проекта, он демонстрирует работу «антропологической машины». Мирандола определяет человека как «нашего хамелеона», который имеет два пути мимикрии – выродиться в животное, либо преобразиться в божественное. Таким образом работает «антропологическая машина» по различению человеческого при помощи отношения к животному - «отсутствие собственной природы у Ното и располагающая его в неопределенном состоянии между небесной и земной природой, в состоянии парения между животным и человеческим, так что ему всегда приходится быть меньше и больше, чем он сам» [Агамбен Дж. Открытое. М.: РГГУ, 2012. С. 40]. Работу этой «машины» обуславливало соотношение внутри оппозиций человек/животное, человеческое/не-человеческое и т.д. Но тенденции последних десятилетий подрывают работу этой машины, так как границы между человеческим и не-человеческим становятся не так различимы.

<sup>205</sup> Там же.: с. 10.



может превратиться в животное другого вида или в человека, а человек может превратиться в животное. Любые категориальные различия внутри этого мира приобретают, таким образом, очень условный характер: внешний облик существ непрерывно меняется, поэтому очень трудно судить о том, кто именно скрывается под той или иной внешней оболочкой и какие свойства присущи именно этому созданию»<sup>206</sup>. Дуалистическая система восприятия несостоятельна при анализе незападных цивилизаций.

Брайдотти и Харауэй используют термин «природокультуры», акцентируя внимание на невозможности иерархического выделения одного или другого. Все пребывает в едином танце, а дуалистическая машина не позволяет понять сложных отношений взаимопроникновения.

### **Оппозиция мужчина/женщина**

Как уже было отмечено ранее, в движение постгуманизма большой вклад внесли представители феминисткой теории с их деконструкцией традиционной субъектности, зиждущейся на патриархальной оппозиции мужчины и женщины. «В связи с тем, что "субстантивный дуализм" был диагностирован как одна из наиболее заметных причин гендерной дискриминации со времени выхода в свет книги Симоны де Бовуар "Второй пол", феминистская теория является одним из ключевых направлений критического осмысления субстантивного дуализма»<sup>207</sup>. Феминистки третьей и четвертой волн уделяют особое внимание борьбе с бинарным мышлением, формирующим социальный дискурс.

### **Оппозиция Запад/Восток**

«Декolonизация мышления» приводит к возникновению новых антропологий, целью которых является «объяснить, каким образом те народы, чья картина мира существенно отличается от нашей, создали

---

<sup>206</sup> Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 21.

<sup>207</sup> Dolphijn R., van der Tuin, I. The Transversality of New Materialism // Women: A Cultural Review, Vol. 21, Issue 2, Routledge: London, 2010. P. 158.

собственное представление о нем»<sup>208</sup>. Современные социальные антропологии не исходят из представления об универсальности мира, так как он открывается в своей множественности. «Если в основе антропологии стоит дуализм, - пишет Дескола, то она не может должным образом понять, как первобытные люди осмыслили реальность. Их взгляды так и будут казаться нам неуклюжим преддверием наших взглядов, незавершенным наброском того, что удалось сделать только нам»<sup>209</sup>. Обращение к тем, кто находился в эпоху колониализма по ту сторону бинарного означивания, во-первых, позволяет расширить классическую западноевропейскую оптику понимания социального устройства, а во-вторых, демонстрирует витальность социальных систем, не основанных на классических бинарных оппозициях.

## **2.4 Постгуманизм как пост-иммортиализм: пересмотр «вечных» вопросов философии**

Исходя из вышесказанного, мы находимся в пространстве пересборки как человеческого, так и социального вообще. Возникают вопросы о том, что что дает нам постгуманизм и как эта философская оптика может способствовать развитию философии и общественного сознания вообще. В данном параграфе будут предложены к рассмотрению новые вопросы философии в контексте постгуманистического поворота. Безусловно, главным идеологом возвеличивания человеческого как исключительного в европейской философии является И. Кант. Поэтому, отталкиваясь от сформулированных им задач философии, мы продвинемся к новому дискурсу и к новому пониманию путей раскодирования мировых проблем, стоящих перед философией современности.

### **Четырехугольник Канта**

---

<sup>208</sup> Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 113.

<sup>209</sup> Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 114.

И. Кант сосредоточил все внимание на человеке, провозгласив философскую антропологию главной сферой философии. Философия, по мнению Канта, должна быть классифицирована. Подобную стратегию можно найти в трактате «Логика» (1800). В ее введении содержится разделение философии на школьную и мировую. Согласно школьному пониманию, философия есть «система философских знаний или рациональных знаний из понятий»<sup>210</sup>. По сути, задача школьной философии — развитие интеллектуальных способностей человека, его знаний и умений.

Мировая философия, *in sensu cosmico*, — «наука о последних целях человеческого разума»<sup>211</sup>. Помимо того что философия в мировом понимании реализует максимум человеческой мысли, она имеет гражданско-правовое значение. Философ предстает не просто интеллектуалом, умело жонглирующим концептами, а законодателем мысли. «Сферу философии в этом всемирно-гражданском значении можно подвести под следующие вопросы.

1. Что я могу знать?
2. Что я должен делать?
3. На что я смею надеяться?
4. Что такое человек?

На первый вопрос отвечает метафизика, на второй — мораль, на третий — религия и на четвертый — антропология. Но, в сущности, все это можно свести к антропологии, ибо три первых относятся к последнему»<sup>212</sup>. Тем самым Кант полагал философскую антропологию основной философской дисциплиной<sup>213</sup>.

---

<sup>210</sup> Кант И. Логика // Трактаты и письма. М., 1980. С. 331.

<sup>211</sup> Там же: С. 332-333.

<sup>212</sup> Там же: С. 332-333.

<sup>213</sup> В более ранней работе «Критика чистого разума» (1781), в главе «Об идеале высшего блага», Кант постулировал те же три первых вопроса, объединяющие спекулятивные и практические

На рубеже XX и XXI вв. в философской антропологии совершается постгуманистический поворот: постгуманистический дискурс имеет в виду постчеловека, который обнаруживается не на вершине иерархизированной системы, а среди прочих агентов<sup>214</sup>. Некоторые мыслители понимают постгуманистический поворот как симптом кризиса, однако уход от веры в главенствующую роль Антропоса оказывается очень плодотворным. Р. Брайдотти в своей книге «Постчеловеческое» (2013) пишет об этом так: «Я рассматриваю пост-человеческий поворот как удивительную возможность совместно решить, кем и чем мы способны стать, и уникальную возможность для человечества переосмыслить себя рационально, а также через творчество и расширение возможностей этических отношений, а не только негативно, через уязвимость и страх»<sup>215</sup>. Поэтому переосмыслить основные вопросы философии представляется особенно необходимым, так как философия Канта смыкается на человеке, а постгуманистическая антропология размыкает территориальную центрированность дискурса и сопровождает нас в новое пространство мысли. В этом контексте необходимо выявить векторы философии, исходя из постгуманистических опорных пунктов.

### **Переосмысление кантовских вопросов в контексте постгуманизма**

XX век стал кладбищем для идеи классического западного гуманизма, свергнув философский дискурс, фиксированный на антропологии, с пьедестала, означенного Кантом. На смену гуманизму пришли антигуманизм, трансгуманизм, метагуманизм, постгуманизм и др. Они предлагают новые

---

интересы разума. Однако четвертого вопроса «что такое человек?», самого главного, согласно более поздним взглядам Канта, там нет. Можно предположить, что выведение философской антропологии с периферии в центр философии является результатом эволюции мысли философа.

<sup>214</sup> Одним из первых философов, кто артикулировал равную субъектность в плане бытийствования не-человеческих и человеческих агентов, был Б. Латур (акторно-сетевая теория). Необходимо заметить, что постгуманистический поворот, характеризующийся в первую очередь уходом от антропоцентризма, разделяют новые материализмы и объектно-ориентированные онтологии (ООО). Однако, понимание де-антропологизации у них различны. См. Ferrando F. *Philosophical Posthumanism*. Bloomsbury Publishing Plc., London, 2019.

<sup>215</sup> Braidotti, R. *The Posthuman*. Polity: Cambridge, UK, 2013. P. 195.

стратегии интерпретации будущего и настоящего в связи с их пониманием постчеловеческого. Кратко проясним различия между этими направлениями.

Как уже отмечалось ранее, антигуманизм во многом является онтологическим базисом для постгуманизма. «И антигуманизм, и постгуманизм отказываются от универсалистской риторики гуманизма; “мы” не одинаковые, мы все на самом деле очень разные, но быть разными не значит быть лучше или хуже; различие не влечет иерархии»<sup>216</sup>. Однако в своем основании антигуманизм является отрицанием гуманистических идей, а значит, остается заикленным на прошлых установках.<sup>217</sup> «Антигуманизм полностью признает последствия “смерти человека”, о чем уже говорили некоторые теоретики постструктурализма, в частности Мишель Фуко»<sup>218</sup>. Антигуманизм фокусируется на отторжении конструкта «человек» и в этом агрессивном нападении на центральную фигуру гуманизма проявляет как силу, так и слабость. Трансгуманизм «уходит корнями в рациональный гуманизм»<sup>219</sup> и во многом продолжает идеи эпохи Просвещения. Несмотря на то что все трансгуманистические проекты ориентированы на модификацию биологии человека с помощью тех или иных технологических расширений, «стратегии трансгуманистов по преодолению человека очерчены катафатическим пониманием атрибутов постчеловеческого и ориентированы на то, чтобы либо отменить, либо усилить уже существующие признаки человека...»<sup>220</sup>. Метагуманизм<sup>221</sup> — «это недавний подход, тесно связанный с наследием Делёза; он подчеркивает, что тело является локусом для

---

<sup>216</sup> Braidotti, R. *The Posthuman*. Polity: Cambridge, UK, 2013. P. 9.

<sup>217</sup> В данном случае имеется в виду антигуманизм ницшеанско-фукианской линии. Следует упомянуть антигуманизм, имеющий корни в марксизме, который был продолжен Альтюссером и др. См. Davies T. *Humanism*, New York, NY: Routledge 1997, pp. 57-69.

<sup>218</sup> Braidotti, R. *The Posthuman*. Polity: Cambridge, UK, 2013. P. 31.

<sup>219</sup> Bostrom N. A History of Transhumanist Thought // *Journal of Evolution and Technology*, Vol. 14, Issue 1, April 2005, P. 1–25. [Электронный ресурс] URL: <http://jetpress.org/volume14/bostrom.html> (дата обращения 06.12.2021).

<sup>220</sup> Криман А.И. Идея постчеловека: сравнительный анализ трансгуманизма и постгуманизма. *Философские науки*. 2019; 62(4). С. 135.

<sup>221</sup> Del Val J., Sorgner, S. *A Metahumanist Manifesto* // *The Agonist: A Nietzsche Circle Journal*, Vol. IV, Issue II, Fall 2011. [Электронный ресурс] URL: [http://www.nietzschecircle.com/AGONIST/2011\\_08/METAHUMAN\\_MANIFESTO.html](http://www.nietzschecircle.com/AGONIST/2011_08/METAHUMAN_MANIFESTO.html)

аморфных переосмыслений, распространяющихся в кинетических отношениях как сеть тел»<sup>222</sup>. Метагуманистические смыслы пульсируют где-то на границе трансгуманизма и постгуманизма, однако точкой сборки (или, точнее, разборки) является тело.

Постгуманизм уводит философский дискурс в сторону деантропологизации. Такие категории нечеловеческого, как машины, животные, бактерии, приобретают агентность наравне с человеком. Постгуманизм вмещает в себя различные аспекты постмодернизма, постструктурализма, феминизма, постколониальных исследований и др. Несмотря на фрагментированность этого философского течения, общей чертой является тенденция к деантропологизации дискурса, однако без акцента на модификации биологии человека. Тем самым вопрос «что такое человек?» смещается на второй план, высвобождая прочих, ранее угнетенных, из плена главенствующей фигуры Антропоса. На смену классическому субъекту без объявленных четких границ и иерархических диктатов приходит номадический субъект<sup>223</sup>. Постгуманизм подразумевает и технологическое, но не с позиций исключения, как в трансгуманизме (где человеческое исключается, вытесняется техническим), а с позиций включения в общий план бытийствования различного рода субъектностей. «Цифровой субъект сегодня понимается именно как номадический, и практические задачи обеспечения его суверенитета и защиты обусловлены отсутствием какой-бы то ни было привязки к месту, времени, сообществу, культуре, а подчас даже и к имени»<sup>224</sup>. Выстраивая антропологию без акцента на человеке, постгуманизм демонстрирует новое понимание социального. Он возникает на благодатной почве постструктурализма. Идея «смерти

---

<sup>222</sup> Ferrando F. Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations. In: *Existenz*, The Karl Jaspers Society of North America, Vol. 8, No. 2, March 2014, P. 32.

<sup>223</sup> Делез Ж. *Логика смысла*. М.: Академический Проект, 2011; Braidotti R. *The Posthuman. Polity*: Cambridge, UK, 2013

<sup>224</sup> Костикова А. А. Цифровая коммуникация: историко-философский анализ // *Вестник Московского университета. Серия 7: Философия*. – 2019. – № 5. – С. 49-55.

человека», критика субъект-объектных отношений, деиерархизация, детерриторизация, номадичность, идея множественности находят свое продолжение в постгуманизме. Основными его чертами, по мнению Ф. Феррандо, а также опирающейся на постгуманистический дискурс Р. Брайдотти, являются постантропоцентризм, постгуманизм и постдуализм<sup>225</sup>. «Философский постгуманизм — это онтоэпистемологический, а также этический подход, проявляющийся в виде философии медиации, в рамках которой нивелируются любой конфронтационный дуализм и иерархическое наследие, поэтому к нему можно подходить как к постгуманизму, постантропоцентризму и постдуализму»<sup>226</sup>. Исходя из этих опорных пунктов постгуманизма, которые были подробно разобраны в третьей главе, будет совершена деконструкция основных кантовских вопросов. Также будет выявлен еще один опорный пункт, позволяющий глубже проникнуть в постгуманистический дискурс. Следуя за хайдеггерианским вниманием к языку как к «дому бытия»<sup>227</sup>, мы обратимся к языку оригинала, к структуре построения (семантике) этих вопросов<sup>228</sup>. В «Логике» Канта вопросы сформулированы следующим образом.

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich tun?
3. Was darf ich hoffen?

---

<sup>225</sup> Пост-антропоцентризм и пост-дуализм были выделены Брайдотти в знаковой для постгуманизма работе «Постчеловеческое» (2013).

<sup>226</sup> Ferrando F. *Philosophical Posthumanism*. Bloomsbury Publishing Plc., London, 2019. P. 22.

<sup>227</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // *Время и бытие. Статьи и выступления*. М.: Республика, 1993. С. 192.

<sup>228</sup> Отсылка к «Письму о гуманизме» (1946) не случайна. Хайдеггер задается вопросом, который очерчивает траекторию движения постгуманистической мысли впоследствии: «Стоим ли мы вообще на верном пути к существованию человека, когда — и до тех пор, пока — мы ограничиваем человека как живое существо среди других таких же существ от растения, животного и Бога?» [Хайдеггер 1993, 197-198]. Однако фигура человека, «пастыря бытия», несмотря на вторичность по отношению к сущему (в противовес Канту), имеет исключительность, которая выражается во владении языком. В утверждении этой исключительности Хайдеггер солидаризируется с Кантом.

#### 4. Was ist der Mensch?»<sup>229</sup>.

Первые три вопроса содержат в себе «was» и «ich», т.е. «что» и «я». Эпистемологические основания первых основных вопросов базируются на наличии субъекта и объекта познания. Но, как показал Фуко еще в XX в., универсального субъекта не существует. Субъект — это исторический конструкт. «Делёз продолжает дело Фуко и рассеивает человеческое до микроуровня, до составляющих его сил. Силы неизменны, а их комбинации меняются. Человек — это не силы, а комбинации»<sup>230</sup>. Согласно Канту, три первых вопроса сводятся к четвертому, который содержит в себе «was» и «der Mensch»: «что» и «человек». От субъект-объектного познания совершается переход к познанию всеобщей категории «человеческое». Но если субъекта во всей своей полноте и универсальности не существует, как возможно исходить из подобной установки и приходиться к всеобщему? Дуализм, критику которого можно обнаружить уже у Хайдеггера, является историческим конструктом с точки зрения постгуманизма<sup>231</sup>. Субъект-объектная структура познания оказывается неплодотворной, и любые бинарные оппозиции преодолеваются или должны быть преодолены. Фуко назвал основные вопросы философии Канта четырехугольником, т.е. замкнутой фигурой. В этой тюрьме замкнуты все основания мира и сам человек. Четырехугольник в нашем представлении распадается на векторы. Они направлены в свободное пространство расширяющегося знания о человеческом и нечеловеческом мире. Взамен субъект-объектной структуры кантовского вопрошания возникают векторы: что? где? как? почему?

Как уже было замечено ранее, Феррандо, говоря об основаниях постгуманизма, обозначила его опорные пункты. «Философский постгуманизм можно определить как постгуманизм, постантропоцентризм и

<sup>229</sup> Kant I. Logik, ein Handbuch zu Vorlesungen, Königsberg, 1800. S. 20.

<sup>230</sup> Гиренок Ф.И. Фигуры и складки. М.: Академический Проект, 2013. С. 105.

<sup>231</sup> «Субъект — т. е. само по себе предлежащее — это камни, растения, звери ничуть не в меньшей мере, чем люди», - пишет Хайдеггер в «Письме о гуманизме». [Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 118].



постдуализм: эти три аспекта должны рассматриваться в совокупности, что означает, что выражение мнения, основанного на философском постгуманистическом подходе, должно быть как постгуманистическим, так и постантропоцентричным, и постдуалистическим»<sup>232</sup>. В развертывании постгуманистического дискурса основных векторов философии приводятся постгуманистические основания, предложенные Феррандо (встроенные в систему, предложенную автором), также вводится термин постиммортализм<sup>233</sup>.

| <b>Основные вопросы философии Канта</b> | <b>Отрасль философского знания</b> | <b>Постгуманистические опорные пункты</b> | <b>Постгуманистические векторы философии</b>                     |
|---|------------------------------------|---|--|
| Что я могу знать?                       | Метафизика (эпистемология)         | Пост-гуманизм                             | <u>Как</u> нам быть с сознанием?                                 |
| Что я должен делать?                    | Мораль (этика)                     | Пост-дуализм                              | <u>Где</u> размываются границы человеческого и не-человеческого? |
| На что я смею надеяться?                | Религия                            | <i>Пост-иммортализм</i>                   | <u>Почему</u> необходимо переосмыслить феномен смерти?           |
| Что такое человек?                      | Антропология                       | Пост-антропоцентризм                      | <u>Что</u> такое постчеловек?                                    |

<sup>232</sup> Ferrando F. *Philosophical Posthumanism*. Bloomsbury Publishing Plc., London, 2019. P.54

<sup>233</sup> Вопреки иерархичной структуре кантовского четырехугольника, выделить основной постгуманистический вектор не представляется возможным, среди данных векторов нет главного и побочных. Структура текста вынуждает следовать какой-либо последовательности. В данном случае последовательность не подразумевает какой-либо иерархичности, но для удобства следует начать с вектора, очерчивающего разницу между кантовским подходом к человеку и постгуманистической траекторией движения, а именно с вектора «Что такое постчеловек?».

1. Пост-антропоцентризм. Вступление в эру Антропоцена рождает рефлексию на тему размывания фигуры Антропоса, происходит ее отторжение. Картезианское «*cogito ergo sum*» представляется не как рационалистический фундамент, а как установка на исключительность *ratio*, ставшего уже историческим памятником в философии. «Пост-антропоцентризм означает приравнивание человека к нечеловеческому; он основан на осознании того, что человеческий род поставлен на иерархическую ступень и получил онтологическую привилегию в подавляющем большинстве своих исторических нарративов о человеке»<sup>234</sup>. Ж.-М. Шеффер в своей книге «Конец человеческой исключительности» подробно описывает деконструкцию главного нарратива гуманистической идеологии: «...претензии *cogito* сохранять достоверность вне области чисто пропозициональных доказательств в конечном счете приводят к его самораспаду, поскольку оно невольно приходит к такой точке, где исчезает основополагающее разделение души и тела, а равно и привилегия, которой наделялось рефлексивное сознание»<sup>235</sup>. Постгуманизм с его деантропологизацией дискурса подразумевает отсутствие четких границ в понимании того, что такое человек. Такие категории, как субъектность, историчность, социальность, больше не столь антропоцентричны. Брайдотти наследует идею Делёза о номадическом субъекте. У него нет централизации, его границы нечетки и размываются с нечеловеческим. Говоря о выходе за рамки антропоцентризма, Брайдотти использует противопоставление *bios* и *zoe*, восходящее еще к Аристотелю<sup>236</sup>: «Я называю этот шаг расширением

---

<sup>234</sup> Ferrando F. *Philosophical Posthumanism*. Bloomsbury Publishing Plc., London, 2019. P. 54.

<sup>235</sup> Шеффер. Ж.-М. *Конец человеческой исключительности*. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 96.

<sup>236</sup> Понятия *zoe* и *bios* относятся к понятию жизни, но *zoe* – это «дикая» жизнь, а *bios* – жизнь человека и человеческого. Агамбен прояснял различия этой дихотомии так: «У греков не было единого термина, чтобы выразить то, что мы имеем в виду под словом "жизнь". Они использовали два термина, которые, хотя и имеют общий этимологический корень, но семантически и морфологически различны: *zoe* выражает простой факт существования, общий для всех живых существ (животных, людей или богов), а *bios* указывает на форму или образ жизни, присущие отдельному человеку или группе людей». См.: Agamben, G. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Trans. HellerRoazen, D., Stanford University Press: Stanford, 1995.

понятия “жизнь” в сторону нечеловеческого или зое. Это приводит к радикальному постгуманизму как к позиции, которая трансформирует гибридность, номадизм, диаспоры и креолизационные процессы в средства переосмысления претензий на субъектность, связи и общности между субъектами человеческого и нечеловеческого вида»<sup>237</sup>. Постгуманистический поворот в рамках деконструкции субъекта и объекта переосмысляет жесткую дихотомию между человеческой и «дикой» жизнями. «Р. Брайдотти подчеркивает политические и социальные последствия дуализма зое и bios, отголоски которого обнаруживаются в других традиционных иерархических оппозициях, таких как женщины/мужчины, природа/ культура, черные/белые»<sup>238</sup>. «Номадический зое-центричный подход связывает человеческую жизнь с нечеловеческой в целях разработки всеобъемлющей экофилософии становления»<sup>239</sup>. В человеческом мы можем обнаружить животное, механическое – и наоборот. Таким образом, те, что всегда находились по ту сторону бинарного означивания, высвобождаются из тюрмы классической теории субъекта. «Границы между человеком, животным и машиной пересекаются в танце друг с другом, разделяются или, быть может, должны разделиться в определенный ключевой момент, но эти линии или арабески едва очерчены и их едва можно уловить из-за сложности и красоты их движений»<sup>240</sup>. Постгуманизм, в противовес трансгуманизму, дискурс которого основан на бинарностях, в основе своей зиждется на триаде машинное, человеческое, животное. Границы между этими самостями не определены четко, они взаимно конституируют и взаимно расщепляют друг друга, создавая пространство пост(не)человеческого.

---

Брайдотти использует аристотелевскую оппозицию зое и bios в постгуманистическом ключе, где зое выражается через химер, богов, женщин, детей, животных. Bios – пространство рационального, носителем которого является «витрувианский человек».

<sup>237</sup> Braidotti, R. *The Posthuman*. Polity: Cambridge, UK, 2013. P. 50.

<sup>238</sup> Ferrando F. *Philosophical Posthumanism*. Bloomsbury Publishing Plc., London, 2019. P. 87.

<sup>239</sup> Braidotti, R. *The Posthuman*. Polity: Cambridge, UK, 2013. P. 104.

<sup>240</sup> Mazis G. *Humans, animals, machines: Blurring boundaries*. State University of New York Press, Albany, 2008. P. 6.

Вопрос о человеческом и нечеловеческом связан не с конечностью в кантовском понимании, а с идеей становления: «становления-животным, становления-землей и становления-машиной»<sup>241</sup>. В этом контексте вопрос «что такое человек?» трансформируется через вектор «что такое постчеловек?» в вопрос «чем, кроме человека, становится человек?».

2. Постдуализм. На вопрос «что я должен делать?» у Канта отвечает мораль, т.е. это вопрос в первую очередь этический. Постгуманизм сопровождает нас в пространство вневидовой этики, где, наряду с человеком, обретают агентность виды-компаньоны, машины, химеры. На сегодняшний день этическая сторона деантропологизации является одной из самых плодотворных в постгуманизме. В классическую эпоху дуализм выражался в том числе через субъект-объектную структуру, маркеры субъектности которой предоставлялись иерархическим гегемонам, чье положение трактовалось исходя из исторических установок. «Постдуализм основывается на осознании того, что дуализм использовался как жесткий способ определения идентичности, основанный на закрытом понятии себя и актуализированный в символических дихотомиях, таких как “мы”/“они”, “друг”/“враг”, “цивилизация”/“варварство”, и так далее»<sup>242</sup>. Постгуманизм вмещает различные линии деконструкции исторически сложившихся дуальностей.

Д. Харауэй вводит термин «природа-культура»<sup>243</sup>. «Природа и культура преобразуются: первая не может быть больше ресурсом для усвоения или поглощения последней»<sup>244</sup>. Харауэй акцентирует внимание на том, что подобное разделение является избыточным, люди и нелюди (животные, бактерии, машины, химеры) не противопоставляются друг другу и не

---

<sup>241</sup> Braidotti, R. *The Posthuman. Polity*: Cambridge, UK, 2013. P. 66.

<sup>242</sup> Ferrando F. *Philosophical Posthumanism*. Bloomsbury Publishing Plc., London, 2019. P. 54.

<sup>243</sup> Следует отметить, что термин «природа-культура» как гибрид природных и культурных характеристик уже можно найти у Латура. См. Latour B. *We Have Never Been Modern*. Trans. Porter, C., Harvard University Press: Cambridge, MA, 1991.

<sup>244</sup> Харауэй Д. Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х. М., 2017. С. 13.

выстраиваются в иерархическую систему, все они бытийствуют в едином взаимопроникновении. Таким образом, нивелируется субъект-объектная структура, с критики которой мы начали переосмысление кантовских вопросов.

Латур подробно описывает эпистемологические последствия субъект-объектной деконструкции, заявляя: «Суть жизни в эпоху Антропоцена в том, что все агенты разделяют одну и ту же судьбу, меняющую форму. Судьбу, за которой нельзя следить, которую нельзя документировать, рассказывать и представлять, используя любые из старых черт, связанных с субъективностью или объективностью»<sup>245</sup>. Подобный взгляд радикально подрывает субъект-объектную траекторию понимания человеческого и нечеловеческого. Постгуманистический подход дестабилизирует границы, создаваемые жесткой дихотомией. Дуализм человека/животного, человека/машины, человека/нечеловека и в более общем смысле субъекта/объекта переоценивается через включение видов-компаньонов.

Если обратиться к самой структуре вопроса «что я должен делать?», то она отсылает нас к долженствованию — это вопрос конечности, в этом мы солидаризируемся с Хайдеггером. Если человек что-то должен, значит, где-то предусмотрены предписания этого долженствования. Более того, подразумеваемая этика замыкается на человеческом Я, хоть и имеет в виду его ограниченность. В контексте постгуманизма этот вопрос трансформируется в вектор «где размываются границы человеческого и нечеловеческого?» Этот вектор имплицитно содержит в себе другие вопросы: «есть ли границы у человеческого и нечеловеческого?» и «что такое граница вообще?»

---

<sup>245</sup> Latour B. Agency at the Time of the Anthropocene. *New Literary History*, Vol. 45, 1–18. [Электронный ресурс] URL: <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/128-FELSKI-HOLBERG-NLH-FINAL.pdf> (дата обращения: 07.12.2021)

3. Постгуманизм. Вопрос «что я могу знать?» замещается вектором «как нам быть с сознанием?». Кантовское вопрошание опирается на фундаментальное разделение на субъект и объект. Подобная стратегия отсылает нас к классическим эпистемологическим установкам, где субъект является носителем познавательных способностей, может приблизиться к универсальному знанию и его отражать. Постгуманизм не использует фронтальный дуализм или антитезис, «демистифицируя любую онтологическую поляризацию через постмодернистскую практику деконструкции»<sup>246</sup>. В этом смысле мир знания отличается плюралистичностью, которая является следствием принятия человеческих и нечеловеческих видов в их множественности. «Постгуманизм подразумевает понимание множественности человеческого опыта; человек признается не как один, а как множество, то есть как человек(и), — тем самым подрывает гуманистическую традицию, основанную на обобщенном и универсализированном подходе к человеку»<sup>247</sup>. Более того, способность к познанию уже перестает быть эксклюзивной человеческой способностью. Для животных, растений, бактерий, нейросетей открываются двери тюрьмы антропоцентризма, в которой они были заключены в западной традиции. «С этой точки зрения, познание не ограничивается людьми или организмами с сознанием; оно распространяется на все формы жизни, включая те, которые не имеют центральной нервной системы, такие как растения и микроорганизмы»<sup>248</sup>. Э. Кон в своей работе «Как мыслят леса» (2018) говорит о знаках-индексах<sup>249</sup> — общем поле встречи людей, собак, ягуаров, духов<sup>250</sup>. Этот символический язык познания и коммуникации, которым владеют все,

---

<sup>246</sup> Там же.

<sup>247</sup> Ferrando F. *Philosophical Posthumanism*. Bloomsbury Publishing Plc., London, 2019. P. 10.

<sup>248</sup> Hayles K. *Unthoughtful: The Power of the Cognitive Nonconscious*. The University of Chicago Press Ltd., London, 2017. P. 15.

<sup>249</sup> Э. Кон нетривиально интерпретирует знаковую теорию Ч. Пирса. Пирс выделяет три ступени семиозиса и три типа знаков: знаки-индексы, знаки-иконы, знаки-символы. Кон развивает в постгуманистическом поле мысль о том, что знаки-индексы не бытийствуют исключительно в пространстве ноосферы (семиотическом пространстве продуцированных человеком нарративов), а используются разными существами, которых можно отнести к не-человеческим.

<sup>250</sup> Кон Э. *Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека*. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018.

обеспечивает гармоничное существование человеческого и нечеловеческого. Человек не исключителен потому, что владеет гносеологическим аппаратом. Человек есть не исключение, а включение.

Носитель витрувианских модальностей больше не единственный и исключительный медиатор. Животные перестают быть просто автоматами, за ними признаются уникальные сущности. Нью-эйдж и психоделические революции открыли иные миры, пропитанные мистическим (нерациональным). Постколониальная теория позволила услышать других, не вписывающихся в классические модели восприятия европейского *homo rationalis*. Все эти процессы проходят через человеческое (быть может, и какое-либо еще) сознание, и вопрос «как нам быть с сознанием?» представляется логичным вопрошанием.

4. Пост-иммортиализм. У Канта на вопрос «на что я могу надеяться?» должна отвечать религия. В контексте постгуманизма этот вопрос замещается вектором «почему нам необходимо переосмыслить феномен смерти?». Подобный резкий, на первый взгляд, переход от надежды к смерти имеет под собой веские основания. Религия, помимо прочего, разрешает особым образом проблему смерти, оставляя надежду на жизнь в ином мире. Надежда существует в пространстве классического понимания смерти как катастрофического перехода. Постмодернизм привнес понимание отсутствия конца. За концом конца — бесконечное повторение и интерпретации. В то же время «человек» мертв. Человека нет. Но мы есть. «Мы» понимается не через человека, а через смерть. Вслед за похоронами Бога, Человека, Субъекта, Автора необходимо «убить» смерть. Постгуманизм, во многом наследуя постмодернистские идеи, «создает не кальку, а карту», которая сопровождает дискурс в пространство преодоления последних оснований.

Постгуманизм имплицитно содержит в себе пост-иммортиализм. Если иммортиалисты выступают за качественные преобразования биологии

человека, то постгуманизм не предполагает необходимости фундаментальных изменений человека. Представитель критического постгуманизма Д. Харауэй пишет: «Я верю в компост, а не в постчеловечность: все мы — компост, а не постчеловеки»<sup>251</sup>. Компост — это место встречи всего живого и неживого на земле. Более того, слово «человек» (human) происходит от латинского «гуманизм» (humanismus). Этимологически humanismus восходит к слову «гумус» (humus), которое означает «земля», «почва»<sup>252</sup>. Идея компоста иллюстрирует отношение перехода от жизни к смерти, и наоборот. «Это очень земная идиома. Речь идет о непредсказуемом и предсказуемом взаимодействии. Речь идет о жизни и смерти. Речь идет о симбиозе человека со многими другими самостями»<sup>253</sup>. В контексте этого бесконечного умирания и поглощения, рождения и трансформации возникает вопрос: если все участники, даже бездейственные для человеческого глаза или вовсе не актуализированные в грубой материальности, одинаково вовлечены в становление, есть ли смысл маркировать смерть как что-то значительное, а переживание смерти — как что-то исключительное для человека? В эпоху биогенетического капитализма миф о смерти конструируется равно как бактериями, так и людьми. Все существа оказываются переплетены и включены во взаимопроникающие, взаимоубивающие, взаимовозрождающие отношения жизни и смерти.

«Постчеловеческая политика жизни сдвигает границы между жизнью и смертью и, следовательно, имеет дело не только с властью живых, но и с практикой умирания»<sup>254</sup>. Взамен страха и надежды с направлением от человеческого к божественному, деконструируя феномен смерти, мы

---

<sup>251</sup> Харауэй Д. Антропоцен, Капиталоцен, Плантациоцен, Ктулуцен: создание племени. В: *Художественный журнал*. №99. [Электронный ресурс] URL: <http://moscowartmagazine.com/issue/39/article/771> (дата обращения: 07.12.2021)

<sup>252</sup> Ferrando F. *Philosophical Posthumanism*. Bloomsbury Publishing Plc., London, 2019. P. 214.

<sup>253</sup> Харауэй Д. Антропоцен, Капиталоцен, Плантациоцен, Ктулуцен: создание племени. В: *Художественный журнал*. №99. [Электронный ресурс] URL: <http://moscowartmagazine.com/issue/39/article/771> (дата обращения: 07.12.2021)

<sup>254</sup> Braidotti, R. *The Posthuman. Polity*: Cambridge, UK, 2013. P. 111.



оказываемся в положении схватывания ускользающего песка из рук, но в этом и состоит загадка, решение которой обещает быть плодотворной. Этот вектор невозможно поймать, но его необходимо ловить, чтобы деконструировать смерть без оглядки на религиозное спасение.

## 2.5 Основные направления внешней критики постгуманизма

Необходимо еще раз заострить внимание на том, что мы подразумеваем под «постгуманизмом». Как было сказано в предыдущих главах, есть несколько подходов к классификации постгуманизма. Некоторые исследователи понимают постгуманизм широко и даже включают трансгуманизм в это поле<sup>255</sup>. Также есть точка зрения, что «постгуманизм можно систематизировать на основе целей предприятия инклюзивности. Это онто-гносеологические теории, этические теории и, наконец, критический постгуманизм»<sup>256</sup>. Однако мы опираемся на определение ведущей постгуманистки Фр. Феррандо, которое базируется на включении специфических черт постгуманистической мысли, таких как пост-антропоцентризм, пост-дуализм, пост-гуманизм и пост-иммортиализм. И именно они представляют интерес, а не предельные обобщения, связанные с специфической трактовкой приставки «пост».

Итак, наша критика будет направлена на анализ данных опорных пунктов и связанных с ними рисков. Необходимо заметить, что на данный момент нет исследований, которые бы вмещали весь обозримый спектр критических подходов. Нами выделены несколько уровней критики постгуманизма, а именно: концептуальный, деятельностный, идеологический, политический, религиозный, психологический.

**Концептуальный уровень** включает в себя концепции прошлого или настоящего, которые работают с антитезисом **пост-антропоцентризма**, а

---

<sup>255</sup>Катерный И.В. Постгуманизм: Человек в эпоху новой социальности: метаморфозы, нарративы, дилеммы. М.: ЛЕНАНД, 2021.

<sup>256</sup> Юмартов

именно сохраняют выделение исключительности человека среди прочих видов и явно или скрыто отрицают де-антропологизацию. Так или иначе, их объединяет представление о том, что человек обладает рядом уникальных качеств и способностей, которые отличают его от не-человеческих существ.

Вот несколько примеров:

1. Разум и сознание: Человек обладает развитым разумом и сознанием, что позволяет ему осознавать свое существование, анализировать и оценивать окружающий мир, принимать решения и принимать во внимание последствия своих действий.

2. Культура: Человек создает и развивает культуру, которая включает в себя язык, искусство, религию, науку, технологии и многие другие аспекты. Ни одно другое живое существо на планете не создает такой разнообразной и сложной культуры, как человек.

3. Социальные отношения: Человек обладает уникальной способностью к социальным взаимодействиям. Он способен общаться, сотрудничать, сочувствовать и даже любить других людей, что делает его отличным от не-человеческих существ.

4. Способность к творчеству: Человек обладает способностью к творческому мышлению, что позволяет ему создавать новые идеи, изобретения, искусство и многое другое. Это также является уникальной чертой, отличающей человека от других существ.

5. Этика и мораль: Человек обладает пониманием этики и морали, что позволяет ему принимать этические решения и действовать в соответствии с моральными принципами.

Все эти качества и способности, с точки сторонников антропоцентризма, служат водоразделом между человеческим и не-человеческим.

Ввиду сложности и объемности тематики, выделим некоторые, самые важные концепции, которые отражают подобный взгляд на исключительность человека.

Лейтмотивом предложенных концептуальных подходов является понимание не-человеческого исходя из негации, другими словами не-человеческое не имеет свойств, относящихся исключительно к человеку и не может быть равносильно ему в контексте субъектности. Исходя из такого концептуального взгляда, не-человеческие агенты не имеют таких свойств как: осознание своей конечности в онтологическом смысле (Хайдеггер), наличие у человека особой сущности (Момджян), способность творчеству и воображению (Гиренок), способность к концептуализации себя (Тимофеева, Жижек), наличие сознания (Декарт, Кант, Дрейфус) и другие, предложенные в данном параграфе.

Одной из самых известных эссенциалистских концепций антропоцентризма является *бытие-к-смерти М. Хайдеггера*. Несмотря на всю сложность хайдеггерианской мысли, которая содержит и прото-постгуманистические мотивы, как было показано в первой главе, онтология Хайдеггера невозможна без человека и вне человека: человек – это «пастух бытия», через которого проявляется сущее. Но в данном случае нас интересует как же с точки зрения Хайдеггера конституируется человеческое вообще, и почему человек выделяется среди прочих видов. Главным феноменом, позволяющим провести линию демаркации между человеком и всеми прочими живыми существами является смерть, а точнее, способность осознания своей конечности.

По мнению Хайдеггера, «бытие-к-смерти» означает, что человек живет в состоянии постоянного напоминания о своей неизбежной смерти. Он считает, что это состояние помогает человеку осознать свою неповторимость и уникальность, понять, что его жизнь имеет конечность и ценность. «Ведь каков статус смерти в “бытии-к-смерти” Хайдеггера? Смерть не тривиальна

по той простой причине, что наше осознание ее и отношение к ней составляют все (человеческое) отличие, то есть открывают метафизическое изменение»<sup>257</sup>.

Хайдеггер утверждает, что наша смерть не является просто событием, которое происходит в конце нашей жизни, но это что-то, что всегда присутствует в нашей жизни. Он считает, что осознание смерти помогает человеку прожить свою жизнь более осознанно и насыщенно, сделать свой выбор в пользу того, что действительно важно для него, а не просто следовать общественным нормам и стереотипам.

Таким образом, осознание собственной конечности является исключительным отличием людей от животных. Как писал Рильке в восьмой из Дуинских элегий:

«Лишь нам знакома смерть. Но вольный зверь;  
как прошлое, давно отринул гибель,  
И если он умрет, то в вечный мир  
он перейдет, как осушенный кладезь»<sup>258</sup>.

Другими словами, животное, по мнению Хайдеггера, Рильке и многих других их современников, не может истинно пережить опыт своей конечности, не знает о своей смерти, не думает о своей смерти и не может ее представить. Однако в современной науке и философии вопрос о переживании животных не так однозначен. Т. Нагель в своей статье «Что значит быть летучей мышью?» поднимает вопрос о том, что мы действительно можем знать о восприятии животных. «Если факты, информирующие о том, как переживает свой опыт *сам* организм, доступны только с одной точки зрения, то и истинный характер этого опыта можно

---

<sup>257</sup> Зупанчич А. Нечеловеческое животное // Новое литературное обозрение. М., 2019. № 158. С.16-25.

<sup>258</sup> Рильке Р.М. Дуинские элегии. М.: Аатроник, 2011.

обнаружить лишь в физической деятельности этого организма»<sup>259</sup>. Нагель выдвигает предположение, что люди не могут в полной мере ощутить восприятие других существ, а значит и не могут знать, о чем они думают. Однако для Хайдеггера был важен язык. «Человек – не только живое существо, обладающее ... языком. Язык есть дом бытия, живя в котором, человек эк-зистировать, поскольку, оберегая истину бытия, принадлежит ей»<sup>260</sup>. И так как животные не могут нам сообщить о своих переживаниях, значит, они не могут быть подобны нашим.

Обратимся к социально-антропологическому аспекту **концептуальной критике** постгуманизма. Отечественный философ К.Х. Момджян считает, что человек обладает особой сущностью, и в своей статье «Родовая сущность человека: к методологии анализа», направленной на критическое осмысление пост-антропоцентризма, обосновывает невозможность выхода из классических установок понимания социальности и человека вообще, и выделяет три измерения его сущности.

Необходимо заметить, что Момджян стоит на позиции классической социальной философии и отрицает расширение и пересборку социальности, которые предлагают постгуманисты и акторно-сетевая теория Б. Латура. «Существует, наконец, уже упоминавшаяся мною предельно широкая трактовка социального, выводящая социальность за рамки общественной жизни и рассматривающая ее как «коллективность вообще», включающая в себя коллективные формы существования животных. Такая трактовка рассматривается автором как некатегориальная и не используется

---

<sup>259</sup> Нагель Т. Что значит быть летучей мышью? URL: <https://www.rulit.me/books/kakovo-byt-letuchej-myshyu-read-260128-1.html> (дата обращения: 04.05.2023)

<sup>260</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988.

автором»<sup>261</sup>. Таким образом отрицается сам феномен пост-антропоцентрического поворота.

В ситуации покинутости (Хайдеггер), пустоты (Фуко) или в зияющем Ничто (Ницше), где нет места классическому человеку, рождаются, по сути, два вектора направления мысли: шаг в сторону полного расщепления субъектности, либо возврат к классическим гуманистическим установкам и сгущение смыслов. Постгуманизм представляет первый вариант и уходит от эссенциализма в принципе, утверждая, что разговор о неких чистых сущностях невозможен. Момджян предлагает усилить гуманистическую направленность на «человека вообще»<sup>262</sup>, сохраняя субъект-объектную оптику, и выделяет сущность человека, фундируя границу между человеческим и не-человеческим.

Что же, по мнению Момджяна, составляет человеческую сущность? Она содержит в себе три проекции: родовую, историческую и личную. Суммируя все озвученные проекции, можно привести пример, иллюстрирующий данную концепцию человека. Представим себе женщину, живущую в средневековой Европе и страдающую проказой. Традиционно больных этим заболеванием изолировали от общества. Также женщины не имели равных прав с мужчинами в плане образования, участия в политической жизни и свободном выборе карьеры. Но, даже с неполноценным социальным включением по гендерному признаку, будучи исключенной из социальной жизни «нормального» общества как больная проказой (а, как известно, прокаженных изолировали в лепрозориях), она все равно считалась человеком, хоть и с ущербом в своих правах. Развитие общества позволило преодолеть фатальные для социальной действительности стереотипы, однако, сегодня существуют другие маркетты «ненормативности». Но какими бы черными метками не был означен человек, он все равно понимается как

---

<sup>261</sup> Момджян К.Х. Родовая сущность человека: к методологии анализа // Человек. 2023. Т. 34, № 1. С. 7–27.

<sup>262</sup> Ibid.

человек, а не как что-то иное. Как пишет Момджян: «душа человека может ожесточиться и стать нечеловечной, но она ни при каких условиях не может стать нечеловеческой»<sup>263</sup>. Также к концептуальным возражениям против постгуманизма можно отнести позицию Ф. Гиренка. Отечественный философ открыто выступает против постгуманизма, поддерживая классическую установку на исключительность фигуры человека. В своей статье «Можно ли быть человеком, будучи нечеловеком?» Гиренок критикует Аристотеля, понимая его как прото-постгуманиста. Аристотель ставил в один ряд людей с животными и растениями, полагая, что человеческое вмещает в себя не-человеческое, и имеет более сложную природу, но не категорически иную. Данный взгляд Гиренок считает губительным как и для философской антропологии, которой Аристотель уже предрек конец своей классификацией, так и для человека вообще: «Животные как люди. Они, говорит Аристотель, дружат, враждуют, хитрят. Например, лиса и ворон дружат, собака и кошка враждуют. У каждого животного свой характер: овца глупа и проста, корова всегда печальна и безропотна, собака льстива, змея низка и коварна, заяц боязлив и благоразумен, гусь стыдлив, кукушка сознаёт свою трусливость. Однако человек живет в мире образов, а животные — в мире природы. Человек встречается с тем, чего нет. Животные не выходят за пределы того, что есть».<sup>264</sup> Гиренок считает, что непреодолимым различие между человеческим и не-человеческим является наличие у человека воображения, а, значит, способность к настоящему творчеству. Творчество животных Гиренок не принимает всерьез, считая, что это просто имитация и случайность. Только человек может воображать, грезить, «галлюцинировать». Только человек живет в мире, где есть Ничто, а отличие от наличествующего мира: «Фактически человек является результатом двойной инверсии иллюзивной

---

<sup>263</sup> Момджян К.Х. Родовая сущность человека: к методологии анализа // Человек. 2023. Т. 34, № 1. С. 7–27.

<sup>264</sup> Гиренок Ф. Можно ли быть человеком, будучи нечеловеком? URL: <https://knife.media/nonhuman-anthropology> (дата обращения: 04.05.2023)

материи: 1) человек грезит, природа не грезит, хотя знает галлюцинацию цвета; 2) для первого человека галлюцинация норма, для современного — болезнь».<sup>265</sup> Природа, по мнению философа, не может грезить, но как обстоит дело с нейросетями? Несмотря на их сложность и способность к самообучению, нейросети – это алгоритмы, созданные людьми. «Человек – это ритм, а не алгоритм»<sup>266</sup>, - считает Гиренок. Создателем нейросетей является человек. Нейросеть не может создать человека.

В поддержку этого тезиса можно привести в пример взгляд Г. Коллинза: «Я может заменить или переместить любой фрагмент ансамбля, составляющего мою расширенную самость... Но фрагменты ансамбля не могут заменить меня»<sup>267</sup>. Говоря о сложных технических системах, он понимает их не как расширения разума, как «протезы»: «телесный протез никогда не делает в точности того, с чем справлялся оригинал, но окружающее его тело компенсирует – исправляет его недостатки»<sup>268</sup>. Несмотря на всю сложность технологических систем, он отрицает их субъектность, «процессы, происходящие вне нервной системы и тела, и их участники могут быть только помощниками в познании, но отнюдь не самостоятельной познающей единицей»<sup>269</sup>. Поддерживая тезис о технических расширениях как протезах, можно вспомнить Флоренского и его концепцию «органопроекции». Несмотря на то, что Флоренский выдвинул эту концепцию задолго до появления нейросетей, она вполне является актуальной. Он писал: «Орудия расширяют область нашей деятельности и

---

<sup>265</sup> Гиренок Ф. Можно ли быть человеком, будучи нечеловеком? URL: <https://knife.media/nonhuman-anthropology> (дата обращения: 04.05.2023)

<sup>266</sup> Гиренок Ф. Мы – новые антропологии. Манифест МАИШ URL: [https://zavtra.ru/blogs/filosofskij\\_manifest\\_moskovskoj\\_antropologicheskoi\\_shkoli\\_\(kratkij\\_variant\)](https://zavtra.ru/blogs/filosofskij_manifest_moskovskoj_antropologicheskoi_shkoli_(kratkij_variant)) (дата обращения: 04.05.2023)

<sup>267</sup> Терехов М.Д. Философско-методологические аспекты фреймового подхода: дисс. на соискание ученой степени канд. филос. наук М.: 2016.

<sup>268</sup> Коллинз Г. Социальное картезианство и онтологическая асимметрия URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sotsialnoe-kartezianstvo-i-ontologicheskaya-asimetriya/viewer> (дата обращения: 04.05.2023)

<sup>269</sup> Терехов М.Д. Философско-методологические аспекты фреймового подхода: дисс. на соискание ученой степени канд. филос. наук М.: 2016.



нашего чувства тем, чем то продолжают наше тело»<sup>270</sup>. Техническое – это продолжение нашего организма, которое служит улучшению его способностей, но отнюдь не замещает человека и не становится с ним в один ряд. Таким образом, творчество нейросетей – это продолжение творчества человека, который единственный обладает воображением.

С иного ракурса критикует постгуманизм О. Тимофеева. Она анализирует ситуацию, в которой оказалась современная философия: «Современные философы пытаются представить мир до, после или без людей, мир по ту сторону горизонта антропоцентризма, отдающего преимущество только одной форме бытия: общей теоретической рамкой, объединяющей подобного рода попытки, является постгуманизм»<sup>271</sup>. Как теоретик постгуманизма, он критикует его изнутри. Главной слабой точкой де-антропополюгизации, по ее мнению, является принципиальная невозможностью уйти от главенствующей роли человека в понимании и конструировании реальности. И в этом проявляется как сила человека, так и его условно безвыходное положение, с которым пытаются бороться постгуманисты: «Однако при более близком рассмотрении становится ясно, что предпринимаемые попытки так помыслить реальность, материю, объекты и т.д. безотносительно к человеку не меняют его центрального положения в воззрениях на мир. Просто это центральное положение оценивается не позитивно, а негативно, и движение познания здесь не центростремительное, а, скорее, центробежное, — стремление избавиться от человеческого во что бы то ни стало»<sup>272</sup>. Данный тезис выступает против акторно-сетевой теории Латура, где человеческие и не-человеческие актаны равноможны, и где понятие социального пересобирается и включает не-человеческое на равных правах с человеком. Если мы представляем какое бы

---

<sup>270</sup> Флоренский П.А. Органопроеция // Соч. в 4-х томах. Том 3. Книга 1. М.: Мысль, 2000.

<sup>271</sup> Тимофеева О. Что нас ждем за поворотом к нечеловеческому? // Новое литературное обозрение. М., 2019. № 158. С.16-25.

<sup>272</sup> Тимофеева О. Что нас ждем за поворотом к нечеловеческому? // Новое литературное обозрение. М., 2019. № 158. С.16-25.

то ни было взаимодействие как сети человеческих и не-человеческих объектов, и переходим к новому типу понимания социального, мы не замечаем, что не-человеческое все равно группируется вокруг человека. Грубо говоря, сторонники такого взгляда считают, что нельзя поставить чемодан на место человека. Общество без чемодана возможно (при этом оно, безусловно, будет другим), но без человека общество невозможно в принципе.

Тимофеева, говоря о попытках де-антропологизации, хоть и оправданных в контексте всей нагруженности и проблемности понятия «человек», заключает, что как бы мы ни пытались уйти от антропоцентризма, все равно от него уйти не можем: «Этот феномен можно охарактеризовать как негативный антропоцентризм: разнородная общность нечеловеческого связана с последним посредством отрицания, то есть диалектически. Человек не является частью этого множества, но парадоксальным образом наделяет его смыслом»<sup>273</sup>. Наделение смыслом является неоспоримой отличительной особенностью человека. И в этом контексте Тимофеева приводит второй аргумент против постгуманизма: животное не обладает смыслом, не может осмыслить собственное существование, а значит, концептуализировать свою самость: «Проблема в том, как локализовать животное как таковое — принадлежит ли оно само к тому множеству животных, которое воплощает? Обнаруживает ли оно себя в одном из видов и является ли, таким образом, своим собственным видом?»<sup>274</sup>. Более того, человек осознает себя человеком, сталкиваясь именно с не-человеческим. Агамбен называет это механизм конституирования, как мы упоминали ранее, «антропологической машиной». «Между превращением вещей в товары, тигров и кроликов — в животных, а бородатых мужчин — в гладко выбритых есть что-то общее: кто-то должен это делать, но, если он это делает, он не вполне существует. Животные не конституируют себя, так как не осознают себя через не-человеческое.

---

<sup>273</sup> Тимофеева О. Что нас ждем за поворотом к нечеловеческому? // Новое литературное обозрение. М., 2019. № 158. С.16-25.

<sup>274</sup> Ibid.

Человек способен понять кто он такой, а животное нет»<sup>275</sup>. Похожий аргумент использует Жижек, когда говорит об исключительности человека. Человек – это тот, кто и делает животных животными. «Большой Другой (символический порядок) всегда уже здесь для бедного котенка: как заключенный в кафкианской исправительной колонии, котенок испытывает на себе материальные последствия того, что он попался в символическую ловушку. Он испытал на себе последствия того, что его поименовали, включили в символический порядок»<sup>276</sup>. Животные не создают символический порядок, а человек, хотя также испытывает его влияние, способен его менять.

Этот процесс не ограничивается концептуализацией и производит реальное насилие, имея обратную сторону. Постгуманисты осуждают насилие как таковое и, анализируя роль человека в деструктивных процессах как по отношению к самим себе, так и к окружающей природе, приходят к необходимости де-антропологизации мышления. Только уход от понимания главенствующей роли человека и глубинная саморефлексия может привести нас к принципиально иному отношению к себе и прочим видам. Жижек считает, что подобная позиция – это попытка вытеснить, уничтожить «нечеловеческую сердцевину человека»<sup>277</sup>. «Отрицать нечто в суждении означает, в сущности, говорить: „Это нечто такое, что я больше всего хотел бы вытеснить“»<sup>278</sup>. Жижек исходит как раз из того, что разрушительная сила человека кроется не в его человечности, а в его нечеловечности.

Человек, если выражаться языком психоанализа, таит в себе Другого и, не в силах его изменить, пытается вытеснить. Это есть следствие его отрицательной субъектности. Если выразиться языком Гегеля, человек «есть вообще, во-первых, постольку, поскольку есть иное; то, что оно есть, оно

---

<sup>275</sup> Ibid.

<sup>276</sup> Žižek S. *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London: Verso, 2012.

<sup>277</sup> Žižek S. *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London: Verso, 2012.

<sup>278</sup> Ibid.

есть через иное, через свое собственное небытие; оно лишь положенность; во-вторых, оно есть постольку, поскольку иного нет; то, что оно есть, оно есть через небытие иного; оно рефлексия в себя»<sup>279</sup>. «Таким образом, сквозь призму гегелевской диалектики поворот к нечеловеческому определенно является необходимой частью человеческого самоопределения»<sup>280</sup>. Жижек стоит на позиции ложности постгуманизма не как явления, а как действительно возможного выхода из антропоцентризма, так как зерно антропоцентризма и так не человечно.

Словенский философ А. Зупачич продолжает и усиливает этот тезис: человек не однороден и не исключительно человечесен, поэтому, поворот к нечеловеческому вполне закономерен. Однако не все так просто. ««Половина», которая должна быть «животной», не всецело и не подлинно животная, а другая («моральная» половина) – это маскировка такого дефицита, одежда, попытка скрыть неспособность быть всецело животным»<sup>281</sup>. Таким образом, нивелируется сам феномен антропоцентризма и, как следствие, пост-антропоцентрического поворота. Быть человеком, отличным какой-то своей частью – «это отличающееся отличие?»<sup>282</sup> или просто своеобразная надстройка и усложнение? Данная логика, по сути, повторяет классификацию Аристотеля, где человек не принципиально отличен от животных, а просто более сложен. «Вопрос о том, являемся ли мы еще и чем-то иным, кроме как лишь одним из видов животных, всегда поэтому задействует разрыв не между нами и животными, а между нами как животными и нами как чем-то иным»<sup>283</sup>. Данная риторика отсылает нас к дарвинизму, где непреодолимая пропасть между человеком и животным не предполагается, тем самым сам акт де-антропологизации теряет свой смысл.

---

<sup>279</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 2005.

<sup>280</sup> Тимофеева О. Что нас ждем за поворотом к нечеловеческому? // Новое литературное обозрение. М., 2019. № 158. С.16-25.

<sup>281</sup> Зупанчич А. Нечеловеческое животное // Новое литературное обозрение. М., 2019. № 158. С.16-25.

<sup>282</sup> Там же.

<sup>283</sup> Там же.

Иной концептуальный ход, исключая пост-антропоцентризм как философскую стратегию представлен позицией, которая кажется самой интуитивно понятной из всех: человек, и только человек может обладать разумом (или сознанием). Те философы, которые представляли данную точку зрения в большинстве своем жили задолго до постгуманизма, однако их позиция в отношении разума вполне имеет место быть, хотя и не разделяется большинством ученых, которые занимаются философией сознания сегодня.

Один из философов, который высказывал идею о том, что только человек обладает сознанием, - это Рене Декарт. В своей философии он выделял разум и тело, считая, что они существуют отдельно друг от друга. Он утверждал, что только человек обладает разумом и способен мыслить, а животные лишь реагируют на внешние стимулы, не обладая сознанием и разумом.

Декарт считал, что сознание является необходимым условием для того, чтобы существовать в качестве личности. Он утверждал, что мы можем быть уверены в своем существовании только благодаря нашему сознанию. Таким образом, Декарт пришел к выводу, что только человек обладает сознанием, а животные и другие не-человеческие существа лишены этой способности. Кроме Рене Декарта, идею о том, что только человек обладает сознанием, поддерживал философ Джон Локк. Он считал, что сознание - это нечто, что возникает только у человека в процессе его развития и опыта. Локк утверждал, что животные не обладают сознанием, так как они не способны к абстрактному мышлению и не могут формировать общие понятия о мире. Другой философ, который также выдвигал идею о том, что только человек обладает сознанием, - это Иммануил Кант. Он считал, что сознание является необходимым условием для того, чтобы мы могли понимать и оценивать мир вокруг нас. Кант утверждал, что сознание возникает только у человека, который является разумным существом и способен анализировать свой опыт.

Но стоит отметить, что эта точка зрения не является единственной и существует множество других философских концепций, которые рассматривают сознание и его связь с животными и другими существами. Ввиду того, что приведенные выше философы жили в то время, когда еще не стоял вопрос об искусственном интеллекте, необходимо осветить антропоцентричный подход у современных философов. Признаться честно, найти так категорично настроенных исследователей не так просто, и, пожалуй, самый заметный из них – Х. Дрейфус. «С его точки зрения, человек обладает периферийным сознанием, инсайтом и терпимостью к неоднозначности, у него есть особая структура тела и потребности, что позволяет ему различать релевантное и нерелевантное в окружающей среде и стремиться к ее максимальному постижению»<sup>284</sup>. Другими словами, сознание человека имеет специальные свойства, не доступные искусственному интеллекту. Справедливости ради стоит заметить, что Дрейфус имел ввиду символичный искусственный интеллект (аллопоэтический), а, например, уже успешно функционирующие нейросети относятся к автопоэтическим системам.

Тем не менее, ввиду не решенного окончательно вопроса о природе и сути сознания, многие люди высказывают опасения насчет признания за нечеловеческими субъектами его наличия хоть в каком-то виде. «До тех пор, пока наука не разобралась с природой сознания и его функцией, нет оснований наделять им другие объекты. Необоснованное расширение присутствия сознания в мире приводит к современным вариантам панпсихизма и абсолютизации анимизма, то есть к ненаучным спекуляциям».<sup>285</sup> Таким образом как транс, так и постгуманизмы могут нести в себе долгосрочные риски.

---

<sup>284</sup> Астахов С. Феноменология против искусственного символического интеллекта: Философия научения Хьюберта Дрейфуса URL:<https://logosjournal.ru/articles/424311/> (дата обращения: 04.05.2023)

<sup>285</sup> Мерзляков С.С. Постгуманизм vs трансгуманизм: от «конца исключительности» к «технологическому гуманизму» // *Общественные науки и современность*. № 4. 2022. С. 33–46.

Необходимо еще раз обозначить, что современные исследователи не исключают наличия сознания у не-человеческих агентов, в частности, животных. Большинство признают, что можем найти у них зачатки мышления, но, с точки зрения антропоцентризма, количественная разница между человеком и животным такая большая, что становится качественной. Можно воспользоваться аналогией: у человека столько модулей разума по сравнению с животными, что разница между человеческим и не-человеческим сознанием - как между пулей и межконтинентальной ракетой. И то и то куда-то летит и попадает в цель, но это далеко не все.

Также к антропоцентричным подходам против постгуманистических тезисов можно отнести **деятельностый подход**, в основе которого лежит марксизм.

Данный подход подчеркивает исключительность человека как творческого и активного существа, способного изменять свою природу и окружающий мир. Маркс утверждал, что производственная деятельность является основой человеческой жизни и обуславливает все другие аспекты общественной жизни. Человек, по Марксу, отличается от других живых существ тем, что он не только адаптируется к окружающей среде, но и активно изменяет ее при помощи своей трудовой деятельности. Он утверждал, что человек не просто потребляет природу, но и творит ее, создавая новые формы материальной и социальной жизни.

В своих работах Маркс также подчеркивал, что производственная деятельность человека не является неким естественным процессом, а зависит от социальных условий. Он считал, что именно система социальных отношений определяет, каким образом будет организована производственная деятельность человека, и какие формы общественной жизни будут существовать. Таким образом, Маркс считал, что человек является исключительным существом благодаря своей способности к труду, которая позволяет ему создавать новые формы жизни и изменять мир вокруг себя. Он

утверждал, что это отличает человека от других живых существ, которые не обладают такой способностью.

Другая оптика критики – **идеологическая**. Она направлена на отрицание аспекта постгуманизма, работающий с расширением субъектности, как человеческой, так и не-человеческой (пост-гуманизма). Он имеет два вектора – внутренний и внешний. Внешний вектор включает в себя поворот к вневидовой этике. Внутренний – распространение полноправной субъектности на миноритарные сообщества внутри человеческого вида.

Идеологическая критика подразумевает отмену данного постгуманистического тезиса, обобщая постгуманизм и все прочие социально-философские направления, выступающие за равные права всех и во всем. Редуцирует философские основания к западной либеральной повестке, провозглашая постгуманизм вредной идеологией. Подобная критика содержится в недавно вышедшей книге Н. Ростовской «Постгуманизм как мягкая сила: что нам мешает мыслить по-русски». Она пишет: «Постгуманизм предлагает тип жизни, в котором никто не знает, кто он и что он на самом деле думает, ибо нет никакого «на самом деле», как нет категории истины».<sup>286</sup> Таким образом предлагается совершить возвращение к классическим установкам эпохи гуманизма, не принимая во внимание весь XX-й век с его историческими и философскими событиями, анализ которых и породил постгуманизм.

«Потому что исчезла сама возможность любых определенностей. Мы не доступны сами себе в этом плавающем состоянии, и мы не доступны другим, ибо ничто нас не единит»<sup>287</sup>, - пишет Ростова. Автор считает, что западные философы, говоря о наших различиях, пытаются уничтожить фундаментальные ценности, на которых строится нравственность,

---

<sup>286</sup> Ростова Н. Мягкая сила постгуманизма: что нам мешает мыслить по-русски? М.: Проспект, 2022.

<sup>287</sup> Ростова Н. Мягкая сила постгуманизма: что нам мешает мыслить по-русски? М.: Проспект, 2022.



уникальность, приближенность к Богу. Поэтому, с точки зрения Ростовской, мы должны всеми силами сохранять самобытность русского образа мысли, тем самым продолжая славянофильскую традицию понимания русской культуры как принципиально отличной от западной. И постгуманизм в этом контексте выступает дериватом либеральной идеологии, чуждой для русской культуры. Необходимо вернуться к условным истокам и реабилитировать традиционные ценности, а именно патриархальность, духовность, коллективизм.

Другим аспектом идеологической критики является опасения против децентрализации и де-иерархизации (которую подразумевает постгуманистическая оптика) и, как следствие, вероятность потери устоявшегося миропорядка. Как пишет постгуманистка Феррандо: «Мысленный эксперимент постчеловеческого мультиверсума основан на деконструкции парадигмы Самости/Другого».<sup>288</sup> Таким образом, сама фигура Другого как будто бы исчезает за ненужностью. А вместе с ней и все классические социальные и прочие иерархии. Безусловно, в реальности повсеместно мы этого пока не наблюдаем. Более того, есть общества, где до сих пор социальное устройство продолжает средневековые традиции, и, в целом, социум медленно видоизменяется. Но тем не менее в истории все-таки можно встретить примеры, когда максимы, выработанные интеллектуальным меньшинством, становились всеобщими законами в буквальном смысле. Но в большинстве своем такие попытки не увенчались успехом. Общество, к какой бы оно цивилизации не относилось, стремится удержать фатальность серьезных перемен, и иерархичность в данном случае представляет собой незыблемый фундамент.

Постгуманизм же подразумевает вместо интенсивности — экстенсивность, вместо единства — множественность, вместо иерархии —

---

<sup>288</sup> Феррандо Ф. Философский постгуманизм. М.: Издательский дом ВШЭ, 2022.

ризоматичность: «Ризоматичность подразумевает отсутствие иерархии. Несмотря на то, что мы наблюдаем эти процессы и в социально-философском смысле, можно поставить вопрос – насколько безопасно будет отсутствие иерархии?»<sup>289</sup>. Постгуманисты бы ответили, что де-иерархизация в данном контексте не значит стремление раствориться в хаосе, а шаг в сторону от патриархальной риторики насилия «высших» над «низшими»: «Постчеловеческий универсум не обязательно исключает со-присутствие той или иной структуры, но толкует ее в процессуально-онтологическом, а не иерархическом ключе».<sup>290</sup> Тем не менее, идеологи возврата к традиционным устоям считают подобные философские направления деструктивными. Подобные опасения можно встретить и в критическом подходе, который мы обозначили как политический.

**Политический аспект** критики с нашей точки зрения исходит из отрицания пост-дуализма и во много согласуется с идеологическим. Главным аргументом против собирательного постгуманизма является критика следствий ухода от бинарных структур: субъект/объект, Запад/Восток, мужчина/женщина и т.д. Данный подход критикует не столько концептуальную составляющую, в отличие от предыдущего, сколько опасные последствия, которые могут наступить. В защиту данных опасений можно заметить, что некоторые из них уже сбываются. Например, уход от классической оппозиции мужчина/женщина приводит к переосмыслению сексуальной и гендерной идентичностей. При этом на данный момент есть авторитетных исследований, показывающих с точки зрения биологии, что четкого и универсального разделения на мужчин и женщин действительно нет. Мужчина может иметь женский гормональный фон, патологические мутации генома, психологическую дисфорию и многое другое, что не позволяет ему осознавать и чувствовать мужчиной.

---

<sup>289</sup> Ростова Н. Мягкая сила постгуманизма: что нам мешает мыслить по-русски? М.: Проспект, 2022.

<sup>290</sup> Феррандо Ф. Философский постгуманизм. М.: Издательский дом ВШЭ, 2022.

Однако критика направлена даже не на отдельные случаи в популяции, а на то, что усиленное внимание к данным немногочисленным случаям также порождает диктатуру, подобную патриархальной, только со знаком минус. В политической западной повестке формируется новый условно «нулевой» человек – с набором характеристик, отличных от классического витрувианского человека. Таким образом угнетению становятся подвержены те, кто этих миноритарных признаков не имеет. И действительно, мы можем наблюдать все больше набирающее обороты движение в сторону трансгендеризма. Данная риторика, не имеющая изначально никаких деструктивных намерений против большинства, присваивается властными структурами и агрессивно навязывается обществу. Данная политика распространяется и на детей пубертатного и предпубертатного возраста. Ввиду возрастных особенностей подростков, которые включают в себя формирующиеся представления о своей идентичности и сексуальности, навязывание перехода (или смены пола), хирургических вмешательств, гормональной терапии, задержки гормонального развития, приводит к тому, что люди, не достигшие совершеннолетия, совершают непоправимые изменения своего тела. Уже сегодня известно множество трагических случаев и сломанных судеб, когда осознание фатальной ошибки пришло слишком поздно.

Помимо личных трагедий, политика распространения подобной идеологии ведет к тому, что количество половозрелых людей, способных к размножению, стремительно сокращается. Также мы можем наблюдать уничтожение института семьи и утрату традиционных ценностей. Таким образом, сам принцип иерархичности и дуальности никуда не исчезает, но на место классическим субъектам, носителям власти, приходят другие. И их ценности идут вразрез с биологически-естественными процессами, едиными для всего живого, а именно самосохранения и размножения. Подобное

общество, где поощряются гомосексуальность, а гетеросексуальные отношения порицаются, где рождение детей уголовно преследуется, описал еще Э. Берджесс в своем романе «Вожделеющее семя». Люди, желающие иметь традиционную семью, преследуются и уничтожаются. И политическая критика имеет под собой опасения оказаться именно в таком обществе.

Следующий аспект критики подразумевает отрицание пост-имморталитета<sup>291</sup>. Данное направление можно назвать религиозным. Постгуманизм, с его переопределением феномена смерти и пониманием ее без оглядки на Бога, утрачивает религиозный аспект восприятия реальности и основанную на религии традиционную нравственность. Смерть понимается не как сакральный переход, а как переход в иное биологическое состояние, когда в процессе распада биологическое тело расщепляется и превращается в гумус, дающий питание иным органическим формам жизни. Постгуманизм не отрицает существование Бога, но не фокусирует на нем внимание, относя божественное к не-человеческому вообще. Религиозно настроенные люди не могут принять подобной смены статуса, так как это противоречит их религиозной оптике. Безусловно, это относится именно к любому традиционному обществу, которые пропитаны религией. Если мы рассматриваем другие типы обществ (как это делает постгуманизм), то подобного противоречия мы не обнаруживаем.

Лейтмотивом всех выявленных нами критических подходов является **психологический аспект** отторжения постгуманизма. Трудно смириться вообще с пересборкой концептуального и социального устройства, хотя, как было показано в диссертации, данные изменения во многом оправданы и обусловлены различными процессами в культуре. И несмотря на то, что выводы о том, что человек не является вершиной эволюции и вообще понятие «человек» проблематично, интуитивно понятны. Страхи связаны и с опасностью потери контроля, и вообще с сопротивлением всему новому.

---

<sup>291</sup> Напомним, что термин «пост-иммортализм» является авторским, как и классификация критических подходов к постгуманизму.

Более того, постгуманизм содержит в себе необходимость ухода от диктатуры иерархий, а значит власти или, точнее, верой в собственную власть. Ницше определял волю к власти как фундаментальное свойство человеческого. Добровольный отказ от нее может быть равносильным капитуляции и отказу от своей сущности (хотя философия постгуманизма отрицает сущности как таковые).

Одна из причин страха перед постгуманизмом скорее относится к страхам перед трансгуманизмом, где технологиям отводится отдельное внимание и они во многом сакрализируются. Эти опасения связаны с тем, что новые технологии могут привести к непредсказуемым последствиям. Например, некоторые люди боятся, что усиление человеческих возможностей и изменение границ человеческого организма могут привести к появлению новых видов разделений в обществе, новым конфликтам и социальным проблемам. Но вопрос о том, являются ли новые технологии чем-то принципиально новым в отличие от всех прочих скачков в развитии человечества, остается открытым. Колесо, перо, порох, электричество, ядерная бомба и прочие открытия, перевернувшие или сильно повлиявшие на традиционный социальный порядок – являются ли чем-то по сути принципиально иным, несравнимо отличным от, например, нейросетей? Кроме того, многие люди опасаются, что постгуманизм может привести к потере человеческой идентичности и значимости. Они считают, что изменение границ человеческого организма может привести к тому, что человек перестанет быть человеком в привычном понимании этого слова, а станет всего лишь одним из многих видов существ на Земле. Таким образом, страх перед постгуманизмом может быть вызван разными причинами, включая опасения по поводу социальных и этических последствий новых технологий, потери идентичности и значимости человека, а также потери контроля над технологиями и возможной гибели.

Так или иначе, вне зависимости от описательности нового философского направления постгуманизма, запрос на работающую оптику остается. И возможно, уже концепция **метапостгуманизма** сможет выступить альтернативой постгуманизму, и вообще всем уже артикулированным формам гуманизмов, так как будет включать возврат к классическим установкам, только в переработанном виде. А правы или не правы постгуманисты, покажет только реальность, которая, как бы мы не сопротивлялись ставится все более и более постгуманистической.

### **Глава 3. Постгуманизм в противостоянии с трансгуманизмом<sup>292</sup>**

#### **3.1 Комплексный проект будущего человека: постгуманизм, трансгуманизм и русский космизм**

Заброшенность человека в мир пугает своей безысходностью. Человек, казнив бога, пытается занять его место, но наследие коперниканской парадигмы обнаруживает человека в пустой и мертвой Вселенной. XIX век «оставил нам в наследство космос, в котором не было места живым существам»<sup>293</sup>. Отправной точкой развертывания космического умонастроения можно считать утопию В.Ф. Одоевского «...4338 год. Петербургские письма». В ней он высказывает «убеждение в том, что русским летать по воздуху то же, что другим народам ездить по железной

---

<sup>292</sup> Материалы данной главы диссертации нашли отражение в следующих публикациях, выполненных автором лично, в которых, согласно Положению о присуждении ученых степеней в МГУ имени М.В. Ломоносова, представлены основные результаты, положения и выводы исследования: Криман А.И. Идея постчеловека: сравнительный анализ трансгуманизма и постгуманизма // Философские науки. 2019. № 62(4). С. 132-147; Криман А.И. Концепции русского космизма и трансгуманизм // Международный журнал социальных и гуманитарных наук Личность. Культура. Общество (РАН), 2018. Т. 20, № 1-2. С. 228-233; Криман А.И. На пути к постчеловеку: трансгуманизм как проводник? // Вестник Воронежского государственного университета, серия Философия. 2019. № 4 (34). С. 77-83.

<sup>293</sup> Гиренок Ф.И. Экология. Цивилизация. Ноосфера. М.: Наука, 1987. С. 155.

дороге»<sup>294</sup>. Человек представляется Одоевскому как способ гармонизации Вселенной, развитие человека он видит в необходимости навести порядок в своем доме-мире, научиться управлять природными процессами и в конце концов выйти в космос. В своем во многом пророческом произведении он описывает мир будущего, где существуют две державы – Россия и Китай. Луна служит своеобразной фермой для землян, появляются новые транспортные средства, которые выполняют функции космических кораблей, климат становится полностью подконтрольным человеку, люди умеют общаться телепатически. В описаниях будущего Одоевского можно увидеть прообразы интернета, биобанкинга.

Во второй половине XIX века космические нотки отзываются в душе А. Сухово-Кобылина, и он развивает концепцию трех стадий развития человеческого общества, одна из которых – космическая. Нетрудно заметить здесь влияние древнегреческой философии, а также отголоски гегельянства, которое было весьма в моде среди интеллектуалов того времени. Представления Сухово-Кобылина о настоящем и будущем весьма антропоцентричны, что вообще отличает дискурс русских космистов и родственных по своим основным тезисам трансгуманистов (пожалуй, за исключением Циолковского, который по своим воззрениям ближе к постгуманизму, чем к трансгуманизму, что будет показано ниже). Сухово-Кобылин выделяет три стадии развития человечества: теллургическое (где господство человека ограничивается планетой Земля), солярное (где человечество расширяет свое влияние на всю Солнечную систему), и, наконец, сидерическую (где для человека нет никаких границ влияния). Подобно более поздним русским космистам, он выражает мнение, что планетарное ограничение человеческого существования означает период детства, человечество с неизбежностью повзрослеет и будет бороздить космические пространства. Таким образом будет реализовано на практике приближение к Богу, что предзадано изначально.

---

<sup>294</sup> Там же: С. 156.

Конец XIX века: Н. Федоров работает над философией «общего дела», в 1883 году появляется «Свободное пространство» К. Циолковского. Уже в начале XX-го века космические умонастроения подхватывают Н.А. Умов, А.Л. Чижевский, В.И. Вернадский, Н.Г. Холодный. А. Платонов<sup>295</sup>, Н. Заболоцкий – и так или иначе отражают космические настроения<sup>296</sup>. Всё это позволяет говорить об особом философском течении, которое зародилось в Российской Империи во второй половине XIX-го века – о русском космизме. В нем выделяют три направления: естественнонаучное - Н. Умов, В. Вернадский, К. Циолковский, Н. Чижевский; религиозно-философское - Н. Фёдоров, Вл. С. Соловьев; и поэтически-художественное - В. Одоевский, А. Сухово-Кобылин, А. Платонов, А. Ярославский. Отличительной чертой всех космистов является понимание истории как эволюционного процесса, человека - как незавершенного проекта, цель которого - победа над смертью в том или ином ключе.

Человеческая мысль на протяжении истории стремилась изучить и по возможности препарировать сущее и обнаружить трансцендентное. Но эволюционные процессы привели мышление в тупик антропоцентризма, и христианское стремление к Богу замещается обожением самого человека. «С тех пор как человек поставил себя на место бога, он разрушил естественные связи с природой и заключил себя на «продолжительное одиночное существование»<sup>297</sup>. В этом смысле наша планета уже становится тесной, если каждый из всех - бог, заброшенный в тюрьму бытия. Человеку должен овладеть не только земным сущим, но и космосом.

Русский космизм переосмысляет и преодолевает естественные для человека того времени границы - границы пространства и времени. Н. Фёдоров высказывает идею о необходимости воскрешения отцов, тем самым нивелируя разрушительное действие самого главного оружия - времени. Он

---

<sup>295</sup> Однако, в творчестве Платонова можно выделить ранний и поздний период, где в позднем он скорее отказывается от общих положений русского космизма.

<sup>296</sup> Гиренок, Ф.И. Русские космисты // Новое в жизни, науке, технике. Сер. "Философия". М.: Знание, 1990. №2. с. 13.

<sup>297</sup> Там же.



является одним из первых, кто связал воедино научное познание с религиозным, постулируя необходимость включения в эволюционное развитие человека с целью нравственного и религиозно-направленного совершенствования собственной природы и мира. Как пишет С.Г. Семенова, один из главных популяризаторов идей Федорова как Советском союзе, так и Российской Федерации<sup>298</sup>, «Федоров понимал свое учение как активное христианство, как завершение христианской Благой Вести. Самое существенное в его раскрытии замысла Божия о мире – убежденность в том, что Божественная воля действует <...> через человека, разумно-свободное существо, через единую соборную совокупность человечества»<sup>299</sup>. Федоров развил положения христианской антропологии, опираясь прежде всего на свято-отеческую традицию. «Бог, создавший человека по Своему образу и подобию, действует в мире прежде всего через человека и через него же Он будет осуществлять центральные онтологические обетования христианской веры: воскрешение умерших, преобразование их природы, вход в бессмертный, творческий эон бытия»<sup>300</sup>. В конце XIX-го века подобные идеи можно было бы воспринять как фантазию или пророчество. Помыслить, что всерьез можно будет когда-то воскрешать мертвых было вряд ли возможно. Но спустя более чем 50 лет, подобные идеи нашли свою реализацию уже в пространстве трансгуманистики, когда в 1962-ом году выходят в свет работы Р. Эттингера и Э. Купера. Поразительно, но идея Федорова о возможности воскрешения (как и многие другие идеи русских космистов) возродилась вновь. Подробнее о движении иммортализма будет рассказано в следующем параграфе.

В 1957 году трансгуманист Дж. Хаксли представляет трансгуманизм как новую идеологию, веру для человечества. Активно продвигал идеи

---

<sup>298</sup> В последующем активное распространение идей как Федорова, так и русских космистов в целом наследовала дочь С. Семеновой – А.Г. Гачева.

<sup>299</sup> Семенова С.Г. Тайны Царства небесного. М.: Школа-пресс, 1994.

<sup>300</sup> Новая философская энциклопедия РАН. Федоров Н.Ф. [электронный ресурс].URL: <http://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH523726935f23f2467bc452?p.s=TextQuery> (дата обращения: 07.12.2021)

трансгуманизма ирано-американский футуролог ФМ-2030. Они поразительно схожи с идеями Н. Федорова и прочих космистов о том, что человечество в своем эволюционном движении с помощью результатов научно-технического прогресса должно стремиться к выходу на новый уровень развития, к «постчеловеческой» форме существования.

Нетрудно найти сходство идей трансгуманистов с идеями Федорова, который опирался на веру в *ratio* и науку, поразительным образом соединяя религиозное представление о преобразовании человечества и результаты научно-технического прогресса. Стоит отметить его размышления о природе – еще одну точку схождения с трансгуманизмом<sup>301</sup>. Является ли природа «органом» человечества? Природное, чистое органическое, необходимо преодолеть, обрести полную власть над ним. С какой целью? В первую очередь для того, чтобы предоставить пространство для будущих воскрешенных. Более того, освоение и заселение космоса воскрешенными неизбежно. Циолковский говорит о том, что весь космос – это продолжение нашего дома: «Я в мир пришел, чтоб расселиться по миру»<sup>302</sup>, «Планета есть колыбель разума, но нельзя вечно жить в колыбели»<sup>303</sup>. Он мыслит становление человечества как эволюционный процесс, цель которого – охватить весь мир и космос в том числе. Первый человек вышел в космос только в 1961 году.

Русские космисты, целостно воспринимая мир с включенным космическим пространством, обращаются к экологическому обоснованию объединения людей. Человек должен осознать необходимость бережного отношения как к окружающей действительности, так и к той, которая на тот момент является недостижимой. Циолковский в своей беседе с А. Чижевским, записанной последним, также говорит о неготовности общества воспринять его космическую философию (поэтому многие его труды не были

---

<sup>301</sup> В постгуманизме нивелирование классического разделения на природу и культуру занимает важное место.

<sup>302</sup> Чижевский А.Л. Теория космических Эр. Грезы о земле и небе. - Тула: Приокское книжное издательство, 1986. с. 26.

<sup>303</sup> Циолковский К.Э. Избранные труды. М.: Л., 1934. с. 281.

опубликованы при жизни). К тому же, К. Циолковский, А. Чижевский были известны в СССР прежде всего как изобретатели, а не как мыслители своеобразного толка, хотя Циолковский (создатель современной космонавтики) в собственных проектах ракет и летательных аппаратов для освоения космоса видел прежде всего средство достижения нового уровня развития, а не окончательную цель.

К. Циолковский<sup>304</sup> объясняет свое видение развития человечества так: оно, пройдя множество уровней совершенствования с помощью бесконечно улучшающихся возможностей познания, наконец вступит в новую эру, где даже мысли будут передаваться телепатически, и «человечество, как единый объект эволюции, тоже изменяется и, наконец, через миллиарды лет превращается в единый вид некоторой энергии. Иначе говоря, единая идея заполняет все космическое пространство»<sup>305</sup>. Невообразимый для того времени скачок развития человечества сейчас не кажется чем-то совсем недостижимым.

Трансгуманисты, используя понятие технологической сингулярности, говорят о том, что взрывное развитие научно-технического прогресса не требует сотен, тысяч или, как предполагал Циолковский, миллионов лет. Чем больше совершается открытий, тем быстрее развивается общечеловеческий понятийный аппарат, тем быстрее возможен переход человека на новую ступень развития, к постчеловеку. Но это пока предположение, подобное предположениям Циолковского. Также Циолковский видел решение проблемы бессмертия во вступлении в «лучистую» эру путем «перехода в особую форму высокого мозгового уровня», что созвучно с современными проектами по «загрузке сознания», целью которых является перенос сознания на электронные носители или в другой мозг.

---

<sup>304</sup> Чижевский А.Л. Теория космических Эр. Грезы о земле и небе. - Тула: Приокское книжное издательство, 1986. с. 25.

<sup>305</sup> Чижевский А.Л. Теория космических Эр. Грезы о земле и небе. - Тула: Приокское книжное издательство, 1986. с. 47.

Однако идеи Циолковского были чрезвычайно несвоевременны. И в его мировоззрении можно усмотреть не только трансгуманистические нотки, но и постгуманистические. В своих представлениях он, скорее, близок к панпсихизму, который во многом близок постгуманистической теории. Все, считал он, состоит из «атомов-духов», умирая и перерождаясь, эти атомы составляют как органические, так и неорганические соединения. Он считал, что биосфера, о которой говорил Вернадский, также мыслит и чувствует. А Вселенная едина и состоит из «кадров» (или, как сказал бы Латур, из «актеров»). В контексте прото-трансгуманистических размышлений, несмотря на то что он являлся многодетным отцом, Циолковский предрекал отказ от естественного размножения, что сближает его взгляды с федоровскими (прекращение «культы жен»). Однако если Федоров призывал вообще отказаться от естественного рождения в пользу воскрешения мертвых (во избежание перенаселения космоса), то Циолковский не столь радикален – женщины будут по-прежнему вынашивать младенцев, но без непосредственного участия мужчин.

Чижевский придерживался менее радикальных взглядов, более того, он отмечал проблемность отношений человечества и природы, выражал сомнения по поводу истинности дарвинизма, был не настолько технооптимистичен как прочие русские космисты, и достаточно критично относился к набирающему обороты сциентизму. Говоря об эволюции Homo Sapiens Sapiens, в отличие от Циолковского и Вернадского, он опасался катастрофического сюжета вымирания всего человечества, в том числе из-за фатального влияния на природу.

Что касается типичных для русских космитов тем, «в творчестве А.Л. Чижевского отражены представления об активной эволюции, величии разума, по сути образующего человека и человечество (психосферу), мировоззренческий гелиоцентризм, мотивы освоения космоса, единства всех людей во имя «общего дела», достижения ими «прозрачности» друг для друга, долголетия, а в идеале и бессмертия, управления пространством и

временем, взаимосвязи и подобия микро- и макрокосма вследствие целостности мироздания».<sup>306</sup> Необходимо упомянуть концепцию о био- и ноосферах Вернадского, которая во многом вдохновила французских космистов. По мнению Вернадского, существует особое пространство Земли – биосфера. Все материальное, что относится к планете Земля, в том числе люди, все прочие существа, ландшафты, окружающая среда, представляет собой особую область. Однако материальным она не ограничивается. На биосферу оказывает влияние и то, что приходит из космоса. «Благодаря космическим излучениям биосфера получает во всем своем строении новые, необычные и неизвестные для земного вещества свойства, и отражающий ее в космической среде лик Земли выявляет в этой среде новую, измененную космическими силами картину земной поверхности».<sup>307</sup> В итоге «Вещество биосферы благодаря им проникнуто энергией; оно становится активным, собирает и распределяет в биосфере полученную в форме излучений энергию, превращает ее в конце концов в энергию в земной среде свободную, способную производить работу»<sup>308</sup>. Эволюция человечества рождает определенное пространство (которое можно сравнить с семиосферой Лотмана) научных и прочих открытий, формируется культурное пространство или «цивилизация «культурного человечества», которое Вернадский называет «ноосферой». Ноосфера является новой геологической силой<sup>309</sup>, следствием эволюции биосферы, точнее, новым ее состоянием, которое стоит иерархически выше. Главным условием этого перехода является научно-технический прогресс, однако Вернадский включает и этические основания – эволюцию человеческого сознания не только в плане расширения научного знания, но и преобразование морали и нравственности.

---

<sup>306</sup> Звонова Е.Е. Философско-антропологические воззрения А.Л. Чижевского. Диссертация... кандидата философских наук: 09.00.13. Соавторы: МГУ им. М.В. Ломоносова, Издательство: Москва: 2015. С. 20.

<sup>307</sup> Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. М.: Наука, 1989.

<sup>308</sup> Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. М.: Наука, 1989.

<sup>309</sup> Во многом эта идея схожа с провозглашением эпохи Антропоцена, новой геологической парадигмой, где влияние человека на окружающую среду понимается катастрофически, вопреки позитивному взгляду Вернадского.

Говоря о поэтично-художественном направлении русского космизма, необходимо упомянуть А. Платонова. В его творчестве принято выделять ранний и поздний периоды. Ранний Платонов действительно преисполнен идеями о завоевании космоса, веры в человека как вершины эволюции. Платонов, как и многие писатели и поэты начала XX-го века (такие как Толстой, Достоевский, Фет и др.), был вдохновлен идеями Федорова о преодолении смерти, об овладении природными стихиями, в определенном смысле технократизмом. Однако в более позднем периоде произведения Платонова приобретают некоторую пессимистичность. Он понимает неразрешимость феномена смерти, более того, в его произведениях можно усмотреть постгуманистические нотки. Например, в произведении «Чжан» Платонов не разделяет природу и культуру, все перетекает друг в друга, и человек не занимает главенствующую позицию среди животных и даже предметов. Все имеет свою субъектность: и барханы, и духи, и люди, и камни, и трамваи. Платонов литературно выражает то, что Латур, а потом и постгуманизм описали с точки зрения философии. Приведем в пример цитату из «Чжан»:

«По двору росла случайная трава, в углу стоял рундук для мусора, затем находился ветхий деревянный сарай, и около него жила одинокая старая яблоня без всякого участия человека. Вскоре после этого дерева лежал самородный камень весом пудов, наверно, в сто, - неизвестно откуда, и еще далее впилося в землю железное колесо от локомотива девятнадцатого века. Двор был пуст. Молодой человек сел на порог сарая и сосредоточился. Он получил в канцелярии института справку о защите дипломной работы, а самый диплом ему вышлют после по почте. Больше он сюда не вернется. Он втайне прощался со всеми здешними, мертвыми предметами. Когда-нибудь они тоже станут живыми - сами по себе или посредством человека. Он

обошел все ненужные дворовые вещи и потрогал их рукою; он хотел почему-то, чтобы предметы запомнили его и полюбили»<sup>310</sup>.

Из этого отрывка следует, что Платонов наделяет субъектностью все живые и не-живые предметы. Он не выделяет человека как стоящего иерархически выше. У каждого существа (в том числе не-человека) есть определенные свойства. Яблоня может быть выращена человеком, а может расти и без него. Железное колесо может иметь свою сложную историю. Оно может «впитаться», как будто это активное действие. Вещи у Платонова могут быть как живыми, так и мертвыми. Человек также может быть активным и пассивным, «почти мертвым», безжизненным, как это будет показано в описании кочевого народа, в чьи края приезжает герой Платонова. Такое мировоззрение позволяет отнести Платонова к прото-постгуманистам, нежели к трансгуманистам с их картезианским отношением к животным как к механизмам, то есть бездушным вещам.

Также невозможно не упомянуть поэму «Анабиоз» биокосмиста А.Б. Ярославского. В целом, это было достаточно заметное поэтическое движение, воспевающее бессмертие, которого возможно достигнуть за счёт помещения человека в критически низкие температуры:

«Вот замерз на песочке ребенок  
он замерз в интересной игре  
ничего! завтра снова так звонок  
будет смех твой на новой заре.

Между жизнью и смертью  
вскинем тяжелый воз  
дверь открывает третью  
миру – анабиоз»<sup>311</sup>.

---

<sup>310</sup> Платонов А.П. Сочинения. Т.4. М.: ИМЛИ РАН, 2020.

Так писал поэт еще в 1922-м году, а уже в 1967-ом году был крионирован первый человек, профессор психологии Д. Белфорд. В 70-е годы возникло движение имморталистов, которое считают основной задачей науки победу над смертью (в том числе с помощью крионики). И несмотря на то что научное сообщество на данный момент относится критически к крионике как предварительному этапу перед будущим воскрешением, нельзя отрицать определенные успехи в этой области.

Из всего вышесказанного следует, что русские космисты стали «трансгуманистами» раньше, чем сами трансгуманисты. Другими словами, русский космизм – это отечественный вариант трансгуманизма, а сам трансгуманизм является попыткой ответа на те же самые вопросы, которые ставились русскими мыслителями космического толка. Однако научно-техническая революция наряду с прорывными изобретениями принесла и неопределенность в связи с рефлексией на тему развития технологий и слияния их с человеческой реальностью (как социальной, так и биологической).

Главной идеей трансгуманизма является постулирование необходимости самосовершенствования человека как с помощью достижений научно-технического прогресса, так и путём работы каждого индивидуально, чтобы в конечном итоге каждый человек имел возможность и право на полноценную жизнь, а перспективе – на бессмертие.

Эти идеи необычайно схожи с мыслями русских космистов, о том, что в своем развитии человек обязан самосовершенствоваться непрерывно, опираясь на достижения науки, чтобы в итоге человеческая раса эволюционировала в более совершенный вид, пребывающий во всеобщем единении. «Единение избавит народы от войн и других видов самоистребления (или ослабления), укажет на общий алфавит и язык, научит

---

<sup>311</sup> Ярославский А.Б. Поэма Анабиоза. Пгн.: Ком. поэзии Био космистов- имморталистов (сев. группа), 1922.



каждого гражданина и даст ему знания, сообразные его умственным силам. Оно обеспечит благосостояние и сделает всех счастливыми. Породы людей будут искусственным подбором улучшаться и достигнут невообразимой умственной и нравственной высоты»<sup>312</sup>. Если в конце XIX-го века русские космисты, рассуждая о путях совершенствования человеческой природы, видели их умозрительно, то после огромного технологического скачка в XX-ом веке можно уже говорить конкретно, с помощью каких технологий трансгуманисты видят путь развития человека: это нейропротезирование, клонирование, генная инженерия, разработка искусственного интеллекта (технология создания высокоинтеллектуальных машин, превосходящих человеческие возможности), проект «изолированного мозга» (футуристическая концепция трансплантации мозга), «загрузка сознания» (технология сканирования и картирования сознания с целью его переноса на электронный носитель) и, конечно, крионика (технология сохранения тела (а иногда только мозга) в состоянии глубокой заморозки с целью последующего воскрешения).

Возникает вопрос: если идеи русских космистов и трансгуманизма, зародившегося в США, так схожи, является ли трансгуманизм преемником русского космизма, мыслит ли он себя как логическое продолжение течения, зародившегося до проникновения человека в космос и научно-технической революции? На этот вопрос трудно дать ответ, но несмотря на то, что начиная с 1922-го года Вернадский четыре года читал свои лекции (в том числе и о биосфере) в Европе, говорить о непосредственной преемственности вряд ли возможно (за исключением волны французского космизма во главе с П. Тейяром де Шарденом). Такие ярчайшие представители трансгуманизма, как Н. Бостром, Р. Курцвейль, Д. Пирс, никаких отсылок к русскому космизму не дают. Однако «один из идейных отцов трансгуманизма, автор книг «Перспективы бессмертия» и «От человека к сверхчеловеку» Р.

---

<sup>312</sup> Циолковский К.Э. Избранные труды. М.: Л., 1934. с. 222.

Эттингер в предисловии к изданию первой книги на русском языке прямо упоминает философию общего дела Федорова»<sup>313</sup>. Российское трансгуманистическое сообщество, возникшее в 2000-ом году, признает, что истоки своей идеологии видит в русском космизме. Тем не менее подавляющее число зарубежных специалистов, занимающихся разработкой трансгуманистических программ, с русским космизмом себя не соотносят.

Но невозможно не заметить, что, несмотря на отсутствие прямой связи между русским космизмом и традиционным трансгуманизмом, возникшим в США, и разрыв во времени и локации, тем не менее, они затрагивают и осмысляют, по сути, одни и те же проблемы. Поразительное сходство идей, акцент на космический вектор, эволюционная трактовка исторических процессов, вера в «лучшего» человека и его бессмертие – все это позволяет отнести русских космистов и трансгуманистов к своеобразным пророкам, визионерам. Человек – не конечный этап, он должен путем нарастания знания стать чем-то большим как для себя, для своей планеты, так и для целого космоса. Преодолев «слишком человеческое», победив старение (и смерть), стать деятельным существом, умело использующим способность к познанию законов Вселенной в мирных целях. Согласно В. Вернадскому, человечество, эволюционирующее из биосферы, способствует ее переходу к новому этапу развития – к ноосфере, «царству разума человеческого»<sup>314</sup>. Схожие мысли мы видим, как у западных, так и у отечественных трансгуманистов.

Внутри трансгуманизма есть течение, которое также постулирует необходимость перехода человека в более совершенное состояние, но не с помощью технологий или телесных модификаций, а от внутреннего к внешнему. Движение техномистицизма видит возможность «преодоления негативных качеств, присущих человеку как явлению, с целью достижения

---

<sup>313</sup> Артюхов И.В. Трансгуманизм: Философские истоки и история возникновения // Новые технологии и продолжение эволюции человека? Трансгуманистический проект будущего. М.: Издательство ЛКИ, 2008.

<sup>314</sup> Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. М.: Наука, 1989. С. 176.

более совершенного состояния»<sup>315</sup> с помощью философских, мистических практик. Н. Федоров высказал такую мысль, что «для осуществления общего дела необходимо соединить все искусства в храме-школе (всеобщего образования), не как подобии лишь мироздания, а как проекте мира, в котором поглощение заменено воскрешением, осуществляемым чрез все науки, объединенные в науки мироздания астрономии, и притом чрез всех людей, ставших благодаря школе познающими»<sup>316</sup>. Возникает вопрос, не является ли Интернет подобием такой библиотеки, учитывая, что многие образовательные программы, курсы сейчас можно осваивать именно интерактивно. Интернет как огромная библиотека, где хранится и множится информация, в итоге может полностью заменить физические институты.

Русских космистов и трансгуманистов многое объединяет, как было показано выше, но также есть фундаментальное различие. Семенова, анализируя идеологию трансгуманистов, говорит о «дефектном уклоне»<sup>317</sup>, выражающемся в крайнем пренебрежении к человеку:

«В манифестах трансгуманистов звучат горделивые ницшеанские ноты грядущего разделения человечества на совершенных нелюдей, принявших и активно использующих новые технологии... и тех, кто остается в старом жизненном выборе и на эволюционной лестнице будет отстоять от «людей Икс» так, как отстоят от нынешнего *homo sapiens* “рыжие муравьи, морские скаты или утконосы”»<sup>318</sup>. Причину подобного искаженного взгляда Семенова видит в отсутствии «христианско-сердечной прививки»<sup>319</sup>. Русский космизм наполнен духовностью, притяжением к Богу. В мировоззрении космистов господствует всеобщий вселенский порядок,

---

<sup>315</sup> Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4-х тт. / Составление, подготовка текста и комментарии А. Г. Гачевой и С. Г. Семеновой. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. С. 98.

<sup>316</sup> Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4-х тт. / Составление, подготовка текста и комментарии А. Г. Гачевой и С. Г. Семеновой. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. с. 276.

<sup>317</sup> Семенова С. Г. Тропами сердечной мысли: Этюды, фрагменты, отрывки из дневника. М.: Издательский дом «ПоРог», 2012. С. 484.

<sup>318</sup> Семенова С. Г. Тропами сердечной мысли: Этюды, фрагменты, отрывки из дневника. М.: Издательский дом «ПоРог», 2012. С. 485.

<sup>319</sup> Там же.: С. 485.

предустанавливающий бесконечное эволюционное развитие, и человек в нем – благодарный ученик, который стремится возвыситься к Богу. Трансгуманисты уповают на технические возможности и развитие науки, чтобы окончательно избавиться от «слишком человеческого». Они мечтают «убить» человека в человеке, чтобы стать более совершенным видом. Вера в прогресс приземляет фантазию, русские космисты же исходили из воображения. А. Г. Гачева, проводя параллели между трансгуманизмом и идеями Ницше, отмечает, что их философия представляет собой пример «дробного идеала». «Дробный идеал представляет собой неполную или искажающую проекцию целостного образа совершенства, и потому критика его, по мысли философа, должна вестись не из идейной цитадели таких же дробных, осколочных идеалов, а с точки зрения абсолютного, целостного идеала, критериями которого является полнота блага, действительность и всеобщность»<sup>320</sup>. Философия русских космистов, в частности Н. Ф. Федорова, позволяет дополнить трансгуманистическое мировоззрение, так как с необходимостью включает духовность в идею становления человека. Так или иначе, сопоставление этих течений, безусловно схожих, дает нам основания для переосмысления как русского космизма в свете трансгуманистических установок, так и трансгуманизма, понятого сквозь призму одухотворенности космоса и микрокосма-человека.

### **3.2 Современные технологии трансформаций человека: постгуманизм и трансгуманизм**

Трансгуманистическое понимание будущего человечества в первую очередь связано с преодолением старения и смерти. Однако желание «победить» смерть сопутствовало всей истории человечества.

---

<sup>320</sup> Гачева А. Г. Христианство против ницшеанства. Н.Ф. Федоров и В.С. Соловьев в полемике с Ф. Ницше // Московский Сократ: Николай Федорович Федоров (1829–1903). Сборник научных статей. М.: Академический проект, 2019. С. 525 – 541.

В одном из самых древних из сохранившихся преданий, шумерском «Эпосе о Гильгамеше» (1700 в. д. н. э.), главный герой (на две трети человек, на одну – бог) отправляется на поиски бессмертия. В долгом путешествии, наполненном разными испытаниями, Гильгамешу удается узнать о волшебной траве, растущей на дне моря. Однако хитрый змей крадет ее у Гильгамеша, и он не успевает обрести бессмертие<sup>321</sup>. Поиском волшебного эликсира также занимались алхимики, китайские даосы и многие другие.

Тема бессмертия всегда была переплетена с мистическими традициями, мифами, сказками. В древнегреческой мифологии Икар, получивший в дар крылья, вопреки наставлениям отца в полете настолько приблизился к Солнцу, что опалил их и упал, сгинув в морской пучине. В Древнем Египте мумифицировали тела умерших, подобные практики размывали границу между миром живых и миром мертвых и в определенном смысле являлись предвестниками крионики.

Трансгуманистические идеи можно найти и в иудейском мистицизме, в котором особое место занимает предание о создании человеческого автомата – голема. Это предание относится к еврейской культуре XVI в. Живя в Европе, пражские евреи испытывали давление со стороны части местного населения. Во сне рабби Леву пришел ответ, как бороться со злым врагом: «Сотвори Голема из глины и уничтожь пошлую чернь, пожирающую евреев»<sup>322</sup>. По преданию, рабби Лев обладал тайной сотворения человека из четырех стихий. И он, подобно Богу, вдыхает в ком глины жизнь, используя тайные знания и заклинания. Голем должен был служить верой и правдой еврейскому народу. Как только рабби Леву стало ясно, что евреям в Праге больше ничего не грозит, он принял решение его уничтожить. Голем – это своеобразный робот, плод реализации человеческих знаний о мире. Важный нюанс - он не мог говорить. Отсутствие речи – маркер того, чем отличается человек от прочих существ. Речь является линией демаркации между

---

<sup>321</sup> Mitchell. S. Gilgamesh: a new English version. New York: Free Press, 2004.

<sup>322</sup> Пражский Голем. Под редакцией Гаралда Салфеллнера. Vitalis, 2014.

человеком и прочими существами. Таким образом, предание о Големе – это, скорее, не песня о Сверхчеловеке, а гимн человеку. И оно перекликается с трансгуманистическими проектами в отношении как веры во всемогущество человека, так и признания важности знаний, с помощью которых можно создавать новых существ.

Эпоха позднего Ренессанса подарила человечеству уверенность в возможности собственного преобразования, что было подробно изложено в предыдущей главе. Эпоха Нового времени с ее акцентом на научном познании расширила представления как о мире, так и о влиянии человека на него. «Наследие Просвещения, включая веру в человеческую силу, рациональность и науку, по-прежнему являются важным фактором формирования современной культуры»<sup>323</sup>. Трансгуманизм наследует гуманистическую веру в науку и в исключительность человеческого разума и приходит к тому, что с помощью технологий человечество должно преодолеть свою биологическую природу и эволюционировать в постчеловека<sup>324</sup>. Пост-человек, транс-гуманизм, сверх-человек - сразу же бросается в глаза корневая «человеческая» основа и приставка, означающая переход, преодоление. Пост-человек в трансгуманизме – это перешагнувший через человечность. Он исходит из признания несовершенства человека, но провозглашает, что выход за пределы «слишком человеческого» возможен<sup>325</sup>.

И если раньше, в эпоху гуманизма, человек требовал принадлежащего ему по праву главенствующего места на земле, то теперь, в постнеклассическую эпоху, он требует раздвинуть границы своего господства до комических масштабов. Он хочет выйти за пределы, данные ему природой (еще до конца не познав их), покорить Космос (не наведя еще порядок на Земле), модифицировать свой геном (не расшифровав

---

<sup>323</sup> Bostrom N. A History of Transhumanist Thought. In: Journal of Evolution and Technology, Vol. 14, Issue 1, April 2005, 1–25. [Электронный ресурс] URL: <http://jetpress.org/volume14/bostrom.html> (дата обращения 07.12.2021).

<sup>324</sup> Необходимо зафиксировать на данном этапе, что понимание того, что такое «постчеловек» в трансгуманизме и постгуманизме различны.

<sup>325</sup> Данное представление о постчеловеческом в корне разнится с постгуманистическим пониманием, что такое «постчеловек». Но об этом – подробнее в следующей главе.

последствий изменения даже мельчайших кодов), улучшить (а лучше упразднить) тело (не умея еще слышать его), и, что более невероятно, отменить самый главный материальный закон – необходимость старения и смерти. Возникают вопросы, что позволило человеку поверить в себя и откуда взялись столь грандиозные намерения.

Во-первых, Бог. Точнее, его смерть, как было показано в предыдущей главе. «Смерть Бога означает рождение внутреннего суверенного опыта. Бог — это предел Беспредельного, его власть. Внутренний опыт — это владычество беспредельного опыта»<sup>326</sup>. Если раньше человек жил в богобоязненном страхе в парадигме греховности, то сейчас религия, а вместе с ней и Бог оказались в пространстве традиции. Религия сместилась в область этического и не нависает дамокловым мечом над каждым помыслом и действием. На смену традиционной религии пришла идеология капитализма, где главенствует функциональный подход как к человеческому, так и к божественному (а именно к его атрибутам – возможности творения и бессмертию, которые человек хочет присвоить себе). Трансгуманизм подхватывает всеобщую атеизацию и формирует своеобразную новую религию, как будет показано далее. Не случайно выше были приведены примеры мистических учений о возможностях человеческого обожения.

Во-вторых, необходимо несколько расширить концепт трансгуманистичности. По сути, основной тезис трансгуманизма о том, что человечество на пути своей биологической и когнитивной эволюции должно вмешиваться в, казалось бы, естественные процессы и по возможности их совершенствовать, а именно преодолевать органику: болезни, старение, и смерть. В широком контексте можно обратиться к медицине. В общем смысле это применение различного рода технологий для разрешения проблем с человеческим организмом; в своем предельном основании она стремится к максимальной продолжительности жизни и улучшению ее

---

<sup>326</sup> Ростова Н.Н. Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека. М.: Проспект, 2017.

качества. Если исходить из религиозной установки, что человеческая жизнь и судьба – продукты творения бога, то и вмешательство в естественные процессы человеческой жизнедеятельности означает уход от божественного контроля. Человек, который прибегает к медицине, будто бы идет против божественного порядка. А значит, берет на себя в каком-то смысле функции Бога. Трансгуманисты развивают эту идею во всех направлениях и говорят о том, что любые биологические проблемы должны быть в идеале искорены. Человек способен творить, как и бог, и пределов этому творению не должно быть.

В-третьих, научно-технический прогресс. Человек на свой страх и риск начал вторгаться в те пространства, которые религиозные догматы считали божественными под предлогом того, что познание - единственное и главное, что составляет истинную природу человеческого. Спустя несколько сотен лет человек уже не довольствуется просто знанием, а хочет изменять собственную природу. «Современные сторонники постчеловечества всячески подчеркивают свою опору на реальную науку и технику. Это, например, молекулярная нанотехнология, геновая инженерия, разработка искусственного интеллекта, лекарства для изменения настроения, терапия против старения, нейроинтерфейс, программы для управления информацией, лекарства для улучшения памяти, носимые компьютеры, экономические изобретения, когнитивные технологии»<sup>327</sup>. Эти и другие успехи науки позволяют помыслить человека вне его биологических границ.

Обратимся к истории возникновения самого понятия «трансгуманизм». Еще в «Божественной комедии» Данте можно встретить глагол «transumanar», означающий выход за пределы человеческого. Однако у Данте подобная трансгрессия непосредственно связана с божественным<sup>328</sup>.

---

<sup>327</sup> Лисеев И. К. Философские основания формирования биотехнологий совершенствования человека (история и современность) // Проблема совершенствования человека (в свете новых технологий): трансгуманизм и проблема социальных рисков. М.: Ленанд, 2016.

<sup>328</sup> У Данте было так: «Canto I, when he sees Beatrice and, through her eyes, perceives the divine:



Джованни Пико дела Мирандола в «Речи о достоинстве человека» высказывает мысль, что «человек обязан превращать себя во что-то другое, что-то большее»<sup>329</sup>. Человек обязан создать новую, улучшенную модель себя — это является его главной задачей. Множество идей, близких мировоззрению современных трансгуманистов, высказывали мыслители эпохи Просвещения, в частности М. Кондорсе и Д. Дидро. «В качестве идейных предшественников современные западные трансгуманисты рассматривают, в основном, мыслителей 20-50-х гг. XX в.: биолога Дж. Холдейна, физика Д. Бернала, писателя и публициста Г. Уэллса, палеонтолога Тейяр де Шардена и др.»<sup>330</sup>. Тейяр де Шарден, в свою очередь, был вдохновлен таким русским мыслителем, как В. И. Вернадский, который на протяжении четырех лет читал лекции в Европе и во Франции в том числе.

В доктрине Кондорсе важное место занимал концепт *perfectibilité*<sup>331</sup>. Эта идея провозглашает необходимость совершенствования «интеллектуальных, моральных и физических способностей, которое может быть обусловлено или совершенством инструментов, увеличивающих интенсивность и направляющих употребление этих способностей, или даже совершенством естественной организации человека»<sup>332</sup>. Понимание совершенствования у Кондорсе неразрывно связано с необходимостью научного прогресса, который должен служить уничтожению социального неравенства и тирании и способствовать счастью человека<sup>333</sup>. Идеи Кондорсе наряду с идеями русских космистов можно считать прото-трансгуманистическими. Особое

---

Trasumanar significar per verba non si poria; però l'esempio basti a cui esperienza grazia serba».

<sup>329</sup> Лисеев И. К. Философские основания формирования биотехнологий совершенствования человека (история и современность) // Проблема совершенствования человека (в свете новых технологий): трансгуманизм и проблема социальных рисков. — М.: Ленанд, 2016.

<sup>330</sup> Новые технологии и продолжение эволюции человека? Трансгуманистический проект будущего. — М.: Издательство ЛКИ, 2008.

<sup>331</sup> Bostrom N. A History of Transhumanist Thought // Journal of Evolution and Technology, Vol. 14, Issue 1, April 2005, P. 1–25. [Электронный ресурс] URL: <http://jetpress.org/volume14/bostrom.html> (дата обращения 06.12.2021).

<sup>332</sup> Кондорсе Н. де. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума / пер. И.А. Шапиро. — М.: Либроком, 2010. С. 222–223.

<sup>333</sup> Виноградова О.А., Углева (Ястребцева) А.В. Рождение идеи *perfectibilité*: от Просвещения к трансгуманизму // Философские науки. 2019. Т. 62. № 4. С. 113–131.

место в его размышлениях о будущем человечества занимает наука с ее направленностью на совершенствование жизни как отдельного человека, так и общества в целом.

Трансгуманизм, несмотря на научные основания, испытал на себе влияние научной фантастики. В этом смысле он продолжает традицию учений о бессмертии, сочетающих в себе мистицизм и рациональность, миф и Логос. В 1923 г. Дж. Б. С. Холдейн в своем эссе «Дедал», описывая идеальное общество будущего в крайне позитивном ключе, предполагал возможность выращивания нового человеческого вида путем «эктогенеза», позволяющего эмбрионам вызревать в искусственных матках. Эссе Холдейна вызвало бурную полемику, участниками которой были Дж. Д. Бернал, О. Степедон, Б. Рассел и др. Последний написал ответное эссе «Икар: будущее науки» (1924 г.), в котором с пессимизмом отнесся к потенциальным вмешательствам ученых в биологию человека.

В 1932 г. О. Хаксли пишет роман «О дивный новый мир». В романе описываются искусственные лаборатории по воспроизводству людей. Утопический мир полон роботов, выполняющих большую часть работ, общество поделено на касты, психические проблемы людей решаются употреблением «сомы» - особого наркотика, затуманивающего сознание.

В 1944 году был создан первый программируемый компьютер «Марк I». Сфера информационных технологий с середины XX-го века начала стремительно развиваться. На жизни массового потребителя это начало отражаться все сильнее. Безусловно, это не могло не сказаться на повороте сознания в сторону сциентизма и восторженных или, наоборот, боязливых прогнозах будущего. Страх интеллектуалов перед стремительно растущими мировыми корпорациями начинает витать в воздухе, что отражается в научной фантастике.

Уже в 1958 г. Хаксли пишет «Возвращение в новый мир», где анализирует, насколько близко общество приблизилось к фантазиям,

описанным в «О дивном новом мире». Там же он высказывает проблемы будущего: перенаселенность планеты приводит к диктатуре тоталитаризма, наркотики и телевидение являются мощным инструментом манипулирования сознанием, но избежать апокалипсиса возможно, считает автор. Данная работа является рефлексией автора над событиями, произошедшими как с его романом и им самим, так и в целом с миром. Названные мыслители подготовили почву для трансгуманистического направления, являющегося своеобразным гибридом научно-фантастических идей, подкрепленных научными открытиями, на которые был богат XX-й век.

Также одним из онтологических оснований трансгуманизма является евгеника (εὐγενής – благородный), которая возникла в начале XX-го века. И трансгуманизм, и евгеника стоят на позициях «улучшения» человечества, однако евгеника решала этот вопрос более радикально. «В первые десятилетия 20 века не только расисты и правые идеологи, но и ряд леворадикальных социальных прогрессистов стали беспокоиться о влиянии медицины и систем социальной защиты на качество генофонда человека. Они считали, что современное общество позволяет многим “неспособным” людям выжить - людям, которые в давние времена бы погибли, - и они опасались, что это приведет к ухудшению состояния человеческого капитала»<sup>334</sup>. Еще Дарвин писал об этом так: «Мы сделали все, что могли, чтобы обуздать процесс отбора; мы построили приюты для слабоумных, калек и больных; мы создали законодательство для бедных; наши врачи совершают чудеса искусства, дабы сохранить жизнь каждого до последней возможности... Так слабые члены цивилизованных сообществ размножают свою породу. Никто из тех, кто занимается разведением домашних животных, не усомнится, что это крайне вредно и для

---

<sup>334</sup> Bostrom N. A History of Transhumanist Thought //Journal of Evolution and Technology, Vol. 14, Issue 1, April 2005, P. 1–25. [Электронный ресурс] URL: <http://jetpress.org/volume14/bostrom.html> (дата обращения 06.12.2021).

человеческой расы»<sup>335</sup>. Дарвинизм, став камнем преткновения между человеком и Богом, дал свои плоды и в социальной сфере.

Сам термин «евгеника» был введен в обиход Ф. Гальтоном в книге «Исследования человеческой способности» (1883). В начале XX-го века идеи улучшения человеческой расы становятся настолько популярными, что в 1907 году в Лондоне создается Общество евгенического просвещения. Евгеника была очень популярной в научных кругах СССР. Уже в 1923 году Н. Кольцов публикует работу «Улучшение человеческой породы», в котором высказывает взгляды, схожие с трансгуманистическими: «Этот новый человек – сверхчеловек, «Homo creator» – должен стать действительно царем природы и подчинить ее себе силою своего разума и своей воли»<sup>336</sup>. Евгеника и трансгуманизм неразрывно связаны с ницшеанским Сверхчеловеком, стремясь реализовать мечту о Новом человеке на практике. И начинать улучшение человеческой расы необходимо с введения «искусственного отбора», считал советский генетик Ю. Филипенко: «Каждое человеческое существо имеет право на свою долю личного счастья, но не каждый имеет право быть отцом или матерью. Эта точка зрения иногда вызывает сильный протест, но это объясняется только нашим недостаточным знакомством с законами наследственности, почему так неотложно необходимо просвещение широких народных масс о всей глубине и силе последних»<sup>337</sup>. Евгенист В. Волоцкий, продолжая идеи Филипенко, выступал за принудительную стерилизацию.

Подобные идеи о «расовой чистоте» начали воплощать на практике уже в США, на родине трансгуманизма. К 1930 г. более чем в 30 штатах приняли закон о стерилизации. В Соединенных Штатах в 1907-1963 гг. около 64 000 человек были насильственно стерилизованы в соответствии с евгеническими законами. Основными жертвами американской программы были умственно

---

<sup>335</sup> Дарвин Ч. Происхождение видов путем естественного отбора. СПб.: Наука, 2001.

<sup>336</sup> Кольцов Н.К. Родословные наших выдвигенцев // Русский евгенический журнал. 1926. Т. IV. Вып. 3–4.

<sup>337</sup> Филипенко Ю.А. Пути улучшения человеческого рода. Ленинград: Государственное издательство, 1924.

отсталые, эпилептики, инвалиды, в некоторых случаях – сироты и бездомные. Но даже такая политика бледнеет по сравнению с немецкой евгеникой. Самое яркое воплощение идея о необходимости «генетической чистоты» нашла в нацистской Германии. Евгеника стала идеологическим базисом Холокоста. Ник Бостром в «Истории трансгуманизма» пишет: «Холокост оставил шрам на психике человечества»<sup>338</sup>. Евгеника была окончательно дискредитирована массовым истреблением людей, бывших неудобными по биологическим маркерам.

Пока европейское общество захвачено военными действиями и их последствиями, американские интеллектуалы создают картины будущего человечества, зачастую апокалиптические. В пьесе «Коктейльная вечеринка» (1950) Т.С. Элиот использует термин «трансгуманизм» для обозначения рисков человеческого путешествия, связанных с просветлением. Но более близкое современному понимание трансгуманизма можно встретить у Джулиана Хаксли (брата О. Хаксли), биолога и создателя ЮНЕСКО.

В работе «Религия без откровения» (1927) он предвещает новую человеческую эру, где люди будут «больше, чем они есть»: «Человеческий род может, если пожелает, превзойти себя - не только эпизодически...и во всей своей полноте, как человечество. Нам нужно имя для этой новой веры. Возможно, этой верой будет служить трансгуманизм: человек останется человеком, но превзойдет себя, осознав новые возможности своей природы»<sup>339</sup>. Дж. Хаксли, высказывая смелые идеи, нащупывает важную нить, пронизывающую трансгуманизм, так как в XXI веке на фоне упрочившей свои позиции атеизации трансгуманизм приобретает религиозные оттенки.

В 1957 г. он пишет эссе «Трансгуманизм». Дж. Хаксли преисполнен верой в исключительность человечества: «Человеческий вид может при

---

<sup>338</sup> Bostrom N. A History of Transhumanist Thought //Journal of Evolution and Technology, Vol. 14, Issue 1, April 2005, P. 1–25. [Электронный ресурс] URL: <http://jetpress.org/volume14/bostrom.html> (дата обращения 06.12.2021).

<sup>339</sup> Huxley J. Religion without revelation. London: E. Benn, 1927.

желании преодолеть себя – не по отдельности один индивид одним способом, другой - другим – но в своей совокупности, как всё человечество. Нам нужно дать имя этой новой вере. Возможно, «трансгуманизм» подойдёт: человек остаётся человеком, но преодолевает сам себя посредством понимания новых возможностей человеческой природы»<sup>340</sup>. Для Дж. Хаксли, создателя синтетической теории эволюции, было очевидно развитие человека до такого уровня, когда уже он сам смог бы раздвигать и устанавливать собственные границы, и имя ему – «трансчеловек»<sup>341</sup> – человек будущего, который усилиями науки должен стать постчеловеком. Трансгуманистическая установка Хаксли предельно антропоцентрична, таковой она остается и в XXI веке, обнаруживая связь с классическим гуманизмом. Отличие представлений Хаксли от современных трансгуманистов заключается в том, что последние стремятся к постчеловеческой (пост-органической) форме существования с помощью технических расширений. Для Хаксли в мире будущего «человек останется человеком»<sup>342</sup>. Одним из первых трансгуманистов, со всей серьезностью заговоривших о трансчеловеке (переходном этапе к постчеловеку), был Ф. Эсфендиари, более известный как FM-2030. В 1960-е г. в Нью-Йорке он сформировал сообщество первых трансгуманистов. Они верили в то, что человек может превзойти свою природу с помощью науки и технологий. В своей работе «Являетесь ли вы трансчеловеком?» (1972 г) он определяет трансчеловека как «переходный этап»<sup>343</sup> на пути к постчеловеку. «В 1970-х и 1980-х годах возникает много организаций, которые сосредоточились на конкретных темах, таких как продление жизни, крионика, космическая колонизация, научная фантастика и футурология. Эти группы часто были изолированы друг от друга, и те общие взгляды и ценности, которые у них были, еще не представляли собой единое

---

<sup>340</sup> Huxley J. Transhumanism // *New Bottles for New Wine*. Chatto & Windus: London, 1957. P. 13–17.

<sup>341</sup> Однако ввел термин «трансчеловек» иранский футуролог FM-2030.

<sup>342</sup> Huxley J. Transhumanism. // *New Bottles for New Wine*. Chatto & Windus: London, 1957. P. 13–17.

<sup>343</sup> FM-2030. *Are You a Transhuman? Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World*. Warner Books: New York, 1989.

мировоззрение»<sup>344</sup>. Американское сообщество с воодушевлением встретило технологический прогресс, который все больше и больше давал надежды на невероятные человеческие модификации. Хотя некоторые трансгуманистические проекты имеют сомнительную репутацию: например, к крионике в научном сообществе до сих пор относятся с подозрением.

В 1962 году Роберт Эттингер и Эван Купер публикуют работы, которые знаменуют начало становления крионики как практической деятельности. Р. Эттингер в работе «Перспективы бессмертия» (1962) утверждал, что, поскольку медицинские технологии постоянно развиваются и научно доказано, что химическая активность полностью прекращается при достаточно низких температурах, крионирование тела при экстремально низких температурах позволит в дальнейшем, когда наука будет более развитой, разморозить тело без повреждений. Несмотря на то что по всему миру (включая РФ) до сих пор функционируют крио-центры, на данный момент нет решения проблемы кристаллизации, которая разрушает клетки при последующей разморозке<sup>345</sup>. Эттингер был создателем особого трансгуманистического направления – иммортализма.

Как уже было сказано выше, мотивы бессмертия и будущих модифицированных технократических миров были очень близки писателям-фантастам, которые позволяют выделить особое трансгуманистическое направление в литературе - киберпанк. Отличительные черты этого стиля научной фантастики - описание человеческого упадка на фоне сверхкомпьютеризированного антиутопического мира, наличие хакеров, искусственного интеллекта, репликантов, киборгов, «транслюдей» и мрачный до/постапокалиптический сюжет.

---

<sup>344</sup> Bostrom N. A History of Transhumanist Thought //Journal of Evolution and Technology, Vol. 14, Issue 1, April 2005, P. 1–25. [Электронный ресурс] URL: <http://jetpress.org/volume14/bostrom.html> (дата обращения 06.12.2021).

<sup>345</sup> Об актуальных проблемах крионирования см.: Кидалов В. Н., Хадарцев А. А. Актуальные проблемы исследований в области крионики, криосохранения клеток крови и тканей // ВНМТ. 2011. №1.

Самыми известными представителями жанра являются У. Гибсон, Б. Стерлинг, Д. Бродерик, Д. Нун, Ф. Дик и другие. Пожалуй, первое употребление понятия «трансчеловек» в научно-фантастическом произведении можно встретить у Д. Бродерика в рассказе 1976 г. «Выращивание». В это же время ученые начинают всерьез говорить о создании искусственного интеллекта. Например, в 1976-ом году инженер робототехники и футуролог Х. Моравек, основываясь на том, что в результате эволюционных процессов родился «естественный» интеллект, приходит к оптимистичному футурологическому выводу о том, что аналогично может возникнуть и искусственный. «Существование нескольких примеров интеллекта, появившегося в условиях такого рода ограничений, должно вселять в нас уверенность, что очень скоро мы сможем достичь того же. Ситуация аналогична истории создания машин, которые могут летать, хотя они тяжелее воздуха: птицы, летучие мыши и насекомые продемонстрировали эту возможность явно задолго до того, как человек сделал летательные аппараты»<sup>346</sup>. В 1984 года У. Гибсон публикует роман «Нейромант», и жанр киберпанк приобретает всеобщую известность. За почти 50 лет существования идеи киберпанка нашли свое выражение в искусстве, кинематографе, музыке. В последние десятилетия с появлением интернета отголоски этого жанра нашли продолжение в таких относительно новых явлениях, как аниме и, безусловно, компьютерные игры.

В 1986 году Эрик Дрекслер, вдохновленный идеями об «атомах атомов» нобелевского лауреата по физике Р. Фейнмана, опубликовал книгу «Машины мироздания». В этой основополагающей работе Дрекслер не только подробно описывает принцип «ассемблеров», но и обозначает стратегические задачи, связанные с их развитием данной области. В более поздней книге Дрекслера «Наносистемы» (1992) представлен технический анализ

---

<sup>346</sup> Moravec H. P. The role of Raw Power in Intelligence [Электронный ресурс] URL: <https://www.frc.ri.cmu.edu/~hpm/project.archive/general.articles/1975/Raw.Power.html> (дата обращения 07.12.2021)



нанопроцессов. Стоит взглянуть на список нобелевских премий, связанных с нанотехнологиями, чтобы понять, что данная траектория является многообещающей в решении прикладных задач.

В 1990-х годах Интернет стремительно развивается, портативные компьютеры становятся все более и более доступны. Технологии, доступные ранее только военным, начинают все более стремительно осваиваться массовым рынком. В связи с растущей скоростью развития технологий вопрос о разработке искусственного интеллекта становится все более важным. Таким образом, научно-техническая революция наряду с прорывными изобретениями привнесла и неопределенность в связи с рефлексией на тему развития технологий и слияния их с человеческой реальностью, как социальной, так и биологической. В этом смысле течение трансгуманизма становится все более актуальным и приобретает все большую известность.

В 1998 году философы Н. Бостром и Д. Пирс на базе «Института экстропии»<sup>347</sup> создали Всемирную ассоциацию трансгуманистов, с целью защищать права лиц, применяющих технологии для расширения человеческого потенциала, и трансгуманизм уже окончательно формируется как идеология. Безусловно, главной целью трансгуманистов является возможность человека стать Постчеловеком, преодолев старение и смерть. Но на пути к Постчеловеку есть еще переходный этап - транчеловек. Это «некто, активно готовящийся стать постчеловеком. Некто, достаточно информированный, чтобы увидеть в будущем радикально новые возможности, готовящийся к ним и использующий все существующие

---

<sup>347</sup> Он был открыт в 1992 году М. Мором и Т.О. Моггю (псевдоним, пер. с англ. *завтра*), завершил свою работу в 2006 г. Главными принципами являются опора на рациональное мышление и проактивный подход к человеческой эволюции.

возможности для самоулучшения»<sup>348</sup>. И подобные мысли с каждым годом все больше претворяются в жизнь.

Возвращаясь к научным основаниям трансгуманизма, необходимо обозначить платформу, которая вмещает достижения современной науки, и позволяет прогнозировать будущее человека: это НБИК-конвергенция, а именно слияние нано-, био-, инфо-, когнитивных технологий. По мнению таких трансгуманистов, как Р. Курцвейль, Р. Наам, Дж. Хьюджс, это путь достижения ошеломительных результатов по моделированию человека человеком в будущем. Хотя «уже сейчас человек в значительной степени способен осознанно и целенаправленно вмешиваться в собственную эволюцию (и эволюцию других биологических видов), расширять свои физические и интеллектуальные возможности, осваивать новые виды сенсорики, увеличивать продолжительность жизни<sup>349</sup>». Но программа НБИК-конвергенции позволяет помыслить границы «биологического человека» еще шире, причем в самое ближайшее время.

Вот некоторые из декларируемых целей:

- «целенаправленное вмешательство в генетику человека (и других видов);
- инженерия органов и тканей; создание протезов и искусственных органов (включая органы чувств), превосходящих по своим возможностям естественные;
- эффективная профилактика и лечение практически всех заболеваний;
- практическая приостановка процесса старения;

---

<sup>348</sup> FM-2030. Are You a Transhuman? Warner Books. New York, 1989.

<sup>349</sup> Новые технологии и продолжение эволюции человека? Трансгуманистический проект будущего. — М.: Издательство ЛКИ, 2008.

- расширение интеллектуальных возможностей человека за счет использования носимых и вживляемых сенсорных устройств, компьютеров, добавочной памяти, устройств связи;
- дальнейшее развитие интерфейса человек-компьютер;
- перемещение все большей части активности в виртуальные пространства;
- появление систем искусственного интеллекта, сравнимых по своим возможностям с человеческими;
- появление систем ИИ, сравнимых по своим возможностям с человеческими;
- размывание оставшихся барьеров между людьми - географических, государственных, языковых»<sup>350</sup>.

Безусловно, на данный момент эти проекты по большей части футурологические, но уже сейчас «ученые предлагают использовать нейрокомпьютерный интерфейс для считывания информации из головного мозга человека для коммуникации его с другими людьми и компьютерами»<sup>351</sup>.

В России существуют несколько трансгуманистических сообществ:

1) Наследники русских космистов - участники федоровского движения (А.Г. Гачева, С.Г. Семенова, Б.Г. Режабек и др.). Они не относят себя к трансгуманистическому сообществу, однако идеи русского космизма опережают возникновение трансгуманизма, как было показано в предыдущем параграфе. Необходимо заметить огромное влияние С.Г. Семеновой на популяризацию философии русских космистов, особенно Н.Ф. Федорова. А.Г. Гачева продолжает дело Семеновой: ее усилиями в

<sup>350</sup> Крайнов А.Л. Идеи трансгуманизма и коэволюция: социально-философский анализ // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2016. № 1. С. 106-118.

<sup>351</sup> Бостром Н. Искусственный интеллект. Этапы. Угрозы. Стратегии. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2016.

библиотеке им. Н.Ф. Федорова (и за ее пределами) постоянно проходят дискуссии на тему человека и его будущего, публикуются научные журналы, в которых поднимаются важные вопросы и обсуждаются вызовы современности, связанные с идеями русских космистов и трансгуманистов.

2) К трансгуманистическому сообществу относят себя те имморталисты и трансгуманисты, которые мыслят себя вне русского космизма. Это ученые, работающие в области естественных наук, например, Я. И. Корчмарюк, который, развивая взгляды российских ученых Н. М. Амосова, В. М. Глушкова, Э. М. Куссуля и особенно теорию функциональных систем П. К. Анохина, сформулировал сеттлерику, новую междисциплинарную науку о переселении личности на новые физические носители (похожие предложения высказывает А. Болонкин, российский ученый, ныне живущие в США и работающий на НАСА). К этой группе относятся Э. И. Минскер, автор имморталистической «Программы-50», А. В. Карнаухов, автор близкой программы «Жизнь навсегда», В. Турчин, автор знаменитой книги «Феномен науки: кибернетический подход к эволюции» и сооснователь проекта «Principia Cybernetica». Сюда же можно отнести крупного современного философа И. В. Вишева, развивающего научный иммортализм.

3) Также в 2000 г. было основано «Российского трансгуманистическое движение», яркими представителями которого являются В. Прайд, Д. Медведев, И. Кирилюк и др. Российское трансгуманистическое движение (РТД) появилось в России сравнительно недавно, в 2000 году. А в 2005 году оно провело первый междисциплинарный семинар по трансгуманизму и иммортализму в Москве. Членами этого сообщества являются ученые из различных областей. Представителями РТД также являются И.В. Артюхов, В. Бодякин, А. П. Назаретян и другие.

С каждым годом трансгуманизм становится все более и более популярным философским направлением. Однако в рамках данной диссертации позволю отнестись к нему критично, так как очевидно, что

мечты о радикальных преобразованиях человека и человеческого социума в целом сопряжены со многими трудностями, в том числе этического порядка. И для начала зафиксируем, какие проекты внутри трансгуманизма можно отнести к условно положительным, а какие к отрицательным.

### **3.3 Основные направления постгуманистической критики трансгуманизма**

#### **Позитивные и негативные трансгуманистические проекты**

Несмотря на то, что трансгуманисты провозглашают необходимость преодоления «слишком человеческого», трансгуманизм парадоксально антропоцентричен, поскольку видит ценность в самом человеке. Анализ данного аспекта позволяет проанализировать перспективы человечества. Стратегии трансгуманистов по преодолению человека очерчены катафатическим пониманием атрибутов постчеловеческого и ориентированы на то, чтобы либо отменить, либо усилить уже существующие признаки человека: «трансгуманистическая парадигма должна, как минимум, воспроизводить нашу природу на других основаниях без утраты человеческого начала»<sup>352</sup>. Сегодняшний человек равноудален как от приматов, так и от постчеловека, считают трансгуманисты. От приматов его отделяет сознание, от постчеловека – органика. Однако, даже будучи несовершенным, человек является вершиной эволюционного процесса, и он может и должен вмешиваться в биологическое.

Эти претензии находят свое обоснование в эпистемологической установке, что общество в эволюционном процессе обретает улучшенные характеристики. В этом смысле трансгуманизм продолжает идеи К. Поппера о постепенном эволюционном развитии научного знания, полагая, что «от

---

<sup>352</sup> Буданов В.Г. Квантово-синергетическая антропология и проблемы искусственного интеллекта и трансгуманизма // Философские науки. 2013. № 9. С. 25 – 37.

амебы до Эйнштейна всего лишь один шаг»<sup>353</sup>. Именно в рамках трансгуманизма зародились первые проекты по модификации человека с помощью технических расширений, дошедшие до стадии практической реализации. Еще раз зафиксируем, что к трансгуманистическим проектам относятся программы слабого и сильного искусственного интеллекта, крионирование, проект цифрового бессмертия (перенос сознания на иной носитель), нанотехнологии, киборгизация человеческой расы и др. Мы предлагаем разделить трансгуманистические проекты на условно позитивные и условно негативные.

Самая технократичная область трансгуманизма – разработка искусственного интеллекта. Следуя терминологии Дж. Серла, искусственный интеллект (далее ИИ) подразделяют на сильный и слабый<sup>354</sup>. Этой терминологии придерживается Н. Нильсон, Н. Бостром и многие другие ученые, непосредственно занимающиеся проблемами ИИ. Граница между слабым и сильным интеллектами проходит там, где заканчивается прикладное значение компьютерных разработок и провозглашается возможность и цель создания ИИ, превышающего человеческие интеллектуальные возможности.

К *слабому искусственному интеллекту* относятся машинное обучение, разработка искусственных нейронных сетей и интерфейсов, инновации в области медицины, робототехники и прочие проекты, связанные с компьютерным программированием. Безусловно, для некоторых, стремительное технологическое развитие является полемическим вопросом, но тем не менее нельзя не согласиться с тем, что различные технологии при разумном использовании повышают качество жизни.

Говоря о *крионировании*, также важном трансгуманистическом направлении, необходимо упомянуть о таком проекте, как биобанкинг.

---

<sup>353</sup> Поппер К. Логика и рост научного знания. М.: Прогресс, 1983. С. 544.

<sup>354</sup> Серл Д. Мозг, сознание и программы // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). – М.: «Дом интеллектуальной книги», «Прогресс-Традиция», 1998. С. 376-400.

Сохранение ДНК, яйцеклеток, пуповины и различных биоматериалов так или иначе направлено на облегчение медицинских манипуляций и в целом на увеличение продолжительности жизни. Несмотря на очевидные положительные аспекты создания био-хранилищ, с этим связано множество этических сложностей, которые вызывают напряжение в обществе. «Это напряжение нельзя ни полностью устранить, ни игнорировать, поэтому социализация биобанков как постоянно идущий процесс социогуманитарного сопровождения, который не удастся свести к информированному согласию, оказывается существенной частью определения этого объекта – в той мере, в какой мы предполагаем обязательность механизмов общественного контроля за деятельностью институтов, способных существенно влиять на общественные интересы и, в нашем случае, на сам человеческий вид».<sup>355</sup> Таким образом, отнесение биобанкинга к положительным трансгуманистическим проектам является условным.

Разработки в области *нанотехнологий* на данный момент являются обширным полем реализации научно-технического прогресса. Применение нанотехнологий постоянно расширяется в области медицины, физики, даже в финансовых структурах. Возможно, отнести эти проекты к условно положительным можно благодаря их прикладному характеру. Они не нагружены идеологически, не имеют под собой глубоких философских оснований и в целом являются отраслями технологического прогресса.

К условно негативным трансгуманистическим программам можно отнести проект *сильного искусственного интеллекта (или Сверхразума)*. Он относится к утопическим проектам и представляет потенциальную опасность для человечества. Сами представители трансгуманизма видят в нем угрозу. Ник Бостром в работе «Искусственный интеллект. Этапы. Угрозы.

---

<sup>355</sup> Брызгалина Е.В., Аласания К.Ю., Вархотов Т.А., Гавриленко С.М., А.Л. Рыжков, Шкомова Е.М. Биобанкинг: социально-гуманитарные аспекты. М.: Издательство Московского университета, 2018. С. 19.

Стратегии» исследует различные опасности, связанные с развитием потенциального Сверхразума. Он анализирует различные возможные угрозы и, например, рассуждая уже в пространстве осуществленного проекта, предполагает, что «когда ИИ становится наконец мощным, то – без предупреждения или каких-то провокаций, но всегда внезапно – наносит удар, формирует синглтон и начинает напрямую оптимизировать мир согласно критериям, положенным в основу его конечных ценностей»<sup>356</sup>.

*Проект загрузки сознания* на иной носитель подразумевает дуалистическое противопоставление души и тела. С одной стороны, отвергается телесность, важная составляющая как познания мира, так и самоопределения. С другой стороны, сознание потенциально сводится к алгоритму, который можно загрузить на кремниевый или иной носитель, после чего без ущерба для сознания его «оживить».

Тем самым, сторонники этого проекта предполагают, что таким образом может быть нивелирована смерть. Помимо пренебрежения к телесному и редуцирования сознания до алгоритма, нивелируется концептуальная составляющая смерти. Смерть как событие, как явление не столько преодолевается, сколько упрощается до окончания жизнедеятельности тела.

Достаточно наивное понимание тела встречается у многих трансгуманистов. Например, один из основных идеологов этого направления Курцвейль, говоря о трансгрессии человека, акцентирует внимание именно на теле. «Мы будем продолжать иметь человеческие тела, но они станут трансформированными проекциями нашего интеллекта. В конечном счете кибер-люди, значительно расширятся за пределы жестких ограничений людей, какими мы их знаем сегодня».<sup>357</sup> Ф. Гиренок обнаруживает иную проблему: сращение человеческого с дигитальным упрощает человека,

---

<sup>356</sup> Бостром Н. Искусственный интеллект. Этапы. Угрозы. Стратегии. – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2016.

<sup>357</sup> Kurzweil R. The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology, 2005. [Электронный ресурс] URL: <http://www.gtrl.org/Singularity-Is-Near.pdf> (дата обращения 07.12.2021)



делает его одномерным. Перенос сознания на физический носитель низводит сознание до телесного. «Человек не улавливаем телесностью, ибо он существует в повороте к самому себе. А в этом повороте существуют не тела, а видения»<sup>358</sup>. Складка человеческого распрямляется, хрупкое сознание разбивается о насилие цифрового. «В дигитальном мире, то есть в мире, определенном числом, сразу же обнаруживается проблема. Суть ее состоит в понимании того, что человек – это не тело, а субъективность, которая в числовой мир не вписывается. А без субъективности человек уже не человек, а числовой пробел мира»<sup>359</sup>. С развитием технологий человек упрощается, считает Ф. Гиренок.

Проект *крионики*, имея под собой утопическую мечту о преодолении смерти, опасен тем, что пытается подвести под это научные основания. В этой области каждый год появляются все новые и новые результаты научных экспериментов, которые за громкими названиями не имеют каких-либо весомых результатов. Замораживая за деньги тела своих близких (или подписывая контракт о собственном крионировании), клиенты крио-центров не получают никаких гарантий разморозки без последствий в будущем. Тем самым, по сути, под видом бессмертия продается надежда на будущее воскрешение. Учитывая крайне сомнительную репутацию крионики, большинство ученых относятся настороженно к деятельности тех немногих компаний, которые берутся замораживать тела или мозг. Самый очевидный аргумент против крионирования – компании берут деньги за заведомо невыполнимые в ближайшем будущем услуги и эксплуатируют главную человеческую слабость – страх смерти. Более того, этот утопический проект обнаруживает множество потенциальных проблем. Если даже представить, что некоторых людей воскресят, то возникает вопрос о том, как возможно их включение в социальную реальность.

---

<sup>358</sup> Гиренок Ф.И. Что такое человек? // Философия хозяйства. 2016. № 6. С. 165-174.

<sup>359</sup> Гиренок Ф.И. Основные принципы дигитальной философии // Философия хозяйства. 2018. № 6. С. 133-139.

Для трансгуманистов остаются нерешенными этические вопросы взаимодействия подобных гибридов с людьми, родившимися традиционным путем и не имеющими модификаций. Мы предлагаем называть их «био-людьми»<sup>360</sup> в отличие от многообразных потенциальных ассамбляжей биологического и дигитального. Если представить, что все проекты трансгуманистов воплотятся в жизнь, то непременно возникает вопрос о том, какой статус будут иметь дигитальные бестелесные субъекты, воскрешенные био-люди, киборги и роботы по сравнению с традиционными био-людьми? Очевидно, что подобная дифференциация усилит существующее экономическое и классовое неравенство. Усложнение стратификации общества отсылает к некоторым евгеническим проектам недавнего прошлого, когда «породы» людей искусственно «улучшались» путем политизации биологических характеристик, а люди, имевшие «неподходящие» биологические маркеры, подвергались дискриминации и уничтожению.

Критик трансгуманизма Ф. Фукуяма поднимает очень важный вопрос о вмешательстве в генетические программы как самого человека, так и животных. Подобное вмешательство может оказать фатальное влияние на окружающую среду, а также на само человечество. «Постчеловеческий мир может оказаться куда более иерархичным и конкурентным, чем наш сегодняшний, а потому полным социальных конфликтов. Это может быть мир, где утрачено будет любое понятие “общечеловеческого”, потому что мы перемешаем гены человека с генами стольких видов, что уже не будем ясно понимать, что же такое человек»<sup>361</sup>. В этом контексте смена геологических эпох и вступление в эпоху антропоцена является признанием того факта, что влияние человека на окружающую среду уже стало доминирующим фактором.

---

<sup>360</sup> Данный термин является авторским. Он подчеркивает потенциальную будущую исключительность обычных людей, рожденных традиционным способом, в противовес будущим самостям, которых подразумевает трансгуманизм.

<sup>361</sup> Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. М.: ООО “Издательство АСТ”, 2004. С. 218.

*Нанотехнологии*, помимо позитивного вклада в развитие науки, несут потенциальную угрозу вымирания человечества. Один из первых разработчиков в области нанотехнологий, а также автор концепции «Серой слизи» трансгуманист Э. Дрекслер, говоря о возможном сценарии будущего человечества, не исключал варианта уничтожения всего живого нанороботами. Концепт экофагии, выхода наносуществ за границы человеческого контроля, в своем основании подразумевает гегемонию человека над его собственными изобретениями. Тем самым поддерживается тенденция антропоцентричности, присущая трансгуманизму: только человек, как создатель, способен удержать тварное, и только человеку вменяется право и прерогатива мнимого контроля:

«Представьте, что подобный репликатор, плавающий в бутылке с химикатами, делает свои копии...Первый репликатор собирает свою копию за одну тысячу секунд, затем уже два репликатора собирают еще два за следующую тысячу секунд, теперь уже четыре собирают еще четыре, а восемь собирают еще восемь. Через десять часов их уже не тридцать шесть, а свыше 68 миллиардов. Менее чем за день они наберут вес в тонну, менее чем за два дня они будут весить больше, чем Земля, еще за четыре часа их вес превысит массу Солнца и всех планет, вместе взятых – если только бутылка с химикатами не опустеет задолго до того времени»<sup>362</sup>. Стоит отметить, что важные идеологи трансгуманизма (Дрекслер, Бостром) относятся очень критически к собственным проектам. Однако зачатую их последователи, ослепленные верой в технократическое спасение, не подвергают критическому анализу потенциальную реализацию достаточно смелых идей по модификации человечества.

### **Критика трансгуманистической идеологии**

---

<sup>362</sup> Drexler K. E. Engines of Creation. The Coming Era of Nanotechnology Fourth Estate, London, 1996.

Трансгуманистическое мировоззрение становится все более и более популярным, как было замечено в предыдущих параграфах. «Трансгуманизм сегодня является лозунгом для различных культурных, политических, философских или цифровых движений, продвигающих техно-футуристические видения о трансгрессии биологии человека»<sup>363</sup>, - пишут С. Зоргнер и Р. Ранич. Но несмотря на то, что трансгуманизм зародился еще в середине прошлого века, серьезный технологический базис он получил только в последнее время. «В частности, можно выделить идущую с 80-х годов XX столетия революцию в области информационных и коммуникационных технологий, последовавшую за ней биотехнологическую революцию, недавно начавшуюся революцию в области нанотехнологий»<sup>364</sup>, - подтверждают российские трансгуманисты В. Прайд и Д. Медведев.

Инструментом в борьбе за «спасение» в трансгуманизме являются технологии. Однако в связи с громкими заявлениями трансгуманистов возникает множество вопросов концептуального и этического толка. Если представить, что все трансгуманистические проекты реализуются – какой статус будут иметь новые дигитальные субъекты по отношению к био-людям? К воскрешенным био-людям? К роботам? К Сверхразуму? Какие иерархические отношения между ними потенциально могут быть выстроены? Очевидно, что подобная дифференциация усилит классовые и прочие неравенства – элитарная трансгуманистическая повестка всегда имеет в виду более обеспеченных и образованных людей в качестве первопроходцев «постчеловеческой эры». Ф. Фукуяма отмечает «элитарность» повестки трансгуманистов. «Если мы начнем превращаться во что-то превосходящее нас, каких прав будут требовать усовершенствованные существа и какими правами они будут обладать по сравнению с теми, кто

---

<sup>363</sup> Ranisch R, Sorgner S.L. Introducing Post- and Transhumanism // Post- and Transhumanism: An Introduction. Frankfurt am Main, Peter Lang GmbH, 2015.

<sup>364</sup> П Прайд В., Медведев Д. А. 2008 – Прайд В., Медведев Д. А. Феномен NBIC-конвергенции: Реальность и ожидания [Электронный ресурс] URL: <http://transhuman.ru/biblioteka/nanotekhnologii/fenomen-nbic-konvergenstsi> (дата обращения: 07.12.2021)

остался позади? Если кто-то движется вперед, может ли кто-нибудь позволить себе не следовать?»<sup>365</sup>. В книге «Наше постчеловеческое будущее» он выступает с критикой тех футурологических трансгуманистических проектов, которые нацелены на модификацию генома человека и вообще вмешательства в его биологическую природу. На примере массового включения в повседневную жизнь американцев таких относительно безобидных, по сравнению с модификацией генома, препаратов, как «Прозак» (средство от депрессии, назначаемое преимущественно женщинам) и «Риталин» (препарат для лечения СДВГ, чье существование как заболевания многие медики считают недоказанным), он демонстрирует, насколько общество мутирует при глобальном вмешательстве в биологические процессы человека. «Политические последствия риталина весьма показательно открывают нам, насколько истощились категории мысли, в которых мы привыкли понимать характер и поведение, и дают нам попробовать на вкус, что будет, когда и если станет возможной генная инженерия, в потенциале намного более сильно способная модифицировать»<sup>366</sup>. Он описывает сложившуюся ситуацию с массовым потреблением названных психотропных препаратов детьми и их родителями, дошедшей до состояния наркотической эпидемии, поддерживаемой на государственном уровне. Фукуяма предполагает, что трансгуманистические проекты по усовершенствованию человека на деле невозможны, а результаты их непредсказуемы.

Наряду с неявными этическими решениями трансгуманистических проектов их онтологические основания представляются не менее зыбкими. Человек – это не сумма частей. Трансгуманистическое мировоззрение понимает человека как конструктор, и главная задача – это замена «слабых» частей конструктора на более «сильные».

---

<sup>365</sup> Fukuyama F. Transhumanism // Foreign Policy / Washington post. Newsweek Interactive. LLC. No. 144. 2004. P. 42-43.

<sup>366</sup> Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2004.

Множество проектов связано именно с применением научных достижений в борьбе с болезнями и старением, они не имеют под собой глубоких идеологических оснований, кроме всеобщего улучшения качества жизни и, возможно, более удобного контроля над населением планеты.

Наряду с ними существуют и предельно утопические трансгуманистические направления, использующие результаты научно-технического прогресса в целях доказательства своей веры в сакральную роль технологий. Главная опасность подобных проектов в том, что на фоне всеобщей атеизации они во многом стали занимать место религии. Специфическое сочетание отдельных научных открытий и технологий с верой в возможность «обожествления» человека за счет сращения с дигитальным представляет потенциальную угрозу для человечества. И в этой связи может быть обоснован тезис, что трансгуманизм становится новой религией и представляет собой антихристианство.

Рассмотрим основные атрибуты божественного в авраамических религиях, в частности, в христианстве. Трансгуманизм последовательно перерабатывает эти атрибуты и предлагает свои явные и неявные альтернативы.

1. Бог не различим в том, ЧТО он есть и что он ЕСТЬ. Для христианина проявления Природы – это проявления божественного. Трансгуманизм же считает, что мир абсолютно пронцаем и познаваем и ему можно придать какую угодно форму в соответствии с нашими потребностями. Трансгуманизм призывает к действию, он переозначивает тайны реальности, где они перестают быть тайнами, разлаживает «складки» бытия и невзирая на свою утопичность, представляет собой линейное движение к означенному идеалу.

2. Бог бесконечен. Трансгуманистическая идеология представляет собой мозаику из установок классической философии и современных технократических успехов. Поразительным образом он нанизывает на структуру развертывания тезисов то, что трансгуманисты считают выгодным,

закрывая глаза на целые периоды в философии и науке. Он усиливает тезис о человеческой исключительности и веру во всемогущество *ratio* (квинтэссенция эпохи гуманизма). Однако он исключает эпоху постмодернизма в принципе. В своих основаниях трансгуманизм использует евгенические принципы, не принимая во внимание бесчеловечную евгеническую практику Третьего Рейха. Он пронесит сквозь сотни лет утверждения о возможности и необходимости господства как над окружающей средой и природой в целом, так и насильного освоения Космоса. Соответственно, человеческие притязания на все (точнее, притязания трансчеловека, стремящегося стать постчеловеком) невозможно ограничить. Подобно божественному свету, мыслимый постчеловек реализует свой замысел по порабощению природы (в соответствии с достаточно спорными утверждениями о том, как устроена реальность и как она должна быть переустроена) без ограничений.

3. Бог един. Нет других богов. В трансгуманизме монизм схлопывается в постчеловеке. Постчеловек – это идеал, он всемогущ и пока что недостижим. Человек обязан пройти множество испытаний, победить смерть и вознестись до постчеловеческого уровня, сливаясь воедино в единственно возможное пост-не-человеческое всемогущественное существо. Подобно реалигиозным представлениям, идея постчеловека также утопична, но является главным генератором развертывания трансгуманистической программы.

4. Божественное явлено в Святой Троице: Отец, Сын и Святой Дух. Трансгуманистическая редукция, как было обозначено ранее, сводит все к плоскому линейному миру (и в своей линейности, но не плоскости, опять же, отсылая к христианским представлениям о пространстве и времени). Человек есть биологическая линейность плюс пространство сознания. Данная трансгуманистическая установка, пронесенная через столетия и усиленная в конце XX и начале XXI вв., отсылает к Декарту и противопоставлению души и тела. Трансгуманизм, не отвечая на вопрос, что такое сознание, в своей

безумной тяге к бессмертию, опуская все этические и практические сложности, предлагает проект по загрузке сознания на иной носитель (uploading). Данный мысленный эксперимент предполагает (но не вдается в генезис), что существует некоторый человеческий Дух, преодолевающий физические и биологические законы, рожденный не дыханием Бога, а эволюцией. Этот Дух существует параллельно телесному, где телесное выступает своеобразным «сосудом». А значит, в своем безудержном стремлении преодолеть органическое, этот сосуд может быть заменен любым другим, технологически более совершенным пространством, где этот Абсолютный по своим возможностям человеческий Дух может существовать.

5. Бог вечен. Одним из основополагающих концептов трансгуманизма является идея цифрового бессмертия. Безусловно, можно усмотреть различия, так как христианский бог не только вечен, но и не имеет начала. В трансгуманизме постчеловечество не имеет конца. Но, принимая во внимание базис атеистического понимания генезиса человека и мира вообще (дарвинизм), рекурсия человечности также не может иметь какую-то точку начала становления постчеловека. Цифровое бессмертие служит незатратной заменой понятий рая и ада, где эти полюсы схлопываются опять же в плоскости, причем буквальной. Постчеловек – это код, который пишется без конца. Причем пишет его не трансцендентная программа, а имманентные (достигнутые в процессе эволюции) программы самого постчеловеческого, имплицитно содержащиеся в человеке вообще. Но только в человеке, нацеленном на идеал, а не в человеке, отказывающемся бытийствовать в трансгуманистической парадигме.

6. Христианский Бог как трансцендентен, так и имманентен: творение отличается от Творца, хоть и творится по его подобию. Подобно данной структуре понимания, трансгуманизм признает два состояния человеческого, где Творец с необходимостью находится в будущем, а творение длится в настоящем, убегающем за идеалом вдаль. Только никакой



трансцендентности в классическом ее понимании нет. Есть иерархически высший идеал, в потенции достижимый, и есть его подобие. Парадоксальность, безусловно, в том, что тварным оказывается наличествующий субъект, а творцом – его модифицированная идея, но трансгуманизм в целом строится на противоречивой послылке: в нем одновременно существуют категорическая фиксация на фигуре Человека, затмевающая все прочие атрибуты реальности, и ненависть к его органической, «слишком человеческой» природе, вроде бы очевидной и необходимой, так как, подобно всем человеческим и не-человеческим материальным объектам во Вселенной, он имеет свое начало и конец. Но, обращаясь к вышесказанному, трансгуманизм претендует на религию, где ирреальное нивелируется до материального.

7. Бог разумен (сверхразумен). Трансгуманизм исходит из первичности *ratio* и использует приставку «сверх» для усиления значимости того, что находится в некоторой оппозиции к подсознательному. Трансгуманизм подсознательное не имеет в виду вообще, как было сказано выше, по сути, не замечая большинства открытий как научного, так и философского толка. Эта заикленность на рациональности и возможности *ratio* охватить и понять все восходит к эпохе гуманизма, где опьяненность возможностями сознания достигла своего апогея.

8. Бог вездесущ и всемогущ. Человек (подразумеваемый постчеловек) вездесущ и всемогущ. Уже не раз были отсылки к гуманистической идеологии (которая с необходимостью изжила себя, как показали антигуманисты, а затем и постгуманисты) в контексте трансгуманизма, который заимствует безоглядную веру в господство человека. Но усиление этого тезиса не случайно в контексте исследуемого направления, так как сами трансгуманисты разворачивают свой дискурс, используя как раз эту главную послылку. Невзирая на исторические события (Холокост, ГУЛАГ, Хиросима и Нагасаки), трансгуманисты упорно настаивают на том, что постчеловечество должно распространять свое

влияние везде и повсеместно, как на Земле, так и в Космосе. Постчеловек – это идол, это новый Бог, продвижение и присвоение навешенных на него атрибутов божественности (а главное, бессмертия) есть истинный путь распространения трансгуманистической идеологии.

Возникает вопрос, почему мы приходим к тезису о том, что трансгуманизм именно антихристианство, а не просто новая религия. В трансгуманизме фигуру Христа занимает человек. Человек обязан принести себя в жертву, пройдя через распад телесного, но вознестись не в потустороннее, а поюстороннее пространство (или, как выразился бы Федоров, в «сосюсторонний рай»). Смерть человека (не в постгуманистическом понимании человека как сконструированного концепта, а грубо, буквально) есть необходимая жертва для достижения постчеловеческого состояния, где технологии заменяют всю онтологию божественного. Таким образом трансгуманизм выступает достаточно оформленной идеологией, трансформирующей с помощью включения технологического христианские положения, предлагающей особую иераризированную социальную реальности. Постгуманизм является совершенно иным направлением, в основе которого уход от любого иерархизирования.

### **Сравнительный анализ трансгуманизма и постгуманизма**

Анализ трансгуманистических и постгуманистических дискурсов с необходимостью приводит к осознанию необходимости их сравнения и фиксации на различиях. Как мы показали в предыдущих главах, исследуемые направления имеют различные онтологические и исторические основания. В данном параграфе будут резюмированы концептуальные структуры как одного, так и другого направления, а также проведен их сравнительный анализ во избежание спекуляций на тему их мнимого сходства.

Идея «смерти человека» рассматривается как симптом кризиса европейского гуманизма и одновременно как лейтмотив философской мысли всего XX в. Ф. Ницше открыл возможность для проникновения человеческой мысли туда, где «человек и Бог сопriнадлежны друг другу»<sup>367</sup>. Эта сопринадлежность стирает границы между божественным и земным, открывая пространство для существования того, кого Ф. Ницше назвал Сверхчеловеком. Сверхчеловек – это тот, кто приходит на смену Богу и на смену человеку, не являясь при этом ни Богом, ни человеком. Провозгласив идею Сверхчеловека, Ф. Ницше предрек неминуемую смерть человека.

М. Фуко пишет: «...конец человека – это возврат начала философии. В наши дни мыслить можно лишь в пустом пространстве, где уже нет человека. Пустота эта не означает нехватки и не требует заполнить пробел. Это есть лишь развертывание пространства, где наконец-то можно снова начать мыслить»<sup>368</sup>. Следуя за М. Фуко, мы оказываемся перед необходимостью ответить на вопросы, что остается в пустом пространстве, кто в нем мыслит и чтоо или кто приходит на смену человеку?

В том, как современная философия мыслит человека, отражается весь комплекс глобальных проблем, стоящих перед человечеством. Экологическая угроза: как меняет человека среда, измененная им самим до неузнаваемости? Проблема ядерного самоуничтожения: что это за биологический вид, который в состоянии уничтожить себя и условия своего обитания? Новые вызовы глобального варварства (терроризм, вандализм, политический популизм и др.) ставят под вопрос возможность существования самой человеческой культуры<sup>369</sup>. Новые технологии обнаруживают невиданную до сих пор пластичность человеческого тела, подвергая сомнению биологическую предопределенность пола, и вынуждают

---

<sup>367</sup> Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М.: Прогресс, 1977. С. 362.

<sup>368</sup> Там же.

<sup>369</sup> Романенко Ю.М. **Философия коммуникации. Теоретико-методологические аспекты // Коллективная монография.** Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского Государственного Политехнического Университета, 2017.

переосмыслить, что мы считаем границами человеческого в мире не-человеческого. Вновь актуализируется вопрос о том, что есть человеческая форма. И, наконец, успехи биомедицинских технологий – от клонирования до криогеники – ставят под вопрос философский дискурс о человеке, определяемый со времен И. Канта в терминах конечности. Знаменитый итоговый вопрос «кантовского четырехугольника» «что такое человек?» уже трансформируется в вопрос «что такое постчеловек?», о чем будет сказано в заключительном параграфе.

В современной философии идея постчеловека обсуждается, с одной стороны, под знаком трансгуманизма, а с другой – под знаком постгуманизма. Проясним, в чем состоят различия между ними. Трансгуманизм так или иначе продолжает идею Просвещения, что человек есть точка сборки био- и ноосфер. В этом смысле покорение космоса – логичное продолжение влияния человека на окружающую реальность. В этом обнаруживается принципиальное различие с постгуманизмом, выступающим за невмешательство в природные процессы и сотрудничество с другими видами-компаньонами живой и неживой природы. Постгуманизм не выделяет принципиальных различий между культурой и природой. В этом контексте область этики распространяется и на другие виды. Если говорить об этой проблематике применительно к трансгуманизму, то с неизбежностью возникают вопросы и опасения при осмыслении стремлений трансгуманистов к еще большему расширению гибридных человеческих субъектов.

Трансгуманизм и постгуманизм базируются на эволюционном подходе. Однако трансгуманистические установки продолжают развивать дарвинистскую траекторию. В горизонте этих установок предполагается, что человечество в своем эволюционном развитии достигнет улучшенных характеристик. Сегодня человечество находится на этапе эволюционного развития, позволяющем вмешиваться в ход эволюции. Потенциальное

возникновение новых био-дигитальных видов наследует, помимо прочего, принцип естественного отбора. Представитель критического постгуманизма Д. Харауэй, говоря о эволюционном подходе, имеет в виду симбиогенез Л. Маргулис (хотя первым подобные идеи высказывал русский ученый К.Мережковский). «Основной смысл прост: еще более сложные формы жизни являются непрерывными результатами еще более сложных и разнонаправленных актов ассоциации с другими формами жизни»<sup>370</sup>. Симбиоз выступает основным эволюционным процессом в противовес естественному отбору.

Быть организмом значит быть плодом «кооптации незнакомцев, вовлечения и внедрения других в еще более сложные и разнородные геномы... Использование воспроизводящего другого, микробов и геномов – это не побочный процесс. Притяжение, слияние, синтез, объединение, совместное проживание, рекомбинация – как постоянная, так и циклическая – и другие формы запрещенных спариваний являются основными источниками недостающих вариаций Дарвина»<sup>371</sup>. Необходимо заметить, что, на наш взгляд, трансгуманистические проекты базируются на позиции дарвинистского эволюционизма и становятся воплощением неоевгенических принципов.

Несмотря на то, что постгуманизм и трансгуманизм используют схожую терминологию (постчеловек, киборг, технологии и пр.), они вкладывают разный смысл в используемые понятия. Как уже говорилось ранее, киборг для трансгуманистов – это технологичный субъект, максимально модифицированный в пользу отказа от биологического, но в то же время предельно антропоцентричный. Для постгуманистов, в частности для Д. Харауэй, автора «Манифеста киборгов», «киборг – это кибернетический организм, гибрид машины и организма, существо социальной реальности и

---

<sup>370</sup> Haraway. D. When Species Meet. London, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008. P. 31.

<sup>371</sup> Margulis L., F. Sagan. D. Marvellous microbes. Resurgence. 206, 2001. P. 10-12.

одновременно порождение фантазии»<sup>372</sup>. Киборг – это точка сборки технологического и органического, мифического и социального. Это то, чем мы становимся, и то, что мы уже отчасти есть.

Трансгуманизм всегда направлен в будущее и исходит из посылки о биологическом несовершенстве человека, которое необходимо преодолеть. Постгуманизм также смотрит в будущее, но с необходимостью включает и настоящее. Главным несовершенством для него является не биология человека, а психологическая заикленность человека на самом себе. Постгуманизм предлагает расширить понимание субъектности.

Однако точкой соприкосновения двух анализируемых теорий является включение в их концептуальное пространство надежды на прогресс технологий. В трансгуманизме техническое приобретает сакральные черты. Техника начинает рассматриваться как то, что позволит высвободить человеческое из оков биологического. Тем самым отклоняется слабая, промежуточная форма постчеловека – био-человек. Возвращаясь к научным основаниям трансгуманизма, необходимо обозначить платформу, вмещающую достижения современной науки и позволяющую прогнозировать будущее человека. Речь идет о НБИК-конвергенции, а именно о слиянии нано-, био-, инфо-, когнитивных технологий. По мнению таких трансгуманистов, как Перри, Курцвейль, Наам, Янг и др., это путь достижения ошеломительных результатов по моделированию человека человеком в будущем. Постгуманистический дискурс не столь техно-оптимистичен. Постгуманизм придает большое значение технологиям и машинам как агентам, ставя их в один ряд с биологическим. Однако постчеловеческое преодоление человеческого не должно заменяться пиететом перед технологиями.

Безусловно, разные временные и концептуальные векторы трансгуманизма и постгуманизма влекут за собой разные вопросы и, в

---

<sup>372</sup> Харауэй Д. Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х. М., 2017. С. 5.

первую очередь, вопросы этического толка. Трансгуманизм, ориентированный на «расширение вовне», учреждает гипотетическое множество дигитальных и биомодифицированных субъектов, отношения которых с традиционными био-людьми не ясны.

Трансгуманистические идеи пронизаны стремлением достижения постчеловеческой эры. Однако вопрос о том, что такое человеческое, остается открытым. В подобном стремлении, помимо отмеченного нами противоречия, заключается опасность. Мы неспособны прогнозировать ближайшие, а тем более отдаленные риски даже при малейшем изменении в геноме.

Постгуманизм направлен на «внутреннее расширение», а именно расширение понимания субъектности и размывание фигуры Антропоса. В противовес трансгуманизму, постгуманизм отрицает превосходство человеческого и полагает своей задачей освобождение ранее угнетенных, откуда проистекает внимание к правам женщин, ранее уязвимых социальных групп, животных и в целом любых форм живого. В постгуманизме нет места идеалу человека и постчеловека, как и нет в нем иерархичности. Подобная стратегия дает права ранее бесправным, однако не является ли она маркером приближения конца человечества? Вслед за деконструкцией тезиса о человеческой исключительности может последовать конец человеческого вообще.

Пересмотр роли и статуса человека уже давно происходит во многих направлениях философии. Легитимация вмешательства в биологическое начало человека, а также оправдание деконструкции социальной природы человека укрепляют свои позиции. Человек сегодня перестает быть памятником самому себе, что означает поворот в гуманитаристике вообще.

## **ЗАКЛЮЧЕНИЕ**

Если исходить из признания динамики наращивания философского знания и из того, что философия с необходимостью отражает и конституирует реальность, то кантовская линия вопрошания о предельных вопросах философии с необходимостью претерпела изменения в своем хронологическом развертывании. Главным фактором подобной изменчивости является отношение человека к самому себе. Понимание Кантом человека как «мерила всех вещей» и эссенции основных вопросов философии модифицировалось в вопрос о статусе человека среди прочих видов. Пробуждение от «летаргического сна», по заветам Фуко, позволило, наконец, «снова начать мыслить». Размышление о точке бифуркации человеческого вообще приводит к осознанию того, что венозной системой современной философии является социальность. Философская антропология, тон которой задал Кант, превратилась в миф о былом величии. Вступление в эпоху Антропоцена привело к стыдливой оглядке на времена, когда «правил» идеальный человеческий субъект. На смену зацикленной на себе философской антропологии пришла социальность нового типа, поле которой расширяется на нечеловеческие актаны. Подобное экстенсивное разрастание нивелирует саму иерархическую структуру возвышения одного вида над другими, носителя определенных модальностей над прочими самостями. Вирусы, животные, нейросети, люди оказались в едином танце субъектности (а возможно, и всегда в нем кружились), где выделить задающего темп не представляется возможным.

Важным акцентом данной теории является пассаж о пост-иммортиализме как о вновь открытом вопрошании о том, где начинается и где заканчивается смерть. Равная субъектность, например, бактерий и человека открывает глаза на факт: смерть для человека может оказаться разрастанием жизни для бактерий, животных, растений. Так и, наоборот, материальный конец животных, растений, бактерий может послужить питанием и поддержанием человеческой жизни.



Понимание «смерти» в контексте пост-иммортиализма как выявленного опорного пункта постгуманизма служит иллюстрацией тезиса о пересмотре понятия конца как прерывания. Это одно из ключевых слов данной работы. Кантовские основные вопросы философии реинкарнируются в постгуманистической философии, модифицируясь на концептуальном уровне. Линейность понимания смерти неприменима ни к каким живым, мифическим, концептуальным явлениям. В условиях новой материальности именно постгуманистические векторы «что? где? как? почему?» (взамен субъект-объектного вопрошания) обеспечивают возможность постановки новых вопросов философии, которая уже не может совершить шаг назад, а виртуозно разворачивается в ускользающей темноте, становящейся явью.

Подводя итог, необходимо заключить, что хотя европейская философия претерпела кризис, как было показано в первой главе, современный дискурс продуцирует новые подходы к, казалось бы, базовым понятиям и классическим установкам. В этом ключе эпоха постмодернизма, помимо негации гуманистических установок, является плодотворным фундаментом для возникновения как новых социальных теорий, так и онтологий в целом. Пост-антропоцентрический поворот родил новую философию, не заикленную на собственном воспроизведении.

Однако, как было показано в диссертации, процесс де-антропологизации может быть актуализирован и в иных модусах. Трансгуманизм, с его продолжением традиции понимания человека как мерила всех вещей, по сути, является продолжением идей эпохи Просвещения. Трансгуманистическая идеология, говоря о преодолении человеческого (в первую очередь биологического в человеке), все равно имеет в виду человека как точку сборки философии вообще. Подобные тезисы побуждают рефлексивно отнестись к предлагаемым трансгуманизмом проектам. В диссертации была предпринята попытка классифицировать данные проекты.

Более того, были показаны сходства между трансгуманизмом и новой религией, базирующейся на вере в сакральность технологий.

Постгуманизм не отрицает технологичность и ее важного влияния на формирование субъектности, однако технологии являются одной из линий ускользания номадических самостей. Технологии в данном ключе отражают общий процесс де-антропологизации и ухода от заикленности на фигуре человека. Постгуманизм тем самым переворачивает мировоззрение, согласно которому человек является ключом к разгадке основных вопросов философии. Постгуманистическая философия предлагает новый язык понимания как философии, так и человеческого и не-человеческого в их соотношении.

В заключение необходимо отметить, что постгуманизм является очень плодотворным направлением. Использование постгуманистической оптики позволило нам поставить новые вопросы философии, сформулировать новые концепты («био-люди», «пост-иммортализм», «пост(не)человеческое»). И несмотря на то, что данное направление только формируется в современной гуманитаристике, постгуманизм обещает быть плодотворным в контексте новых подходов к пониманию реальности и решению философских проблем.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Агамбен Дж. Открытое. М.: РГГУ, 2012
2. Адорно Т. О технике и гуманизме // Философия техники в ФРГ. М., 1989.
3. Адорно Т.В. Негативная диалектика. М.: Научный мир, 2003.
4. Аристотель. О душе. М.: Рипол-Классик, 2018.
5. Армстронг К. Битва за Бога: История фундаментализма. М.: Альпина нон-фикшн, 2013.
6. Аршинов В.И. Трансгуманизм в перспективе эволюции сложности. Философские науки. 2013;(8):11-23.
7. Астахов С. Феноменология против искусственного символического интеллекта: Философия научения Хьюберта Дрейфуса URL:<https://logosjournal.ru/articles/424311/> (дата обращения: 04.05.2023)
8. Ашкерев А. Ю. Социальная антропология. М.: ООО «Маркет ДС Корпорейшн», 2005.
9. Бадью А. Манифест философии. СПб.: Machina, 2003.
10. Барад К. Агентный реализм. Как материально-дискурсивные практики обретают значимость // Опыты нечеловеческого гостеприимства. М.: V-A-C Press, 2018.
11. Барт Р. Смерть автора // Избр. работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 385.
12. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989.
13. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального. Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2000.
14. Бостром Н. Искусственный интеллект. Этапы. Угрозы. Стратегии. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2016.
15. Брайдотти Р. Постчеловек. М.: Издательство Института Гайдара, 2021.
16. Брызгалина Е.В., Аласания К.Ю., Вархотов Т.А., Гавриленко С.М., А.Л. Рыжков, Шкомова Е.М. Биобанкинг: социально-гуманитарные аспекты. М.:

Издательство Московского университета, 2018. С. 19.

17. Брызгалина Е.В. Биоэтика. URL: <https://docs.yandex.ru/docs/view?tm=1705914592&tld>

18. Буданов В.Г. Квантово-синергетическая антропология и проблемы искусственного интеллекта и трансгуманизма // Философские науки. 2013. № 9. С. 25 – 37.

19. Вахштайн В. С. Возвращение материального. «Пространства», «сети», «потoki» в акторно-сетевой теории // Социологическое обозрение. 2005. Т. 4. № 1. С. 94–115.

20. Вахштайн В.С. Социология вещей и «поворот к материальному» в социальной теории // Социология вещей. Сборник статей. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006<sup>373</sup>.

21. Вебер М. Социология религии (Типы религиозных сообществ) [Электронный ресурс] URL: [https://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Sociolog/vebobr/03.php](https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/vebobr/03.php) (дата обращения 07.10.2022).

22. Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. М.: Наука, 1989.

23. Виндельбанд В. От Канта до Ницше: История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. М.: КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998.

24. Виноградова О.А., Углева (Ястребцева) А.В. Рождение идеи perfectibilité: от Просвещения к трансгуманизму // Философские науки. 2019. Т. 62. No 4. С. 113–131.

25. Гавриленко С.А., Писарев А.А. Акторно-сетевая теория: незавершенная сборка // Логос. М.: Издательство института Гайдара. Т. 27, №1. 2017.

26. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988.

27. Гачева А. Г. Христианство против ницшеанства. Н.Ф. Федоров и В.С.

---

<sup>373</sup> Уточнение относится к источникам под номерами 19 и 20. Данный материал создан физическим лицом, выполняющим функции иностранного агента (дата принятия решения о включении в реестр иностранных агентов - 22.04.2022).

Соловьев в полемике с Ф. Ницше // Московский Сократ: Николай Федорович Федоров (1829–1903). Сборник научных статей. М. : Академический проект, 2019. С. 525 – 541.

28. Гибсон У. Нейромант. Азбука, 2015.

29. Гидденс Э. Последствия современности. М.: Праксис, 2011.

30. Гиренок Ф. Можно ли быть человеком, будучи нечеловеком? URL: <https://knife.media/nonhuman-anthropology> (дата обращения: 04.05.2023)

31. Гиренок Ф. Мы – новые антропологии. Манифест МАШ URL: [https://zavtra.ru/blogs/filosofskij\\_manifest\\_moskovskoj\\_antropologicheskoi\\_shkole\\_i\\_kratkij\\_variant](https://zavtra.ru/blogs/filosofskij_manifest_moskovskoj_antropologicheskoi_shkole_i_kratkij_variant) (дата обращения: 04.05.2023)

32. Гиренок Ф.И. Экология. Цивилизация. Ноосфера. М.: Наука, 1987.

33. Гиренок Ф.И. Основные принципы дигитальной философии // Философия хозяйства. 2018. № 6. С. 133-139.

34. Гиренок Ф.И. Признаки постхайдеггерианского мышления. Вестник Московского университета. Серия 7: Философия, издательство Изд-во Моск. ун-та (М.), № 2, с. 19-25.

35. Гиренок Ф.И. Фигуры и складки. М.: Академический Проект, 2013

36. Гиренок Ф.И. Что такое человек? // Философия хозяйства. 2016. № 6. С. 165-174.

37. Гиренок, Ф.И. Русские космисты // Новое в жизни, науке, технике. М.: Знание, 1990. №2.

38. Гуссерль Э. Кризис европейских наук. Спб.: Владимир Даль, 2004.

39. Дарвин Ч. Происхождение видов путем естественного отбора. СПб.: Наука, 2001.

40. Де Кастру Э.В. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М., 2017.

41. Декарт Р. Размышления о первоначальной философии. — СПб.: Абрис-книга, 1995.

42. Делез Ж. Логика смысла. М.: Академический Проект, 2011.

43. Делез Ж. Ницше и философия. М.: Ад Маргинем, 2003.

44. Делёз Ж. Тайна Ариадны // Вопросы философии, 1993. № 4, с. 48-59.
45. Делёз Ж. Фуко. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998.
46. Делёз Ж. Турнье М. Пятница, или тихоокеанский лимб. СПб., 1999.
47. Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип. М.: ИНИОН РАН, 1990.
48. Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения: Тысяча плато. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010.
49. Деррида Ж. О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000.
50. Дескола Ф.: МГУ им. М.В. Ломоносова, Издательство: Москва: 2015.
51. Звонова Е.Е. Философско-антропологические воззрения А.Л. Чижевского. Диссертация... кандидата философских наук: 09.00.13. Соавторы: МГУ им. М.В. Ломоносова, Издательство: Москва: 2015.
52. Зиммель Г. Избранные работы. К.: Ника-Центр, 2006.
53. Зиммель Э. Проблемы философии истории. Этюд по теории познания. М.: Книжный дом «Либком», 2011.
54. Зупанчич А. Нечеловеческое животное // Новое литературное обозрение. М., 2019. № 158. С.16-25.
55. Каллон М. Некоторые элементы социологии перевода: приручение морских гребешков и рыболовов бухты Сен-Бриё. [Электронный ресурс] URL: <https://logosjournal.ru/home/articles/387335/> (дата обращения 06.12.2022).
56. Камю А. Ницше и нигилизм. [http://rumagic.com/ru\\_zar/sci\\_philosophy/kamyu/0/j11.html](http://rumagic.com/ru_zar/sci_philosophy/kamyu/0/j11.html)
57. Кант И. Логика // Трактаты и письма. М., 1980.
58. Кант И. Ответ на вопрос: Что такое просвещение. Собр. Соч. в 6 т. Т. 6. – М., 1966. – С.25-35.
59. Карнеев, Р. Р., Мухортов, А. С. Реконцептуализация субъекта и критика Просвещения // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2022. № 1 (70). С. 128–136.
60. Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры. М.: Гардарики, 1998.

61. Катерный И.В. Постгуманизм: Человек в эпоху новой социальности: метаморфозы, нарративы, дилеммы. М.: ЛЕНАНД, 2021.
62. Катерный И.В. Концептуализация социальной онтологии постгуманизма: социологические импликации //Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2019. № 6. С. 13—34.
63. Кидалов В. Н., Хадарцев А. А. Актуальные проблемы исследований в области крионики, криосохранения клеток крови и тканей // ВНМТ. 2011. №1.
64. Климов И.А. Социологическая концепция Энтони Гидденса // Социологический журнал. 2000. №1-2.
65. Козолупенко Д. П. Нечеловеческая антропология: «Договорной человек» в современной философской антропологии // 2020. С. 195-207.
66. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Лекции по «Феноменологии духа», читавшиеся с 1933 по 1939г. в Высшей практической школе. Подборка и публикация Реймона Кено. СПб., 2003.
67. Коллинз Г. Социальное картезианство и онтологическая асимметрия URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sotsialnoe-kartezianstvo-i-ontologicheskaya-asimetriya/viewer> (дата обращения: 04.05.2023)
68. Кольцов Н.К. Родословные наших выдвиненцев // Русский евгенический журнал. 1926. Т. IV. Вып. 3—4.
69. Комаров А. Е. Эдмунд Гуссерль о кризисе европейской науки // Ярославский педагогический вестник. №3. 2006.
70. Кон Э. Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018.
71. Кондорсе М. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума // Философия истории. Антология. М., 1993.
72. Костикова А. А. Цифровая коммуникация: историко-философский анализ // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2019. № 5. С. 49-55.
73. Крайнов А.Л. Идеи трансгуманизма и коэволюция: социально-

философский анализ // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2016. № 1. С. 106-118.

74. Кржевов В. С. Материалистическое понимание истории в свете современных дискуссий // Социальная философия науки. Российская перспектива. К юбилею В.С. Степина. Материалы конференции. 2014. Т. 5. С. 27-33.

75. Криман А.И. Идея постчеловека: сравнительный анализ трансгуманизма и постгуманизма. Философские науки. 2019; 62(4).

76. Криман А.И. Концепции русского космизма и трансгуманизм // Международный журнал социальных и гуманитарных наук Личность. Культура. Общество (РАН), 2018. Т. 20, № 1-2. С. 228-233.

77. Криман А.И. На пути к постчеловеку: трансгуманизм как проводник? // Вестник Воронежского государственного университета, серия Философия. 2019. № 4 (34). С. 77-83.

78. Криман А.И. Переосмысление основных вопросов философии в контексте постгуманизма // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2020. № 4. С. 68–85.

79. Криман А.И. Постгуманистический поворот к пост(не)человеческому // Вопросы философии. 2020. Т. 12. С. 57–67.

80. Криман А.И. Различные подходы к феномену власти // Актуальные проблемы прогнозирования современной социально-политической динамики: Сборник трудов межфакультетских научных семинаров. С. 117-128.

81. Криман А.И. Философия постмодернизма как условие возникновения постгуманизма // Сибирский философский журнал, 2021. Т. 19. № 3. С. 161-174.

82. Кругликов С.Т. Хронология субъекта Рене Декарта // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Т.18. В.3. С. 68-75.

83. Кутырев В.А. Апология человеческого (предпосылки и контуры консервативного философствования) // Вопросы философии. 2003. №1. С. 63-



- 75.
84. Латур Б. Об интерсубъективности // Социология вещей. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006.
85. Латур Б. Пересборка социального. Введение в акторно-сетевую теорию. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014.
86. Латур Б. Политики природы. Как привить наукам демократию, М.: Ад Маргинем Пресс, 2008.
87. Левинас Э. Гуманизм другого человека. СПб.: Высш. религиоз.-филос. шк., 1998.
88. Левит К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века. СПб.: Владимир Даль, 2002.
89. Лисеев И. К. Философские основания формирования биотехнологий совершенствования человека (история и современность) // Проблема совершенствования человека (в свете новых технологий): трансгуманизм и проблема социальных рисков. М.: Ленанд, 2016.
90. Ло Дж. Объекты и пространства // Социология вещей. Сборник статей. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006.
91. Лосев А. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978.
92. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. М., 1969
93. Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения [Электронный ресурс] URL: <https://www.marxists.org/russkij/marx/cw/> (дата обращения 07.10.2022).
94. Маркс К. Тезисы о Фейербахе / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – Т.3. – С. 1-4. М., 1955.
95. Мерзляков С.С. Постгуманизм vs трансгуманизм: от «конца исключительности» к «технологическому гуманизму» // Общественные науки и современность. № 4. 2022. С. 33–46.
96. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Ювента, Наука, 1999.
97. Мол А. Множественное тело: Онтология в медицинской практике.

Пермь: Гиле Пресс, 2017.

98. Момджян К.Х. Родовая сущность человека: к методологии анализа // Человек. 2023. Т. 34, № 1. С. 7–27.

99. Момджян К.Х. Социально-философский подход к проблеме человеческой субъектности // Человек. 2022. Т. 33. № 4. С. 7-26

100. Момджян К.Х. Субстанциальный подход в теоретическом общественнознании, его необходимость и принципы // Вопросы философии. № 2. 2022. С. 71-82.

101. Нагель Т. Что значит быть летучей мышью? URL: <https://www.rulit.me/books/kakovo-byt-letuczej-myshyu-read-260128-1.html> (дата обращения: 04.05.2023)

102. Никитина Е. О постчеловеческой субъективности: становясь-с животными, растениями и машинами. [Электронный ресурс] URL: <http://moscowartmagazine.com/issue/81/article/1789> (дата обращения: 07.12.2021)

103. Никитина Е. По направлению к транс-мета-постгуманизму [Электронный ресурс] URL: <http://www.academia.edu/36494476> (дата обращения: 07.12.2021)

104. Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству. СПб.: Лениздат, 2013.

105. Ницше Ф. Веселая наука. М.: ЭКСМО-Пресс, 1999.

106. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т.5. М.: Культурная революция, 2012.

107. Ницше Ф. Собр. соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990.

108. Ницше Ф. Так говорил Заратустра; К генеалогии морали; Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм: Сборник. Мн.: ООО «Поппури», 2001.

109. Ницше Ф. Черновики и наброски 1882–1884 гг. // Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. 10. М., 2010.

110. Новая философская энциклопедия РАМН. Федоров Н.Ф. [электронный ресурс].URL:

<http://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH523726>

935f23f2467bc452?p.s=TextQuery (дата обращения: 12.07.2019)

111. Новые технологии и продолжение эволюции человека? Трансгуманистический проект будущего. — М.: Издательство ЛКИ, 2008.
112. Нун Д. Вирт. Adaptec/T-ough Press, 2002.
113. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М.: ООО «Издательство АСТ», 2002.
114. Павлов А. В. Постгуманизм: преодоление и наследие постмодернизма // Вопросы философии. №5, 2019. [Электронный ресурс] URL: <https://ras.jes.su/vphil/s004287440005053-3-1> (дата обращения: 07.12.2021)
115. Писарчик Л.Ю. Философия культуры М. Вебера // Вестник оренбургского государственного университета. 2010. №1 (107). С. 43-55.
116. Платонов А. Джан // Избранные произведения. М.: Мысль, 1983. С. 795-910.
117. Поппер К. Логика и рост научного знания. М.: Прогресс, 1983.
118. Пражский Голем. Под редакцией Гаралда Салфеллера. Vitalis, 2014.
119. Прайд В., Медведев Д. А. 2008 – Прайд В., Медведев Д. А. Феномен NBIC-конвергенции: Реальность и ожидания [Электронный ресурс] URL: <http://transhuman.ru/biblioteka/nanotekhnologii/fenomen-nbic-konvergentsi> (дата обращения: 07.12.2021)
120. Причерпий Е.Н. Вопросы субъекта и объекта в классической немецкой философии // Субъект и объект как философская проблема. К.: Наукова думка, 1979.
121. Рильке Р.М. Дуинские элегии. М.: Аатроник, 2011.
122. Романенко Ю.М. Философия коммуникации. Теоретико-методологические аспекты // Коллективная монография. Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского Государственного Политехнического Университета, 2017.
123. Ростова Н. Мягкая сила постгуманизма: что нам мешает мыслить по-русски? М.: Проспект, 2022.
124. Ростова Н.Н. Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии

человека. М.: Проспект, 2017.

125. Ростова Н.Н. Человек на границе животного мира // Вестник Томского государственного университета. 2019. № 446. С. 74-80.

126. Русаков С.С. Концепция субъекта и субъективации в философии Спинозы: прочтение Ж. Делеза// Философская мысль. – 2021.

127. Руссо Ж. Ж. Об общественном договоре. М., 1998.

128. Сазонов Н.М. ferations. world: о картографии утерянных масштабов // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре. № 131, с. 187-205.

129. Саломе Л. Эротика. М.: Культурная революция, 2012.

130. Семенова С. Г. Тропами сердечной мысли: Этюды, фрагменты, отрывки из дневника. М.: Издательский дом «ПоРог», 2012.

131. Семенова С.Г. Тайна царствия небесного. М.: «ШКОЛА-ПРЕСС», 1994.

132. Серл Д. Мозг, сознание и программы // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). – М.: «Дом интеллектуальной книги», «Прогресс-Традиция», 1998.

133. Симондон Ж. Два урока о животном и человеке. Издательство Grundrisse. М., 2016.

134. Синеокая Ю.В. Восприятие идей Ницше в России: основные этапы, тенденции, значение. [Электронный ресурс] URL: <https://nietzsche.ru/around/russia/ideas/> (дата обращения 06.12.2021)

135. Социальная философия и философия истории: учеб. пособие / под ред. К.Х. Момджяна. М.: ИНФРА-М, 2018.

136. Терехов М.Д. Философско-методологические аспекты фреймового подхода: дисс. на соискание ученой степени канд. филос. наук М.: 2016.

137. Тимофеева О. Что нас ждем за поворотом к нечеловеческому? // Новое литературное обозрение. М., 2019. № 158. С.16-25.

<sup>138.</sup> Тимофеева О.В. Другой в философско-антропологическом контексте: проблема различия и границы между человеком и животным: автореферат дис. ... доктора философских наук: 09.00.13 / Тимофеева Оксана Викторовна;

[Место защиты: Ин-т философии РАН]. Москва, 2018.

139. Тлостанова М.В. Постантропоцентрический антигуманизм против другого гуманизма как гуманизма Другого // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2015. №1. С.33-48.

140. Тумаркина Л.В. Русский космизм и научная картина мира // Философия и культура. 2018. №9. С. 6-20.

141. Успенский П.Д. Лекция о Сверхчеловеке. М.: Гумус, 1997.

142. Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4-х тт. / Составление, подготовка текста и комментарии А. Г. Гачевой и С. Г. Семенович. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995.

143. Фейербах Л. Сущность христианства // Избранные философские произведения: в 2 т. Т. 2. М., 1965.

144. Феррандо Ф. Философский постгуманизм. М.: Издательский дом ВШЭ, 2022.

145. Флоренский П.А. Органопроекция // Соч. в 4-х томах. Том 3. Книга 1. М.: Мысль, 2000.

146. Франк С. Л. Достоевский и кризис гуманизма. //Русские эмигранты о Достоевском. СПб: Андреев и сыновья, 1994.

147. Фромм Э. Бегство от свободы. М.: Прогресс, 1990.

148. Фуко М. Воля к истине. М.: Касталь, 1997.

149. Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году. СПб.: Наука, 2007.

150. Фуко М. О начале герменевтики себя. // Пер. А. Корбуца. М.: Логос, №2 (65), 2008.

151. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сад, 1994.

152. Фуко М. Этика существования // Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3. М.: Праксис, 2006.

153. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. М.: ООО «Издательство АСТ», 2004.

154. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы: На пути к либеральной евгенике? М.: Весь Мир, 2002.
155. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: Весь мир, 2003.
156. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993.
157. Хайдеггер М. Размышления II–VI (Черные тетради 1931–1938) / Пер. с нем. А. Григорьева. М., 2016.
158. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993.
159. Хаксли О. О дивный новый мир. М.: АСТ, 2014. Хаксли О. Возвращение в новых мир. М.: АСТ, 2018.
160. Харауэй Д. Антропоцен, Капиталоцен, Плантациоцен, Ктулуцен: создание племени. В: Художественный журнал. №99. [Электронный ресурс] URL: <http://moscowartmagazine.com/issue/39/article/771> (дата обращения: 07.12.2021)
161. Харауэй Д. Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х. М., 2017.
162. Харауэй Д. Оставаясь со смутой: Заводить сородичей в Хтулуцене. Пермь: Гиле Пресс, 2020.
163. Харман Г. Четвероякий объект. Метафизика вещей после Хайдеггера. М.: «Гиле Пресс», 2015.
164. Хоружий С.С. Социум и синергия: колонизация интерфейса. Изд-во Казанского инновационного ун-та им. В. Г. Тимирязова (ИЭУП), 2016.
165. Циолковский К.Э. Избранные труды. М.: Л., 1934.
166. Чижевский А.Л. Теория космических Эр. Грезы о земле и небе. - Тула: Приокское книжное издательство, 1986. Одоевский В.Ф. 4883 год. Петербургские письма. [Электронный ресурс] URL: [http://az.lib.ru/o/odoewskij\\_w\\_f/text\\_0490.shtml](http://az.lib.ru/o/odoewskij_w_f/text_0490.shtml) (дата обращения 06.12.2021).
167. Чубаров И.М. Машинная антропология. Запоздалый манифест // ЛОГОС. Т. 25. № 2 (104), 2015. С. 122-141.

- 168.
169. Шелер М. Человек в эпоху уравнивания. М., 1994.
170. Шеффер. Ж.-М. Конец человеческой исключительности. М.: Новое литературное обозрение, 2010.
171. Шичанина Ю.В. Феномен Сверхчеловека в духовной культуре XX века: диссертация ... кандидата философских наук : 24.00.01. - Ростов-на-Дону, 1998.
172. Эпос о Гильгамеше. "О все выдавшем". Перевод с аккадского И.М.Дьяконова. Репринт: издания 1961 года СПб.: Наука, 2006.
173. Эттингер Р. Перспективы бессмертия. М.: Научный мир, 2003.
174. Юмартов Д.А. Инклюзивность как основной принцип постгуманизма // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого № 4 (40), 2021. С. 109-122.
175. Ярославский А.Б. Поэма Анабиоза. Пгн.: Ком. поэзии Био космистов-иммортиалистов (сев. группа), 1922.
176. Ясперс К. Ницше и христианство. М.: «Медиум», 1994.
177. Agamben, G. Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life. Trans. HellerRoazen, D., Stanford University Press: Stanford, 1995.
178. Babich V. E. Nietzsche's göttliche Eideschen: 'Divine Lizards,' 'Greene Lyons,' and Music. // A Nietzschean Bestiary: Becoming Animal Beyond Docile and Brutal. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2004.
179. Badiou, A. L' être et évènement / A. Badiou. – Paris : Éditions du Seuil, 1988. P.9.
180. Badmington N. Posthumanism. Palgrave: New York, 2000.
181. Barad K. Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter // Signs: Journal of Women in Culture and Society, 2003. Vol. 28, No. 3. P. 801–31.
182. Berkowitz P. Nietzsche: The Ethics of an Immoralist. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
183. Bostrom N. A History of Transhumanist Thought //Journal of Evolution and

- Technology, Vol. 14, Issue 1, April 2005, P. 1–25. [Электронный ресурс] URL: <http://jetpress.org/volume14/bostrom.html> (дата обращения 06.12.2021).
184. Bostrom N. Superintelligence. Oxford University Press: Oxford, UK, 2014.
185. Braidotti R. Nomadic Subjects, Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory, NY: Columbia University Press, 1994.
186. Braidotti R. The Posthuman. Polity: Cambridge, UK, 2013.
187. Braidotti R., Introduction; Post-humanism: Life beyond the Self // The Posthuman. Cambridge, Polity Press, 2013.
188. Braidotti, R. Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming. Polity: Cambridge, UK, 2002.
189. Braidotti, R. Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory. Columbia University Press: New York, 1994.
190. Braidotti, R. The Posthuman. Polity: Cambridge, UK, 2003
191. Butler, J. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. Routledge: New York et al., 1999.
192. Clynes, M. E., Kline, N. S. (1960). Cyborgs and Space. In: Astronautics, September, P. 26–27, P. 74–76. Reprinted in: Gray, C. H., et al. 1995, P. 29–34.
193. Crutzen P. J., Stoermer, E. F. The “Anthropocene.” In: Global Change Newsletter, No. 41, 17–18, 2000.
194. Davies T. Humanism, New York, NY: Routledge 1997. P. 57-69.
195. Davis A. Women, Race and Class. New York: Random House, 1981.
196. Davis, L. J. Disability Studies Reader. Routledge: New York, 2006.
197. Del Val J., Sorgner, S. A Metahumanist Manifesto // The Agonist: A Nietzsche Circle Journal, Vol. IV, Issue II, Fall 2011. [Электронный ресурс] URL: [http://www.nietzschecircle.com/AGONIST/2011\\_08/METAHUMAN\\_MANIFESTO.html](http://www.nietzschecircle.com/AGONIST/2011_08/METAHUMAN_MANIFESTO.html)
198. Dolphijn, R., van der Tuin, I. New Materialism: Interviews & Cartographies. Open Humanities Press: University of Michigan, 2012.
199. Dolphijn, R., van der Tuin, I. The Transversality of New Materialism. In: Women: A Cultural Review, Vol. 21, Issue 2, Routledge: London, 2010.



200. Drexler K. E. Engines of Creation. The Coming Era of Nanotechnology Fourth Estate, London, 1996.
201. Ferrando F. The Party of the Anthropocene: Posthumanism, Environmentalism and the Post-Anthropocentric Paradigm Shift. In: Relations: Beyond Anthropocentrism, Vol. 4, No. 2, November 2016, 159–73, 2016.
202. Ferrando, F. Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations. In: Existenz, The Karl Jaspers Society of North America, Vol. 8, No. 2, March 2014.
203. Ferrando, F. Towards a Posthumanist Methodology. A Statement. In: Frame, Journal For Literary Studies, 2012. Vol. 25, No. 1, Narrating Posthumanism, Utrecht University, 9–18
204. Ferrando. F. Philosophical Posthumanism. Bloomsbury Publishing Plc., London, 2019.
205. FM-2030. Are You a Transhuman? Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World. Warner Books: New York, 1989.
206. Fukuyama F. Agency or Inevitability: Will Human Beings Control Their Technological Future? // Rosenthal, M. (ed.) The Posthuman Condition. Aarhus University Press: Aarhus, 2012. P. 157–69.
207. Fukuyama F. Transhumanism // Foreign Policy. October 23, 2009. [Электронный ресурс] URL: <https://foreignpolicy.com/2009/10/23/transhumanism/> (дата обращения: 07.12.2021)
208. Galton F. Composite portraits // Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1878.
209. Girard R. Nietzsche versus the Crucified. New York: The Crossroad Publishing Company, 1996.
210. Gordon, L. Problematic People and Epistemic Decolonization: Toward the Postcolonial in Africana Political Thought // Postcolonialism and Political Theory. Edited by Nalini Persram, P. 121—142. N.Y.: Lexington Books, 2007.

211. Graham, L. E. Representations of the Post/Human: Monsters, Aliens and Others in Popular Cultures. Rutgers University Press: New Brunswick, NJ, 2002.
212. Haraway D. Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. // Environmental Humanities, Vol. 6, 2015. P. 159–65.  
[Электронный ресурс] URL:  
<http://environmentalhumanities.org/arch/vol6/6.7.pdf> (дата обращения: 07.12.2021)
213. Haraway D. Modest\_Witness@Second\_Millennium. FemaleMan©\_Meets\_OncoMouse™. London and New York: Routledge, 1997.
214. Haraway D. The Companion Species. Prickly Paradigm Press: Chicago, 2003.
215. Haraway. D. When Species Meet. London, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
216. Harman G. Object Oriented Ontology // Hauskeller, M. Philbeck, T. D., 2015.
217. Hassan I. Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture? // The Georgia Review, Vol. 31, No. 4, 1977. P. 843.
218. Hassan I. The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture. Ohio State University Press: Columbus, OH, 1987.
219. Hayles K. How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics. Literature, and Informatics. The University of Chicago Press, 1999.
220. Hayles K. Unthoughtful: The Power of the Cognitive Nonconscious. The University of Chicago Press Ltd., London, 2017.
221. Huxley J. Religion without revelation. London: E. Benn, 1927.
222. Huxley, J. Transhumanism // New Bottles for New Wine. Chatto & Windus: London, 1957. P. 13–17.
223. Kant I. Logik, ein Handbuch zu Vorlesungen, Königsberg, 1800.
224. Krizan A.I. The Idea of the Posthuman: A Comparative Analysis of Transhumanism and Posthumanism. Filosofskie nauki. 2019. № 62(4). P. 132-147.
225. Kurzweil R. The Age of Intelligent Machines. Cambridge, MA: MIT Press,

- 1990.
226. Kurzweil R. The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology, 2005. [Электронный ресурс] URL:<http://www.grtl.org/Singularity-Is-Near.pdf> (дата обращения 07.10.2022)
227. Latour B. Agency at the Time of the Anthropocene. *New Literary History*, Vol. 45, 1–18. [Электронный ресурс] URL: <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/128-FELSKI-HOLBERG-NLH-FINAL.pdf> (дата обращения: 07.12.2021)
228. Latour B. *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*. Open University Press: Milton Keynes, UK, 1987.
229. Latour B. *We Have Never Been Modern*. Trans. Porter, C., Harvard University Press: Cambridge, MA, 1991.
230. Margulis L., F. Sagan. D. *Marvellous microbes. Resurgence*. 206, 2001.
231. Mazis G. *Humans, animals, machines: Blurring boundaries*. State University of New York Press, Albany, 2008.
232. Miah A. A Critical History of Posthumanism. // Chadwick, R., Gordijn, B., 2009. P. 71–94.
233. Minsky M. *The Emotion Machine: Commonsense Thinking, Artificial Intelligence, and the Future of the Human Mind*. New York: Simon & Schuster, 2006
234. Mitchell. S. *Gilgamesh: a new English version*. New York: Free Press, 2004.
235. Moore J. *Geologists and Interpreters of Genesis in the Nineteenth Century// Lindenberg and Numbers, God and Nature*, 1975.
236. Moravec H. P. The role of Raw Power in Intelligence [Электронный ресурс] URL: <https://www.frc.ri.cmu.edu/~hpm/project.archive/general.articles/1975/Raw.Power.html> (дата обращения 07.10.2022)
237. Pepperell, R. The Posthuman Manifesto. In: Pepperell, R. [1995] // *The Posthuman Condition: Consciousness Beyond the Brain*. Intellect Books: Bristol,

UK, 2003. P. 177.

238. Ranisch R, Sorgner S.L. *Introducing Post- and Transhumanism // Post- and Transhumanism: An Introduction*. Frankfurt am Main, Peter Lang GmbH, 2015.

239. Salomé L. *Nietzsche*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2001.

240. Stelarc. *From Psycho-Body to Cyber-Systems: Images as Post-Human Entities // Bell, D., Kennedy, B. M. 2000. P. 560–776*.

241. Tarnas R. *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View*. New York and London, 1991.

242. Vita-More, N. *Bringing Art/Design into the Discussion of Transhumanism*. In: Hansell, G. R., Grassie, W., P. 70–83. 2011.

243. Wright T. *Narratives of Sorcery and Magic*. New York, 1852.

244. Žižek S. *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London: Verso, 2012.